



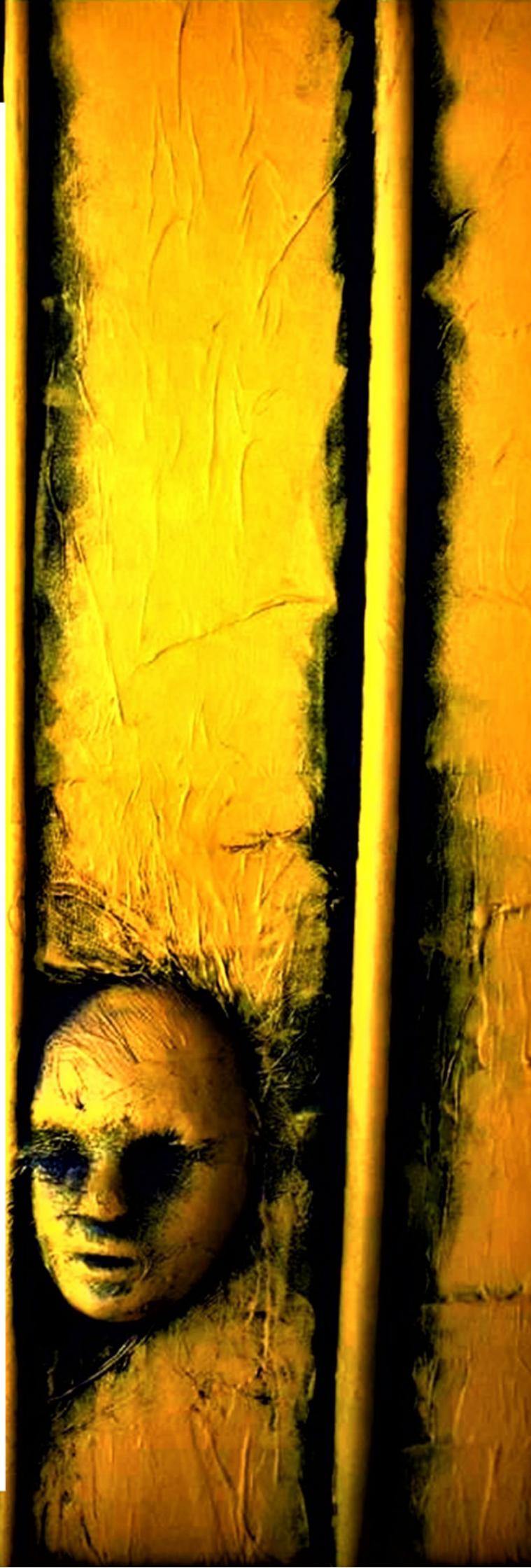
Revista
electrónica
de la Secretaría
de Investigación
y Postgrado

FHyCS-UNaM

Nº 10 Enero-Julio 2018



► www.larivada.com.ar



La Rivada. Investigaciones en Ciencias Sociales.

Revista electrónica de la Secretaría de Investigación y Postgrado. FHycS-UNaM

La Rivada es la revista de la Secretaría de Investigación y Postgrado de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Misiones. Es una publicación semestral en soporte digital y con referato, cuyo objeto es dar a conocer artículos de investigación originales en el campo de las ciencias sociales y humanas, tanto de investigadores de la institución como del ámbito nacional e internacional. Desde la publicación del primer número en diciembre de 2013, la revista se propone un crecimiento continuado mediante los aportes de la comunidad académica y el trabajo de su Comité Editorial.

Editor Responsable: Secretaría de Investigación y Postgrado.

FHycS-UNaM.
Tucumán 1605. Piso 1.
Posadas, Misiones.
Tel: 054 0376-4430140

ISSN 2347-1085

Contacto: larivada@gmail.com

Artista Invitado

Fabián Rodríguez

<https://www.facebook.com/people/Fabian-Biko/1053711315>

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.

Decana: Mgter. Gisela Spasiuk

Vice Decano: Esp. Cristian Garrido

Secretario de Investigación: Mgter. Froilán Fernández

Secretaria de Posgrado: Mgter. Diana Arellano

Director: Roberto Carlos Abinzano (Profesor Emérito/Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Consejo Asesor

- Dra. Ana María Camblong (Profesora Emérita/ Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Dr. Denis Baranger (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Dra. Susana Bandjeri (Universidad Nacional del Comahue/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Equipo coordinador

- Froilán Fernández
- Adriana Carísimo Otero
- Carmen Guadalupe Melo

Comité Editor

- Débora Betrisey Nadali (Universidad Complutense de Madrid, España)
- Zenón Luis Martínez (Universidad de Huelva, España)
- Marcela Rojas Méndez (UNIFA, Punta del Este, Uruguay)
- Guillermo Alfredo Johnson (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
- María Laura Pegoraro (Universidad Nacional del Nordeste, Argentina)
- Alejandra C. Detke (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)
- Ignacio Mazzola (Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata)
- Mariana Godoy (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
- Carolina Diez (Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina)
- Pablo Molina Ahumada (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)
- Pablo Nemiña (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)
- Daniel Gastaldello (Universidad Nacional del Litoral, Argentina)
- Jones Dari Goettert (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
- Jorge Aníbal Sena (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- María Angélica Mateus Mora (Universidad de Tours, Francia)
- Patricia Digilio (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Mabel Ruiz Barbot (Universidad de la República, Uruguay)
- Ignacio Telesca (Universidad Nacional de Formosa, Argentina)
- Christian N. Giménez (Universidad Nacional de Misiones)
- Bruno Nicolás Carpinetti (Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina)
- María Eugenia de Zan (Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina)
- Juliana Peixoto Batista (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Argentina)

Consejo de Redacción

- Natalia Aldana (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)
- Lisandro Rodríguez (Universidad Nacional de Misiones/CONICET)
- Miguel Ávalos (Universidad Nacional de Misiones/CONICET)

Asistente Editorial

Antonella Dujmovic (Universidad Nacional de Misiones, Argentina)

Coordinador Sección En Foco

Sandra Nicosia (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina)

Apoyo técnico

Federico Ramírez Domíñiko

Corrector

Juan Ignacio Pérez Campos

Diseño Gráfico

Silvana Diedrich
Diego Pozzi

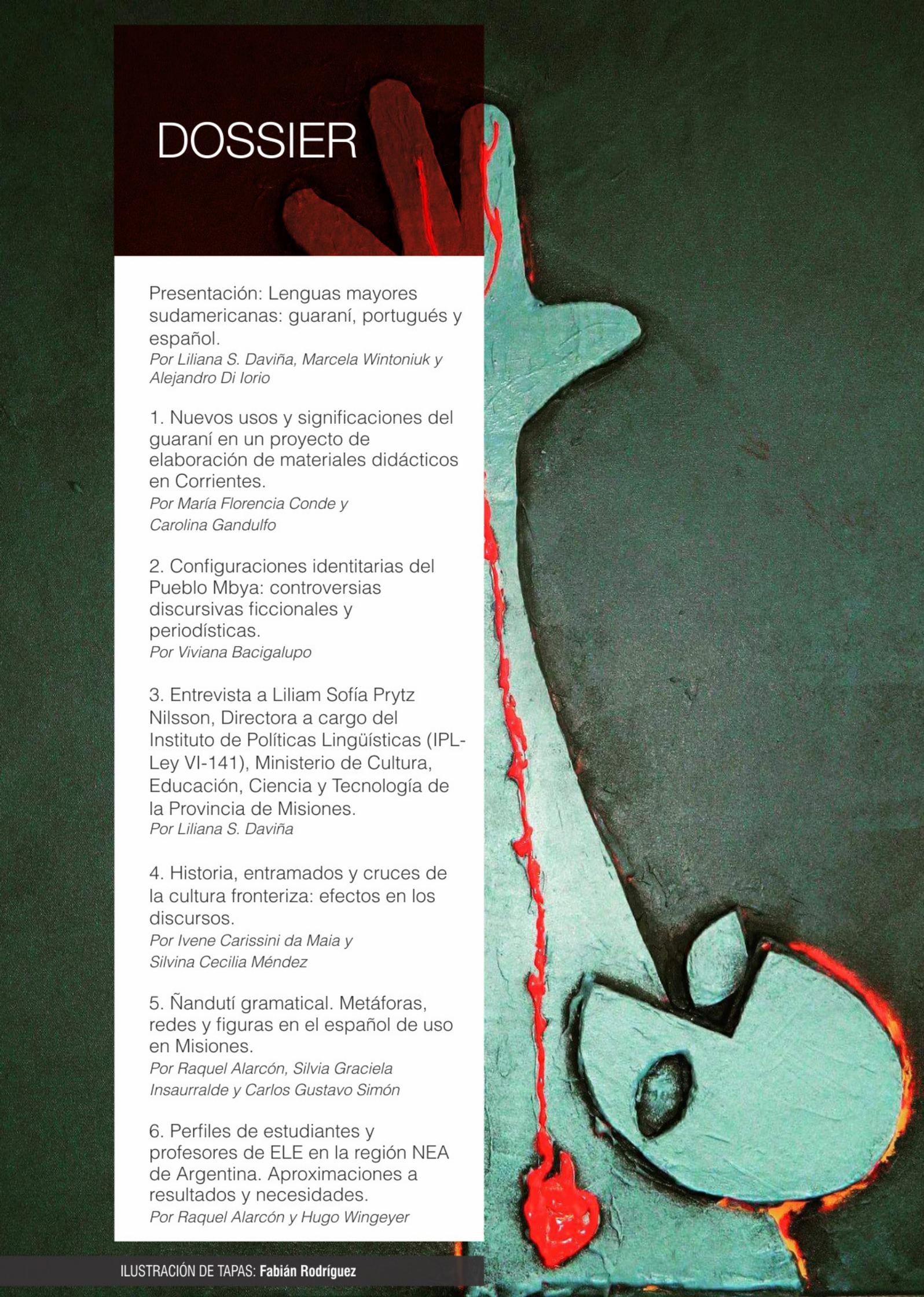
Diseño Web

Pedro Insfran

Web Master

Santiago Peralta

DOSSIER



Presentación: Lenguas mayores sudamericanas: guaraní, portugués y español.

Por Liliana S. Daviña, Marcela Wintoniuk y Alejandro Di Iorio

1. Nuevos usos y significaciones del guaraní en un proyecto de elaboración de materiales didácticos en Corrientes.

Por María Florencia Conde y Carolina Gandulfo

2. Configuraciones identitarias del Pueblo Mbya: controversias discursivas ficcionales y periodísticas.

Por Viviana Bacigalupo

3. Entrevista a Liliam Sofía Prytz Nilsson, Directora a cargo del Instituto de Políticas Lingüísticas (IPL- Ley VI-141), Ministerio de Cultura, Educación, Ciencia y Tecnología de la Provincia de Misiones.

Por Liliana S. Daviña

4. Historia, entramados y cruces de la cultura fronteriza: efectos en los discursos.

Por Ivone Carissini da Maia y Silvina Cecilia Méndez

5. Ñandutí gramatical. Metáforas, redes y figuras en el español de uso en Misiones.

Por Raquel Alarcón, Silvia Graciela Insaurralde y Carlos Gustavo Simón

6. Perfiles de estudiantes y profesores de ELE en la región NEA de Argentina. Aproximaciones a resultados y necesidades.

Por Raquel Alarcón y Hugo Wingeyer

Configuraciones identitarias del pueblo Mbya: controversias discursivas ficcionales y periodísticas

*Identity configurations of the Mbya people:
fictional and journalistic discursive
controversies*

Por Mgter. H. Viviana Bacigalupo

Ingresado: 20/04/18 // Evaluado: 23/05/18 // Aprobado: 25/07/18

RESUMEN

El rasgo común de los distintos discursos sobre el pueblo Mbya guaraní es su carácter contradictorio: la idealización, el desprecio, la indiferencia o el rechazo a su cosmovisión inserto en un discurso progresista.

Identificar las concepciones sobre este pueblo desde el discurso social no indígena, los dispositivos usados, caracterizar su funcionamiento y los efectos de sentido que provocan en los discursos periodísticos y ficcional, constituyen los planteos iniciales de este artículo. Este análisis permite comprender cómo, de manera directa o indirecta, en forma voluntaria o inconsciente, estos dispositivos y sus efectos de sentido influyen y condicionan nuestra forma de percibir y valorar estas configuraciones.

Creemos que este artículo aportará elementos para la reflexión, el análisis y la toma de decisiones estratégicas en posibles proyectos interculturales de diversa índole.

Palabras claves: Discurso social – configuraciones culturales – efectos de sentido – mbya guaraní– dispositivos – formas de interpelación



Universidad Nacional de Misiones

Abstract

The common feature of the different debates about Mbya guaraní culture is its contradictory character: idealisation, contempt, indifference or the rejection of their cosmovision from a progressive perspective.

The initial part of this article seeks to identify the different conceptions about this culture, characterise their function and the effects that they have on journalistic and fictional discourse. This analysis allows us to understand how these dispositives -directly or indirectly, voluntarily or involuntarily- influence and condition our ways of understanding and valuing them.

By so doing, the article seeks to contribute towards the reflection, analysis, and strategic decisions on possible intercultural projects of diverse nature.

Key words: Social discourse – cultural configurations – reading effects – mbya guarani – dispositives – types of interpellation



Universidad Nacional de Misiones

H. Viviana Bacigalupo

* Profesora de Castellano, Literatura y Latín. Licenciada en Letras. Magíster en Semiótica Discursiva. Actualmente trabaja en Profesorado de Lengua y Literatura del ISARM –extensión Eldorado–, en el Profesorado de Educación Primaria en Instituto Sagrada Familia y es coordinadora pedagógica Proyecto MATE y CIB Mbya Guarani Clemencia González- Jachuka Yvapoty en la Tekoa Yryapu.
E-mail: vivianabacigalupo@gmail.com

Cómo citar este artículo:

Bacigalupo, H. Viviana (2018). "Configuraciones identitarias del pueblo Mbya: controversias discursivas ficcionales y periodísticas". Revista La Rivada 6 (10), 32-50. <http://www.larivada.com.ar/index.php/numero-10-julio-2018/92-2-dossier/177-configuraciones-identitarias-del-pueblo-mbya>

En el escenario actual, circulan múltiples y diversos discursos sobre el pueblo Mbya guaraní. El rasgo común que los vincula es su carácter contradictorio: la idealización, el desprecio, la indiferencia o el rechazo a su cosmovisión suelen alternarse en estas manifestaciones y se enlazan con un discurso de corte progresista. ¿Cuál es la concepción de los mbya de Misiones que subyace en estos discursos?; ¿qué dispositivos se usan para su producción?; ¿cómo funcionan y qué efectos de sentido provocan?, son algunos de los interrogantes que nos llevan a indagar acerca del funcionamiento de los discursos periodísticos y literarios, así como también sobre las perspectivas que cada uno de ellos manifiesta y cómo las diversas configuraciones identitarias se ensamblan y enuncian a través de ellos.

En este artículo¹ nos hemos planteado un acercamiento al análisis de los diferentes dispositivos que intervienen en el entramado discursivo de las configuraciones identitarias del pueblo Mbya. Describir el accionar de dichos dispositivos y analizar los diversos efectos de sentido que producen nos permite comprender cómo, tanto de manera directa como indirecta, de forma voluntaria o inconsciente, estos dispositivos y sus efectos de sentido influyen y condicionan nuestra forma de percibir y valorar estas configuraciones. Cabe aclarar que entendemos por configuración, siguiendo a Grimson (2001), a todo marco compartido por diversos actores muchas veces enfrentados en el que se articulan complejas relaciones de heterogeneidad social.

Para abordar esta compleja trama –que se enuncia exclusivamente en español y no dialoga con la lengua del otro– proponemos unas constelaciones de lecturas teóricas y útiles analíticas que resultan adecuados para tratar dicha complejidad. Así, combinamos las perspectivas de la Semiótica de la Cultura (Lotman, 1996) y la perspectiva social y antropológica de la realidad intercultural latinoamericana (Grimson, 2011), en tanto muestran confluencias útiles para la tarea.

La primera plantea la dimensión cultural como memoria no hereditaria en la que se expresan percepciones, interpretaciones y traducciones del universo de sentido o semiosfera, en tanto campo o espacio colectivo de producción semiótica en la que se activan mecanismos diversos (conservación y transmisión de textos cifrados en distintos “dialectos de memoria”) y se formulan versiones del universo compartido, tanto por incremento de sentido y por olvidos deliberados. Permite prestar especial atención a la región de discursos sociales propios del campo cultural no indígena y sus modos tensos y contradictorios de ejercer gestos memoriosos y de actualidad sobre el pueblo Mbya; como podemos ver, por ejemplo, en los desplazamientos histórico-políticos del hilo memorioso del discurso conquistador que lo consideraba “salvaje”, hasta la designación política que los trata como “hermanos guaraníes”. Y, asimismo, cuando se designa aquella etapa histórica como “encuentro de culturas”, sintagma que neutraliza ciertos hechos y justifica otros. De aquellas justificaciones se asiste a los actuales gestos políticos de “amparo y protección” del Estado nacional, en unos cruces discursivos propios de la semiosfera no indígena que mantiene a dicho pueblo como algo “pretérito”, en un estado pancrónico de “diferencia cultural” sostenida. Por otro lado, esta línea teórica permite advertir que en la condición plural de la memoria no indígena que semiotiza la cultura indígena no sólo actúan los mecanismos de filtrado y traducción que demarcan fronteras y realizan re-apropiaciones de sentidos históricos, sino que los mecanismos mencionados producen un efecto de irregularidades semióticas inherentes a toda semiosfera cultural. De este modo, se organizan dinámicamente zonas centrales y periféricas de asuntos o informaciones relevantes, según modos tensos de polémicas o diálogos (auto) críticos, entre otros juegos de (dis)continuidades de sentido. En esa línea, se interpreta la actitud contemplativa ante el mundo del pueblo Mbya como “vagancia” o “poco gusto por el trabajo”, al tiempo que el discurso indigenista reivindica y resignifica su actitud ante la naturaleza como una cualidad ecologista espontánea.

1 Este texto forma parte de una tesis de Maestría en la que se abordan además otros géneros discursivos, como los del discurso indigenista.



La segunda perspectiva mencionada aporta una noción afín de orden espacial, cultural y política ya referida –las configuraciones identitarias– que se definen asimismo como un campo de interlocución entre grupos. En su dinámica se despliegan conflictos e interpretaciones, según distintos regímenes de significación; se dibujan lógicas de interrelación y divisiones del mundo cultural jerárquicamente organizadas, según las posiciones o relaciones de poder implicadas. Así, en torno de la “cuestión indígena” no sólo se exponen identidades étnicas dadas o consolidadas, sino que éstas son el resultado de valoraciones mutuas implicadas en las interpelaciones, como “articulaciones específicas” que estructuran de modo histórico y contingente la trama social (por ejemplo, ciencia/“magia”).

Las categorías teóricas generales indicadas – semiosfera y configuraciones identitarias– entran en diálogo operativo y metodológico con la noción de “dispositivo”, de inspiración foucaultiana, que permite identificar ciertos conjuntos heterogéneos de prácticas, de estrategias y relaciones de fuerza/poder, que se valen de lenguajes diversos y disciplinan a través de la regulación del saber (Agamben, 2006).

Finalmente, la constelación teórica se apoya en los postulados discursivos contemporáneos acerca de la condición dialógica e intertextual de sentidos en tensión que conforman las tramas de los discursos sociales, de sus memorias, olvidos y reacentuaciones ideológicas ampliamente reconocidas a partir de los trabajos de Mijail Bajtín.

En cuanto a los pasos metodológicos dados por la tarea analítica, cabe mencionar que la utilización de las categorías generales, sus rasgos y componentes, se hilvanan según lo demanda el material sometido a análisis; cada recorte discursivo efectuado requiere combinatorias particulares y relaciones singulares para abordar los sentidos conjugados.

Respecto de la selección de los sub-corpora periodísticos y de ficción escogidos para este artículo, cabe aclarar que también responden a un criterio de ejes temáticos relevantes –en este caso, los asuntos de salud/enfermedad visto desde el mundo no indígena, la relación del pueblo Mbya

y el poder político, así como las resonancias imaginarias de las representaciones ficcionales contemporáneas sobre el mundo indígena-. En tales focalizaciones quedan implicadas cuestiones no sólo ideológico-políticas significativas sino también delicadas posiciones éticas entre los mundos indígena/no indígena.

En primera instancia, el despliegue del análisis abordará distintas secuencias noticiosas en el registro periodístico vinculado a los avatares de salud de un anciano, primero, y de un niño, después, ambos integrantes del pueblo Mbya. La secuencia del registro periodístico de ambas noticias, de distinta envergadura, de resonancias y cruces discursivos también disímiles, será considerada en secciones subtituladas sucesivas para marcar distintas inflexiones de la trama discursiva en cuestión.

Las configuraciones identitarias mbya: un modelo para armar

A principios de enero de 2008, tuvo lugar en la ciudad de Puerto Piray un acto político en el que se inauguró un hospital y que contó con la presencia del ministro de Derechos Humanos y del director de Asuntos Guaraníes de la provincia, entre otros integrantes del Poder Ejecutivo. El acto en sí, similar a otros tantos, no tendría ningún interés si no fuera porque en el desarrollo del mismo se homenajeó a un anciano mbya de 107 años con la entrega de una silla de ruedas y su primer documento nacional. Esencialmente, el homenaje consistió en cumplir con un derecho inalienable del anciano y una obligación del Estado: su identidad como ciudadano y todos los derechos que se derivan de ésta. Sumado a esto, la donación de una silla de ruedas y la posibilidad de realizarse un chequeo médico. Teniendo en cuenta las declaraciones de ambos políticos, nos resulta interesante poner bajo la lupa teórica las distintas formas en que son interpelados los guaraníes en el artículo



periodístico *Entregaron silla de ruedas a cacique opiguá arandú de 107 años y le harán un chequeo general*, el cual apareció en el diario digital Misiones On Line en enero de 2008.

Las dos configuraciones identitarias² exhibidas en este texto se establecen como tales a partir de un sentimiento de pertenencia bien definido. Esta constitución se manifiesta, por una parte, en cómo se organiza la presentación de quienes representan a ambas configuraciones; para ello se toma como eje el poder, uno de los cinco aspectos propios de toda configuración³. En un orden jerárquico de mayor a menor, de un lado se nombra al anciano que, según el periodista, posee dos cargos: cacique (poder político) y opyguá (poder espiritual)⁴. El anciano “estuvo acompañado por su hija Marcelina (55), su yerno, su nieta Isabel (25) y su bisnieta (2)” (Misiones On Line, 2008), una descendencia numerosa que habitualmente sostiene los liderazgos⁵. Por el lado de la configuración no indígena, se señala que “Por parte del gobierno provincial, estuvo el ministro de Derechos Humanos Edmundo Soria Vieta y el director de Asuntos Guaraníes Arnulfo Verón” (Misiones On Line, 2008). En este caso, el poder aludido es el político. Esta aparente simetría entre ambas configuraciones solapa toda conflictividad hacia el interior de cada una y, en especial, en la relación entre ambas.

Al hablar de configuraciones identitarias, Grimson (2011) hace referencia a la caja de herramientas y, de modo particular, a las maneras de interpelación que cada configuración tiene de

sí misma y de otras configuraciones. Las formas de interpelación funcionan muchas veces al referirse a otras configuraciones como instrumento de rechazo, aceptación o reconocimiento; así como también espacio de disputa de sentidos, jerarquías y poderes. En este texto aparecen tres voces: la del periodista, quien a su vez reproduce textualmente la del ministro, y la del director de Asuntos Guaraníes. En cambio, usa el estilo indirecto cuando hace referencia a las declaraciones de la hija del anciano. Esto nos permite señalar que se valora la palabra ajena de manera distinta según cuál sea su configuración de procedencia. No se encuentran referidas de ningún modo las palabras del anciano quien es, en realidad, el verdadero protagonista del hecho.

Al no aparecer de modo directo la voz de ningún integrante de la configuración indígena, sólo contamos con las formas de interpelación que el periodista y los personajes citados realizan hacia la propia configuración. Al comienzo de la nota, el periodista habla de “los *yurua*, como ellos reconocen a los blancos” (Misiones On Line, 2008), el uso del término *mbya* puede decirnos que sabe de lo que está hablando, pero lo realmente significativo es el uso de la palabra blanco para identificar a su propia configuración, término que también se repite en una de las citas del ministro al hablar de la “medicina blanca”. Si nos posicionamos en imaginarios tanto religiosos como tradicionales, la blanquitud conlleva el sentido de lo legal, lo valioso, lo deseable en nuestra sociedad⁶, y si emprendemos un sintético recorrido histórico de lo blanco, se nos presenta un abanico de sentidos relacionados entre sí: pureza, virginidad, lo que está libre de pecado, el pensamiento lógico y científico, asociado a la idea de luz y, por lo tanto, de orden y de racionalidad. En todos los casos, es un valor deseable y deseado. Lo negro, lo oscuro –por contraste, referido indirectamente a lo indígena– se asocia al caos, lo temible o peligroso, lo ilegal, el pecado, lo irracional. El pensamiento mágico. En el caso de las palabras del ministro, hablar de medicina blanca con todo este equipaje de sentidos se opone a la “medicina de los pueblos origina-

2 Se utilizarán las denominaciones de configuración indígena y no indígena sólo a los efectos prácticos del análisis, de ninguna manera implica una visión homogeneizadora de cada una.

3 Toda configuración está constituida por cinco aspectos señala Grimson: la heterogeneidad que produce complejidad, el poder, la historicidad, la desigualdad y la conflictividad. (Grimson, 2011:189)

4 Estos roles habitualmente no suelen recaer sobre la misma persona

5 Más adelante, se aclara en la nota “Marcelina contó que don Ángel tiene vivos dos hijos varones y una hija, y cuenta hasta el momento con 18 nietos y 11 bisnietos; y la mayor de sus bisnietas ya le dio 4 tataranietos” (Misiones On Line, 2008).

6 Pensemos en expresiones de uso tan generalizado como “trabajo en blanco”, por ejemplo.



rios”, una medicina no blanca y, por lo tanto, con un cúmulo de sentidos opuestos.⁷

Si bien el discurso periodístico tiene como uno de sus rasgos de estilo el abundante uso de la sinonimia para evitar redundancias y repeticiones, la elección de estos sinónimos que interpelan a la configuración indígena no es inocente. En el título menciona que “Entregaron silla de ruedas a cacique “opiguá arandú” de 107 años y le harán un chequeo general”. Nombra sus dos funciones: cacique y *opigua* o chamán, pero además como justificando la donación agrega que es un *arandú* u hombre sabio que además tiene 107 años. A partir de nuestro conocimiento de la cultura guaraní y de su forma de vida en las comunidades, podemos decir que no se trata de un guaraní cualquiera, no sólo por sus roles de poder dentro de la aldea sino además por su longevidad que lo volvió sabio. Para decirlo en otras palabras, una donación excepcional para un guaraní fuera de lo común. Refuerza esta idea de excepcionalidad al llamarlo “el cacique más longevo de Misiones” y “el centenario indígena” (Misiones On Line, 2008). Si bien es cierto que una persona que ha traspasado la franja de los cien años siempre es noticia⁸.

Al referirse a cómo está constituida su familia, la recepción del DNI y otros datos de su vida, lo llama Don Ángel. Esta forma de interpelación más familiar y más íntima, si se quiere, se asocia a su cotidianeidad. Ya no es el sabio centenario, una figura casi mítica, sino un abuelo de carne y hueso. Cabe señalar que el periodista usa esta forma de interpelación luego de citar las palabras del director de Asuntos Guaraníes que también lo nombra así, como si éste lo habilitara a este modo de tratamiento. En el párrafo final lo llama “Don Ángel, el guía espiritual guaraní”; esta perífrasis que le suma al nombre no es gratuita. Hace hincapié en que, en su liderazgo espiritual y en su cali-

dad de sabio, ha aceptado la medicina no indígena o científica.

Las otras dos voces que también intervienen e interpelan al anciano son las de los funcionarios gubernamentales. En una frase muy ambigua⁹ en la que no queda clara la diferencia entre asistencialismo y solidaridad, el director de Asuntos Guaraníes hace alusión a que puede moverse por sus propios medios, es decir, pareciera no necesitar una silla de ruedas pero a pesar de ello la recibe. No es el cacique, ni el *opiguá* ni un *arandú* sino simplemente un anciano como cualquier otro, por eso lo llama “Don Ángel”, como dejando entrever que este acto no es excepcional sino que pretende aparecer como un acto corriente y habitual y que una relación de cercanía lo une a este indígena como, indirectamente, al resto de los guaraníes.

El ministro, en cambio, afirma en una primera cita que

Acabamos de presenciar la entrega de una silla de ruedas para el aborígen Ángel Vera, el anciano de 107 años que acabamos de integrar también con la entrega de su DNI en Piray. Por decisión del Ministerio de Derechos Humanos, a través de la dirección provincial de Asuntos Guaraníes vengo llevando a cabo estas acciones de integración de la cultura de nuestros hermanos aborígenes en todo lo que nosotros podamos ayudarlos en este, yo diría, símbolo de equidad, para que ellos sean iguales que nosotros, en los pequeños o grandes beneficios que la sociedad misionera pueda producir. (Misiones On Line, 2008)

En este párrafo, en su forma de interpelación al anciano, se hace alusión a su origen “aborígen”, da su nombre y apellido y la condición que habilita la donación “anciano de 107 años” sin hacer mención a sus funciones de poder político ni espiritual porque él habla desde su propio poder político: “Por decisión del Ministerio de Derechos Humanos (...) vengo llevando a cabo estas acciones de integración” (Misiones On Line, 2008). Una integración que supone al otro despojado de

7 Esta contradicción entre medicina blanca y medicina mbya será profundizada al referirnos al Caso Julián.

8 Una noticia “de color” suele decirse en los medios, ya que su interés radica en lo curioso del hecho o lo excepcional. En este caso, podríamos preguntarnos si esta excepcionalidad radica exclusivamente en la cifra de su edad o en el hecho de haberla alcanzado sin recurrir a la medicina científica de la que se habla más adelante.

9 “Esto no es asistencialismo, estamos haciendo solidaridad. Don Ángel puede moverse por sus medios”. (Misiones on line; 2008)



aquello que pueda generar conflicto. En esta misma línea, entonces, se refiere al pueblo guaraní como “nuestros hermanos aborígenes”, interpelación que esconde diversos conflictos¹⁰.

En otra cita, el ministro señala que

... en este caso también quiero destacar la decisión de ellos, del consejo de caciques, que a través de la voluntad de este hombre sabio, ha decidido también ponerse en manos de la medicina blanca, porque nos ha pedido la posibilidad, después de tantos años cuidando su salud y curando sus enfermedades con la medicina de los pueblos originarios, hacerse un chequeo general con todos los adelantos tecnológicos de nuestra medicina para conocer su estado de salud y ver si puede corregir algo para seguir viviendo a la par de sus hermanos guaraníes. (Misiones On Line, 2008)

Aquí es un “hombre sabio” y esa sabiduría se sustenta con la decisión tomada, las de “hacerse un chequeo general con todos los adelantos tecnológicos de nuestra medicina”. Es en esta cita en que se plantea una oposición muy significativa en la relación entre ambas configuraciones: el concepto de salud y enfermedad. Una oposición donde polemizan la “medicina de los pueblos originarios”, presentada así como un colectivo cuyo común denominador es el pensa-

10 Decir de alguien que es nuestro hermano no es poca cosa, un conjunto de sentimientos entra en juego en este apelativo que lo convierte en todo un reconocimiento. En cambio, cuando se lo usa públicamente y en plural, los sentidos que entran en juego son otros. Generalmente se utiliza para referirse a los pueblos de los países vecinos. La relación fraternal así deviene en un deber ser. Y el término hermanos entabla una relación de sinonimia con la palabra extranjero, tan extranjeros que no forman parte de nosotros, los civilizados. Lo implícito aquí es que lo propio de los guaraníes es lo ajeno, lo extraño para los blancos. Asimismo, las relaciones fraternales nunca han sido transparentes ni inocentes. Peleas, celos, envidia, muerte real o simbólica marcan esta relación. Caín y Abel, Rómulo y Remo y toda una extensa saga de relatos tradicionales resuenan en la palabra hermanos que habitualmente se asocia con la expresión “se llevan como perro y gato”, como algo propio de este vínculo. Por otra parte, el apelativo hermanos es muy caro a la tradición cristiana e implica básicamente una relación de igualdad ante los ojos de Dios; sin embargo, este apelativo es excluyente, es necesario ser cristiano y pertenecer a la misma iglesia para ser merecedor de este tratamiento. Se enuncia la universalidad del término al afirmar que “todos somos hermanos” pero este universo tiene límites precisos.

miento mágico y la superstición, frente a la “medicina blanca”, cuyo rasgo esencial se pone en “todos los adelantos tecnológicos”, es decir, la ciencia.

Como señalábamos párrafos más arriba, el poder es una de las condiciones propias de cualquier configuración. En esta donación de una silla de ruedas, la entrega de su DNI y el chequeo que se le realizaría al anciano se establecen y se ponen de manifiesto relaciones de poder.

Foucault habla de un poder individualizante que se ejerce a través de técnicas diseñadas para dirigir a las personas permanentemente por medio de un poder centralizado y centralizador (Foucault, 1996: 18). Destaca como figura paradigmática la del pastor y su rebaño, señalando características que varían según la época y la cultura; esta figura del poder pastoral subyace a través de los siglos. En este punto, podemos preguntarnos si este poder provincial se asimila con la figura del pastor. La respuesta no es sencilla. Como el pastor, este poder del Estado se ejerce sobre los ciudadanos, su rebaño. El pastor, expresa Foucault, hace “prevalecer la unidad por encima del conflicto [...] Pero lo que el pastor reúne son individuos dispersos” (Foucault, 1996: 23). En nuestro caso, la diversidad reemplaza la dispersión; sin embargo, por encima de esa diversidad, lo que el poder del Estado mantiene es el conflicto, un conflicto sordo, casi invisible, pero que conserva abiertas las brechas entre las dos culturas, que sostiene el rol de indigente de los indígenas y que lleva a ver con buenos ojos, casi con satisfacción, hechos como los que se relatan en esta crónica periodística. En este punto, podemos relacionar este poder provincial con otra de las características de la función del pastor: garantizar la salvación del rebaño. Un *rebaño* que metafóricamente está a punto de caer por el precipicio por indiferencia del *pastor*, quien finalmente lo salva para colocarlo cerca del precipicio. El poder del Estado que actúa en salvatajes pretendidamente heroicos que sólo encierran un gesto populista cuya función es disfrazar una situación permanente para garantizar, precisamente, esa permanencia, no perder el control y mantener un estado de dependencia. En otras palabras, se atiende la salud de un anciano de 107 años pero nada se dice de la atención al resto. Si se presenta como algo noticiable que se le haga un chequeo, eso implica que es algo que está fuera del alcance para cualquier guaraní.



Entre la vida y la muerte: el caso Julián

Hacia mediados del 2005, alcanza rango noticable el hecho de que un niño mbyá guaraní sufría una cardiopatía muy grave y de que su familia, con el respaldo de su comunidad, había rechazado el tratamiento médico; razón por la cual el niño debió ser tratado y operado obligatoriamente por medio de una orden judicial. De esta manera, se instala en los medios de comunicación la polémica entre los derechos humanos, el derecho a la vida y los derechos de los pueblos originarios.

Una serie de factores combinados le dieron a estos acontecimientos la categoría de caso periodístico. Por un lado, el seguimiento que hizo la prensa provincial y nacional de todas las instancias de este proceso desde su internación en Buenos Aires hasta el regreso a su comunidad y, posteriormente, de su muerte. El hecho de haber puesto en evidencia un conflicto social no resuelto que polarizó la opinión pública, y el de que a pocas horas de su muerte falleciera también su hermanito por causas desconocidas, completan el cuadro de situación.

Ciencia y magia, culturas encontradas, derechos en conflicto, dilemas éticos, vida y muerte, certezas médicas y presagios oníricos. Una seductora complejidad que permitió la visibilidad parcial y efímera en la opinión pública de un pueblo habitualmente olvidado y postergado.

La representación social de la salud en la configuración no indígena

Según define la OMS “La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”¹¹.

¹¹ La cita procede del Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, que fue adoptada por

Más allá de esta definición aceptada por la comunidad científica, para el común de la gente la salud y la enfermedad son conceptos que se relacionan directamente con lo físico o lo corporal. Es habitual en nuestra cultura no indígena concebir el cuerpo como una máquina, es común escuchar expresiones como “no anda bien del hígado”, o, “le fallan los pulmones”, o, “su corazón dejó de funcionar”. Según esta representación social, la enfermedad es un fenómeno meramente orgánico que se cura con medicinas o remedios porque remedian, precisamente, la falla o el mal funcionamiento. El médico diagnostica a partir de síntomas –la mayoría físicos– que constituyen indicios medibles, comprobables y verificables. De acuerdo con su diagnóstico fundado en los síntomas, receta la medicina apropiada: sustancias químicas que intervienen para neutralizar la enfermedad.

Si bien mucho se habla de la continuidad entre lo físico y lo emocional y conceptos como lo psicósomático están instalados en el discurso social, para la gran mayoría la punta de esta espiral comienza en lo físico, lo concreto, lo experimentable. Allí se encuentran las causas primeras que determinan el estado de salud de una persona, enmarcadas en un paradigma positivista.

Simultáneamente con esta representación de salud-enfermedad legitimada convive, en las sombras, la pariente indeseable: la medicina tradicional o popular. Conjuros mágicos, rezos y plegarias, pócimas, payés, vencimientos y muchos otros procedimientos a cargo de la curandera o el curandero, médico, mano santa o payesero, quien recibió sus dones o poder sanador de otro curandero que generalmente se los cede en fechas especiales¹².

Magia, fe y yuyos son las bases de esta medicina cuyos diagnósticos se realizan en base a alguna técnica auxiliar (tirada de cartas, lectura de las líneas de la mano, etc.) o simplemente basados en la clarividen-

la Conferencia Sanitaria Internacional, celebrada en Nueva York del 19 de junio al 22 de julio de 1946, firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados (Official Records of the World Health Organization, N° 2, p. 100), y entró en vigor el 7 de abril de 1948. La definición no ha sido modificada desde 1948. Disponible en <http://www.who.int/suggestions/faq/es/>

¹² Viernes Santo o Nochebuena suelen ser las más comunes. También cuando el o la curandera saben que van a morir.



Universidad Nacional de Misiones

cia del curandero que, con ver, sabe lo que le pasa al paciente. Pronuncia la palabra sanadora que por lo general se vincula con rezos cristianos, con conjuros que tienen una alta ritualidad y con remedios caseiros. La enfermedad se asocia tanto con lo físico (empacho, rendidura, estómago caído, entre otras) como con lo espiritual o anímico (mal de ojos u ojeo, mal de amores, traiciones). La medicina tradicional mbya se asimila y se incluye dentro de la esfera de esta medicina popular.

Esta medicina tradicional se encuentra totalmente excluida de la comunidad científica, asociada con las clases bajas y sin instrucción y, por ello, calificadas o estigmatizadas como supersticiosas. Paradójicamente, integrantes de la mayoría de los grupos sociales que atraviesan todo el espectro de instrucción y poder económico consultan y consumen de esta medicina. En estos casos, cuanto mayor es el poder adquisitivo y/o el nivel de instrucción, estas prácticas se ocultan o se las enmascara con un barniz de exotismo exclusivo y, por lo tanto, excluyente.

Representación social de salud-enfermedad en la cultura mbya-guaraní

El concepto de salud para los mbya se basa en la armonía espiritual, que está constituida por la correspondencia entre el sujeto y la Naturaleza. Todo desequilibrio o alteración de esta relación se refleja en el cuerpo. Es decir que, al contrario de la medicina blanca legitimada, ésta tiene su comienzo en lo espiritual. El encargado o encargada de restaurar la salud es el o la *opyguá*, chaman o líder espiritual y máxima autoridad de la comunidad. El *opyguá* es el mediador entre los humanos y los dioses, capaz de escuchar sus mensajes en los sueños así como la revelación del futuro. Todo *opyguá* tiene su propio canto-plegaria que es el canto de toda la comunidad.

La palabra para esta cultura no es sólo un fenómeno lingüístico cultural que permite la comunicación entre las personas. Es un don de *Ñamandú*, dios

creador/padre primero y verdadero, que permite el diálogo con los dioses. La palabra divina habita en cada mbyá desde el momento de su concepción¹³. Por ello, la palabra es el instrumento fundamental del *opyguá* para curar. Ya sea para diagnosticar a partir de lo que los dioses le revelan en sus sueños, como para curar por medio de plegarias y ritos.

La enfermedad es siempre espiritual y repercute en el cuerpo, para sanarse hay que curar el espíritu, no el cuerpo. Un cuerpo con un espíritu enfermo manifestará una piedra, símbolo de su enfermedad. Los ritos y plegarias la harán desaparecer.

Fronteras entre paradigmas

Cada uno de estos paradigmas: científico-racional-positivista y mágico-religioso-tradicional aparentan tener su propio sitio en la sociedad, delimitados y separados. Sin embargo, sabemos que todo orden tiende a un estado de entropía. Esta delimitación de espacios propicia la zona de frontera, la cual separa/une semiosferas y alteridades, oficiando el rol de filtro y traducción y favoreciendo el intercambio y la mixtura.

En relación con lo expuesto, plantearemos tres fronteras que aparecen y son fácilmente observables en todas las comunidades: el hospital y la salita en la relación medicina no indígena-medicina mbya; y la medicina alternativa en la relación medicina científica y medicina tradicional.

Con respecto a la relación medicina no indígena/mbyá, las dos fronteras se ubican una en cada semiosfera (Lotman, 1996). En la configuración no indígena, la frontera la constituye el hospital. Enfermos y parturientas asisten regularmente a esta entidad. ¿Significa esto una renuncia a su propia medicina o un reconocimiento de la eficacia de la medicina blanca? La respuesta es compleja. En el caso de las parturientas, el motivo fundamental es la obtención del DNI, elemento indispensable para recibir subsidios o salarios familiares. Si el parto se efectuara en la comunidad,

¹³ Es engendradora de vida y es sagrada por su carácter divino.



Universidad Nacional de Misiones

el trámite sería mucho más engorroso y lo más probable es que terminaran renunciando a dicha documentación.¹⁴

Con respecto a los otros enfermos, la mayoría acude cuando se trata de dolencias ajenas a su cultura. Gripe, neumonía, tuberculosis son enfermedades propias de nuestra sociedad que devastan a sus organismos sin el equipaje genético necesario para enfrentarlas. Cada invierno han sido múltiples los casos de niños que mueren por gripe. Si bien en los últimos años y debido a inviernos más benignos esta situación ha disminuido notablemente, no deja de ser una situación de riesgo latente que se incrementa cuanto mayor es la distancia que separa a la comunidad del hospital. Esto sumado a la desnutrición originada por la pobreza extrema¹⁵ y la desaparición de la selva de donde sacaban su alimento (frutos, miel, caza o pesca) y su medicina explican su presencia en el hospital. Los casos de desnutrición y muerte forman parte de la estadística general, provocando su invisibilidad.

Otra frontera la constituye la salita de la comunidad, lugar donde interactúan médicos del hospital y agentes sanitarios indígenas. El agente sanitario indígena ha recibido una capacitación sobre primeros auxilios para las emergencias médicas y asiste oficiando como traductor del médico del hospital. Así planteado parecería constituir un espacio intercultural; sin embargo, las visitas del médico o de la enfermera son irregulares, a veces con largos períodos de ausencia y sin continuidad con la misma persona. Por otra parte, la mayoría de las salitas cuentan con una infraestructura precaria, sin agua corriente y generalmente sin insumos o medicación básica para atender los casos de urgencia. Esta situación revela lo endeble e ineficaz de las políticas sanitarias en Misiones que el caso Julián puso en evidencia pero que, sin

embargo, pasó desapercibida para la mayoría de los medios.

Julián en medio de los medios

Debido a la complejidad del tema, hemos diferenciado tres momentos en el caso de Julián: las alternativas previas a su operación, el alta y regreso a su comunidad y su muerte. Nuestro corpus está constituido por artículos periodísticos de *Clarín*, *La Nación* y *Página 12*, eligiendo en cada caso aquellos textos que ofrecían mayor posibilidades para el análisis. También como medio local, optamos por *Línea Capital*, un periódico que representaba una alternativa periodística a los diarios tradicionales misioneros: *El Territorio y Primera Edición*.

La operación

La operación de Julián fue el resultado del forcejeo entre la voluntad de los padres de no operar, respaldada por su comunidad y sus líderes, y la decisión de la justicia y los médicos de llevar la operación a cabo.

El diario *Página 12* titulaba el hecho como “Un dilema para la medicina blanca”, marcando la propiedad de la controversia y, por lo tanto, posicionando a la medicina blanca en el lugar del juez de los hechos o por lo menos con el derecho unilateral a decidir. La nota presenta en su inicio la oposición entre ambas medicinas: el sueño del *opygua* y el diagnóstico científico. Este enfrentamiento, que representa en realidad una puja entre ambas configuraciones por legitimar su visión de mundo, va a atravesar todo el corpus de este caso. Los padres aparecen en escena con un rasgo que caracterizará la incomunicación de todo el proceso: no saben hablar español. Es decir “no entienden”, “no están civilizados”. Esta caracterización implícita se refuerza con el planteo del rechazo del tratamiento que se expone a continuación. Toda la nota se entreteje en torno a oposiciones que sus-

14 De hecho, durante la época en que tuvo lugar la enfermedad de Julián en la mayoría de las comunidades mbya de Misiones había aproximadamente un 80 o 70% de indocumentados. Actualmente estos porcentajes han disminuido notablemente.

15 Pensemos que en la mayoría de las comunidades sólo un 2 ó 3 % de la población tiene trabajo genuino. La mayoría se rebusca con la venta de artesanías o changas donde se los suele explotar.



tentan esta construcción: el comité de bioética y el consejo de ancianos, la metrópolis y la dificultad del cacique para cruzar la calle, la “pétrea Buenos Aires” y una visión idílica de las aldeas aborígenes que viven de la caza y de la pesca y son asiduamente visitadas por trabajadores sociales cuando en realidad, según nuestra propia experiencia de trabajo en las comunidades, viven en la miseria, sin animales para cazar o pescar porque la selva ha sido casi devastada y carecen de políticas de salud sostenidas y efectivas. La imagen presentada es de un manual escolar, basada en un estereotipo que no hace más que enmascarar el verdadero problema. Este relato en particular, porta un espesor temporal y semántico que lo hace especialmente eficiente en la memoria colectiva. Espesor sostenido por los escritores prestigiados de siglos pasados, la pictografía, los textos escolares e incluso la industria cultural¹⁶.

Los protagonistas de este sistema de oposiciones son dos: el doctor Cánepa, director del hospital de niños, para quien la ciencia y su aplicación representan “mi creencia”, y el cacique y *opygua* definido como curandero con todo lo que este apelativo implica según se indicó más arriba.

En la nota de *La Nación* “La medicina blanca le salvó la vida a un chico guaraní”, tanto el título como la bajada de la nota puntualizan la autoridad y el poder de la medicina blanca y, por lo tanto, de su cultura. Según asegura el diario, la operación no fue por la fuerza pero medió la orden de una jueza. Los padres, que no saben hablar español, fueron convencidos sin aclarar en qué condiciones y se encomiendan a *Tupá* y a los médicos, comentario que coloca a ambos términos en una situación de igualdad: los dos pueden salvar la vida de Julián y ambos se conciben como dioses en cuanto tienen poder sobre la vida y la muerte.

Para *La Nación* también se trata de dos mundos opuestos, pero a diferencia de *Página 12* presenta a dos figuras que ofician de puente o frontera entre ellos: el cacique, que “usa celular” y opera de traductor, y el agente sanitario, que vincula ambas medicinas. De esta manera, la oposición

entre ambas medicinas se atenúa. El sueño de la existencia de piedras en el corazón de Julián fue corroborado por el diagnóstico de tumores. El rechazo de los padres a la operación se basa en el alto riesgo que implica, es decir hay un fundamento razonable para nuestra cultura. Sin embargo, la relación entre ambas culturas que se representa en el artículo se basa en la subordinación de una hacia otra que se muestra condescendiente o paternalista.

Alta y regreso a casa

En el grupo de notas referidas a su alta y regreso es interesante considerar las palabras del médico del hospital de El Soberbio¹⁷ que estuvo a cargo del cuidado de Julián en esta última etapa. Con tono admonitor, advierte “que este caso sirva de precedente” o para decirlo con otras palabras, que los indígenas aprendan la lección. Todo precedente constituye un antecedente o una prueba de que algo es posible. En este caso, recuperarse de una cardiopatía sólo es posible con la medicina científica, la misma que los padres del niño rechazaron. La vida, entonces, se plantea como premio a la docilidad.

Por otra parte, es importante señalar que la voz de los indígenas hasta ahora ha aparecido en forma fragmentada, ilustrando lo que el periodista en cada caso ha ido informando; sin embargo, cuando se trata de expresar agradecimiento a los médicos, se extiende el espacio destinado a sus palabras.

En otro artículo publicado en el diario *Clarín*¹⁸, se hace una síntesis de todo el proceso en el cual se resalta la “férrea oposición” de sus padres a la operación y a la medicina “ortodoxa”, adjetivos que en cada caso conllevan todo un juicio de valor. Después de la operación aparece la imagen de Julián andando en triciclo por el hospital como cualquier niño. Esta imagen contrasta con la afir-

¹⁶ Pensemos, por ejemplo, en la historieta Paturuzú y en el personaje de Catriel en la telenovela argentina “Más allá del horizonte”.

¹⁷ “Ayer Julián fue trasladado al hospital de El Soberbio” artículo publicado en Línea Capital con fecha 20 de mayo de 2005.

¹⁸ “Dieron de alta al nene guaraní operado del corazón”, publicado en Clarín con fecha 24 de octubre de 2005.



mación de que, por la gravedad con que Julián llegó al hospital, era “un misterio que llegara vivo”, y opera de tal manera que, entre el antes y el ahora, eleva a categoría casi de milagro su recuperación.

Otra cuestión digna de señalar es la imagen estereotipada que vuelve a aparecer: los indígenas regalando artesanías a los médicos a cambio de haberle salvado la vida a Julián. Escena que nos remite a las crónicas y cuadros de la conquista en los que los indígenas agasajaban con regalos y tesoros al europeo al que creían enviado de los dioses, quien a cambio les entregaba espejos y cascabeles. Esta imagen presentada por la prensa constituye una inversión de la escena de las crónicas y pone en evidencia la inferioridad y el atraso con que se concibe a los pueblos originarios.

La muerte de Julián y su hermanito

De todas las noticias publicadas por la muerte de los hermanitos, seleccionamos la redactada por *Línea Capital*, ya que en dicho artículo se escucha la voz del pueblo Mbya no en fragmentos descontextualizados ni en agradecimientos, sino reclamando y respondiendo a lo que la sociedad no indígena sostuvo a lo largo de este proceso y, al mismo tiempo, visibilizando la situación de extrema pobreza y de abandono por parte del Estado: “Lo que le pasó a nuestros hijos que sirva para que escuchen lo que decimos”, declaraba el cacique respondiendo implícitamente a las palabras del médico de El Soberbio. “Siempre que se enferma un chico, los médicos dicen que la culpa es nuestra. Yo lo viví en carne propia” (*Línea Capital*, 2006), seguía sosteniendo el cacique, afirmando que ellos sí llaman a la ambulancia en casos graves, pero la medicina blanca, la misma que obligó a Julián a operarse y que atendió a su hermanito desde que nació, acude al llamado cuando es demasiado tarde, sin hacerse cargo de sus responsabilidades. Lo sucedido con el hermanito de Julián no es un hecho aislado, el mismo cacique pasó por una experiencia similar.

Por otra parte, es significativa la foto que se menciona en el artículo periodístico de los dos do-

cumentos de los niños junto a la bandera argentina y el deseo de que se recuerde que ellos también eran argentinos. Esto manifiesta una identidad nacional no reconocida o incompleta por no ajustarse al modelo legitimado y deseado. En un país concebido desde el discurso oficial con una nación blanca, europea, letrada, la irrupción de los mbya como protagonistas de un hecho conflictivo pone en evidencia lo frágil del control y el orden social que la ilusión de homogeneidad construye. Una representación de país en la que los pueblos originarios, así como otras configuraciones, parecen no tener cabida ya que no responden al modelo legitimado y, por lo tanto, quedan excluidos de la sociedad y sus privilegios, del espacio (a medida que se los despoja de su tierra) y de la temporalidad, ya que se impone una representación idealizada del indígena de siglos pasados, lo que acentúa esa exclusión en un tiempo lejano y ajeno, y permite su manipulación. De esta manera se logra su invisibilidad: están allí, cerca de los centros urbanos o deambulando con sus artesanías por las calles del centro, pero quienes vivimos en las ciudades muchas veces los vemos sin mirar, excepto que nos interpiden y nos pongan en la incómoda situación de prestarles momentáneamente atención.

Este caso periodístico presenta a las dos configuraciones identitarias enfrentadas en la resolución de un dilema existencial: la vida o la muerte. Amalgamadas con este conflicto se contraponen las diversas formas de entender los derechos humanos: si se respetaba la decisión de los padres y la comunidad y no se lo operaba, el niño podría morir; si se intervenía y se obligaba legalmente, como se hizo, a que se realizara la cirugía, era un atropello a su cultura y costumbres. Las polémicas y los debates que se suscitaban no hicieron más que poner en evidencia, básicamente, dos hechos. El primero, la heterogeneidad de la configuración no indígena conformada por diferentes sub-configuraciones que analizaron y cuestionaron los hechos de manera no hegemónica y que revelaron la fragilidad de la homogeneidad. El segundo hecho es que las distintas maneras de entender la salud y la enfermedad de ambas configuraciones cuyas medicinas nunca dialogaron fueron semiosferas de fronteras cuyos filtros permitían el paso de lo



Universidad Nacional de Misiones

mínimo indispensable. Cuando estallan las fronteras y la semiosfera no indígena tiene en su centro a Julián, su familia y miembros de su aldea no saben cómo actuar. Interviene el Comité de Bioética del hospital, que respalda institucionalmente la operación. El doctor Cánepa afirmó cuando Julián volvía a su aldea: “Es lo más importante que viví en 44 años de médico: lograr haber formado un puente con una medicina histórica y milenaria de conceptos y protección para ellos, con una medicina de alta complejidad y moderna permitiendo un nuevo diálogo” (Página 12, 2005). Sin embargo, después de las muertes de Julián y su hermanito, ese diálogo, por el momento, parece haber quedado trunco.

En este trabajo nos proponemos contrastar el discurso periodístico, entendido como ese discurso social que construye los acontecimientos sociales presentados como reales, con el discurso ficcional para entender cómo los distintos imaginarios cobran vida en los mundos posibles representados.

Por lo tanto, luego de indagar el trabajo de verosimilitud semiótica construida por el discurso periodístico acerca de los acontecimientos vividos por los protagonistas del pueblo Mbya, de notar la profusa traducción e interpretación hasta el límite del silencio, proponemos considerar otra región imaginaria de la semiosfera del mundo no indígena, en la cual el discurso ficcional representa y hace cobrar vida a esos otros mundos posibles indígenas. En dos apartados consecutivos, analizaremos primero una novela local, para mostrar luego los lazos intertextuales que la vinculan con otra producción novelesca argentina, ambas emparentadas por la tópica de “lo indígena”.

El jardín de las delicias: una versión ficcional del mundo guaraní

La novela *Sumido en verde temblor* de Nicolás Capaccio nos introduce en el universo de lo ficcional, de los mundo posibles. La novela narrada

en primera persona por su protagonista cuenta la historia de un sobreviviente de una expedición en épocas de la conquista, quien fue testigo de un ritual de antropofagia. Pensando que tendría un destino similar, para sobrevivir se niega a comer. Sin embargo, sucumbe a satisfacer tanto su apetito de comida como sexual. Narra su vida en la aldea donde se dedica a enseñar a los nativos el arte de sazónar los alimentos para neutralizar su afición por la carne humana, al mismo tiempo que desarrolla una intensa vida sexual con diversas mujeres. Pasados los años, se encuentra con todos sus apetitos satisfechos y con un cuerpo que en su tamaño y pesadez da cuenta de sus excesos. Finalmente, un nuevo prisionero va a ser inmolado en el ritual antropófago y viendo su extrema delgadez decide ocupar su lugar.

El terreno de la ficción requiere de una condición esencial: su verosimilitud. La historia tiene un antecedente histórico citado por el autor en un epígrafe que funciona como una suerte de explicación, muy escueta por cierto, sobre la identidad del protagonista. Este antecedente hace referencia a la expedición de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca de 1542, en la que el conquistador se topa con las Cataratas del Iguazú. Al cruzar el río Paraná una de las canoas da una vuelta de campana y uno de sus tripulantes desaparece, significativamente devorado por las aguas. También resuenan, indirectamente, los sucesos de la expedición de Solís, quien al encontrarse con el actual Río de la Plata desembarca con un grupo de 8 tripulantes, pero son atacados y siete de ellos terminan devorados por los indígenas. “El único que se salvó fue el más joven de la expedición, un tal Francisco del Puerto, al que los charrúas le perdonaron la vida y lo llevaron a vivir con ellos por más de diez años” (Pigna, 2017). La mayoría de los historiadores sostiene que se trataba de indios charrúas, aunque algunos afirman que fueron guaraníes. Esta referencia, a su vez, permite establecer la intertextualidad con el cuento “El grumete”, de María Esther de Miguel, que retoma la figura de Francisco del Puerto, así como también con la novela *El entonado*, de Juan José Saer. Esta cadena que se constituye con estos antecedentes históricos y la intertextualidad citada es un elemento clave para el entramado de



Universidad Nacional de Misiones

la verosimilitud, ya que permite la iconización de un estereotipo que se reitera: la del sobreviviente desaparecido que convive con los indígenas y se transforma en uno de ellos. Por otra parte, no se menciona el nombre ni el protagonista de la novela así como tampoco el del tripulante desaparecido en las crónicas de Alvar Núñez, esto posibilita fortalecer aún más esta iconización.

Otro elemento que contribuye al entramado de la verosimilitud es la organización del espacio y el tiempo. La acción transcurre en plena selva, un entorno presentado al comienzo lleno de indicios de lo que sería su vida allí. Una naturaleza que anuncia y acompaña los dos atributos que rigen la vida del protagonista: lo penetrable y lo comestible. Flores y colibríes. Y también permite vislumbrar su destino final

... los colibríes llegan salidos de la nada (...). Quedan suspendidos delante de la ojiva que se estremece, incitándolos, hasta que decididos, en una corta embestida hunden su estilete en la abertura carnosa (...). Los pájaros desaparecen por completo dentro de esas bocas, arrastrado el pico, el pequeño cuerpo y aún la cola. Las flores tiemblan al ser penetradas y nunca veo que los colibríes vuelvan a salir. (Capaccio, 1998: 11)

Se instaura un tiempo fuera del tiempo, un tiempo mítico “separado del pasado y sin saber qué puede depararme el día siguiente, vivo como un ser que no recuerda si tuvo otra vida” para decir más adelante que “Así es como estiro mis días en un sueño, en un presente eterno” (Ibidem: 55). Se trata de un cronotopo como una esfera fuera del tiempo y el espacio, que lo ha devorado y del cual no puede escapar.

La novela se desarrolla en base a dos pulsiones: el hambre y el sexo; así como en base a dos pecados capitales, si adoptamos la perspectiva religiosa: la gula y la lujuria. El hambre aparece asociada a un miedo atávico: el de ser devorado, “debí soportar la más cruel de las angustias que puede padecer un hombre: el terror de ser devorado” (Ibidem: 12). De la misma manera en que un indígena que había sido tomado prisionero, trozado y cocinado para comerlo, piensa que éste

será su destino y para evitarlo decide no comer. El hambre se convierte paradójicamente en un mecanismo de sobrevivencia. Un hambre tan tremenda que “llegué al extremo de roer, de noche, las cortezas de los palos de la choza para calmar el hambre que me atormentaba” (Ibidem: 13). Y ya cuando la muerte era su destino, porque “me debatía entre morir devorado si comía, o de hambre si no lo hacía” (Ibidem: 14), ingresa una joven indígena con una sopa de pescado. A pesar de su resistencia, termina cediendo como condición para que satisfaga su deseo sexual, despertado intencionalmente por la joven. “Conforme accedía a tragar algún bocado el movimiento proseguía, delicioso, pero en cuanto me negaba a comer se detenía” (Ibidem: 15). A partir de esta escena evocada desde su presente de enunciación, el protagonista ingresa en el mundo indígena saciando sus apetitos. Y lo que al comienzo parecía ser un lugar infernal deviene en una suerte de paraíso para los sentidos. Tanto el gusto, “aquella carne sabrosísima de pescado desmenuzado” (Ibidem: 15), como el tacto, “carnes de madera, duras como las de un animal de estos bosques, con una firmeza que ya presentía en los dedos antes de tocarla” (Ibidem: 15), y el olfato, “Si tuviese que decir...a qué huele esta tierra diría que a humo de maderas, así como si por el olor tuviese que decir qué me recuerda España, respondería que a fritura.” (Ibidem: 31), están presentes a lo largo de la novela creando un mundo de placeres, “inmerso en esta maraña impenetrable, sin tener referencias seguras del sitio en que me encuentro, observo, degusto, escucho, huelo y toco cuanto está a mi alcance.” (Ibidem: 34)

Madera quemada y frito, ambos olores identificados con lo sexual. Esta actividad se relata por medio de diferentes analogías: como un remedo de canibalismo sublimado, “las pieles del camastro parecen exhalar, al contacto con nuestro calor, un hálito de ferocidad (...) siento la gozosa desesperación de hallarme atrapado entre el espíritu de las pieles por debajo y el revuelo de pelo, de dientes y de uñas que cae sobre mí” (Ibidem: 16). La mujer, doña Meñique, representada como un animal salvaje “su crispación de fiera”, “sus manos como las de un gato” (Ibidem: 17). El acto sexual,



también como un viaje peligroso: “voy sintiendo en ese viaje que lo que introdujera como daga se transforma en proa. Una proa dispuesta a hendir las aguas en la noche oscura”, “Desembarco allí, en tanto se mezclan sus jadeos y sus jugos con los míos. No sé dónde estoy, pero me parece escuchar sobre nuestras cabezas un revoloteo de gaviotas, como cuando se llega felizmente a puerto” (Cappaccio, 1998: 17).

La aldea como semiosfera es descripta como un mundo ideal en palabras del protagonista, “No hay acá riñas de posada, ni celos de esposa, ni maridos airados o amantes vengativos. Todo se comparte, tal vez porque no saben lo que es la riqueza ni sospechan que el oro existe” (Ibídem: 21). Una suerte de paraíso terrenal o jardín de las delicias, donde todos los apetitos son satisfechos. La organización del tiempo también contribuye a que la concepción sobre el espacio como paraíso sea verosímil, “Así es como estiro mis días en un sueño, en un presente eterno, a la espera de una oportunidad que es posible nunca llegar y que ya no estoy seguro de desear” (Ibídem: 55).

Esta semiosfera presenta sus fronteras cerradas. “Porque mi condición, pese a la convivencia con las mujeres de la aldea y a mi empeño en cocinar cada vez mejor, es la de cautivo. No puedo alejarme de ciertos lugares ni trasponer los límites impuestos por los jóvenes” (Ibídem: 21), una frontera que, a diferencia del prisionero del inicio, le ha permitido su ingreso y permanencia, a cambio de que sea uno de ellos. Filtro y traducción, diría Lotman. El mismo protagonista afirma, “observo los curiosos rostros de esta gente con la que convivo y a la que me voy asemejando” (Ibídem: 21). A su identidad de joven español, blanco y cristiano, en un proceso que el mismo protagonista va desgranando, se suma una nueva identidad impregnada de rasgos propios de la tribu, y a medida que este proceso se desarrolla se va alejando de la periferia hasta que hacia el final de la novela ocupa la centralidad. Asume su desnudez, “me llevó tiempo no atinar a cubrirme las vergüenzas, hasta que comprendí que nadie las vivía como tales” (Ibídem: 25), y los cambios se van sucediendo, “separado de los míos, cada vez menos español, sin llegar a ser indio” (Ibídem: 55), hasta que

... un poco en broma, un poco en serio me dibujé en la cara, con tizne, unos dibujos parecidos a los que había visto en algunos hombres. Nadie lo tomó como chanza ni se disgustó, de modo que una vez comidos volví a la choza a dormir largamente, sintiéndome un nativo por primera vez. (Ibídem: 66)

Es interesante también observar cómo la expresión “una vez comidos” se carga de significaciones, desplegando una red de sentidos que se vincula con los ritos de antropofagia del comienzo y del final. Expresiones como comer, devorar, dientes, colmillos, ferocidad, morder, fiera, que se van distribuyendo a lo largo de la novela, producen una isotopía del canibalismo. Sosteniendo esta isotopía, la idea de ser devorado atraviesa diversas instancias en la novela. El ser devorado por las aguas que plantea el epígrafe, luego por la selva enmarañada, por sus propios apetitos y, finalmente, por la misma aldea.

A medida que pasa el tiempo y se aleja de la periferia, va cambiando su aspecto y se encuentra “(...) ataviado con múltiples collares de semilla, tocado con una diadema de plumas negras, rojas, azules, dirijo los trabajos” (ibídem: 81). También las referencias a Alvar Núñez y sus compañeros desaparecen. Ya ha dejado de ser el cautivo del principio para ser uno más dentro de la tribu con un rol que él mismo ha sabido instaurar: cocinar y sazonar los alimentos. Función que le permite increpar al resto de la tribu cuando supone que cocinarán al cautivo, olvidando sus enseñanzas.

En el final de la novela establece su comunión total con la tribu

Ataviado con sus adornos entro en el ritmo de la danza mientras los labios de los hombres, viejas, los chiquillos y las Doñas que alcanzara mi mano, giran en derredor y me atraen con la insistencia ciega que son llamados los colibríes por la mañana (...) A la espera del golpe final, como si me corriera me inunda el supremo deleite de fundirme, para siempre con esta prodigiosa tierra. (Ibídem: 98)

Si consideramos a la aldea como una configuración cultural, la misma se nos presenta como un campo de posibilidades de diversas prácticas,



entre ellas la antropofagia. Al inicio de la novela, esta práctica –que es hegemónica para la tribu– resulta imposible y aterradora para el protagonista. Sin embargo, al final no sólo la acepta, sino que se ofrece como alimento. Lo que al comienzo le producía terror, termina por convertirse en el destino deseado. El sexo y la comida sin límites ni reglas son otras prácticas propias de esta configuración a las que el protagonista se entrega por completo. Desde una perspectiva religiosa, constituyen dos de los pecados capitales, pero en esta configuración donde lo religioso parece no tener lugar o, por lo menos, no ocuparse de estas prácticas, el protagonista se libera de culpas y se entrega a la satisfacción de sus apetitos. A través de las prácticas sexuales, conoce y comprende esta configuración. Por medio de la comida, encuentra un rol que le posibilita sentirse parte de la configuración. De esta manera, el sexo y la comida representan una trama simbólica común entre el protagonista y la aldea. Asimismo, se establece un intercambio entre ambas partes. El protagonista comienza a adoptar rasgos identitarios de los indígenas así como la aldea adopta la forma de cocinar del protagonista. Este intercambio se explica por la necesidad que tiene toda configuración cultural de una homogenización que le permita constituirse como una totalidad por encima de las diferencias.

Resulta interesante considerar las formas de interpelación que usa el protagonista para referirse a los miembros de la aldea. Para nombrar a los hombres o habitantes en general, habla de “los indios” o “la gente de esta tierra” o “esta gente”, estableciendo la diferencia con su propia configuración. Esta forma de interpelación hace referencia a un colectivo de apariencia homogénea para el protagonista. En cambio, la heterogeneidad es otorgada a las mujeres de la aldea. Estas mujeres tienen un lugar central en la novela y se refiere a ellas como “doñas”. Este tratamiento implicaba respeto y estaba reservado para personas de elevado rango social. Uno podría suponer que este trato es irónico, pero a medida que se avanza en el relato percibimos la carga de admiración y respeto del protagonista por estas mujeres. Le otorga a cada una el nombre de los dedos de la mano en

correspondencia con sus características físicas y sus habilidades. Cada una de ellas acompaña en las distintas etapas del proceso en que el protagonista deja de ser el cautivo del principio para fundirse con la aldea en la ofrenda final.

Finalmente, podríamos señalar que toda la novela presenta el mundo guaraní como un mundo idílico y feroz, encapsulado en la selva, más allá de las aguas, en un tiempo mítico del cual el protagonista no puede ni quiere salir.

El caleidoscopio de la intertextualidad

Párrafos más arriba mencionábamos la relación de intertextualidad que se establece entre esta novela y *El Entenado* de Juan José Saer; ambas tienen varios aspectos en común además de tratarse de personajes y situaciones similares como ya señalamos. Los dos protagonistas relatan sendas historias que abordan los mismos temas: el cautiverio en una aldea indígena impregnada por el hambre y el sexo. Pero mientras que en el texto de Capaccio su protagonista está en el centro de la escena y es él mismo quien experimenta el terror de ser devorado y el placer del sexo y la comida, el protagonista de la novela de Saer se posiciona como un observador. Ambos están en calidad de prisioneros, aislados del mundo, dados los dos por muertos por sus respectivas expediciones y sin esperanzas de ser rescatados en un entorno selvático que los encierra. Mientras uno se entrega físicamente para ser devorado con el propósito de fusionarse con la aldea, perdiendo su identidad como individuo para formar parte de la colectividad, el protagonista de Saer lo hace espiritualmente. Olvida su lengua materna que debe recordar luego de regresar a Europa; comprende la “forma de ser y estar en el mundo”¹⁹ de los indígenas, sus miedos existenciales y la razón de su antropofagia. Su regreso al mundo europeo está cargado de la angustia de no ser comprendido, de sentirse espiritualmente solo y de comprobar que

19 Mircea Eliade usa esta expresión al referirse a la cosmovisión mítica.



en realidad nadie estaba dispuesto a escuchar la verdad de su relato, eligiendo una versión fantástica de los hechos. Por eso, en su vejez, decide escribir sus memorias. El protagonista supone que los años ya transcurridos y la cercanía de la muerte legitimarán su relato. Sus memorias destilan la nostalgia de una tierra y un pueblo de los cuales se separó repentinamente y que son irrecuperables. El título de la novela lo atraviesa existencialmente. Un entenado es un hijastro, alguien a quien se debe aceptar por añadidura. Es inevitable la asociación con el dicho “hay hijos y entenados”, aludiendo a que el hijastro tiene siempre menos derechos y privilegios que el hijo, y queda excluido de alguna manera. Su origen, de dónde viene, es incierto o ajeno y se lo concibe como un intruso, cuando recién regresa con los suyos, como algo demoníaco. El protagonista de la novela de Saer fue un entenado para la tribu con la cual convivió a pesar de los años transcurridos y lo siguió siendo para los suyos cuando regresó. En ambos casos su origen es extraño, poco confiable. Cada configuración no pudo dejar de ver en él a la parte de su identidad ajena a la propia. El entenado es el mestizo, aquel cuya pertenencia es difícil de precisar, el que desordena el orden establecido y lo pone en crisis. El aprendizaje del idioma indígena, conocer sus costumbres y modos de vida y la adopción de estos hábitos como propios no son los únicos indicios de este mestizaje. El haber comprendido la concepción filosófica sobre la vida y el mundo que la tribu tenía conforma su mestizaje espiritual que desbarata la noción hegemónica del indígena como salvaje. El protagonista atraviesa en un sentido y en otro las fronteras de ambas semiosferas, la indígena y la no indígena, transfigurándose en cada pasaje.

A manera de cierre

En un país que supo concebirse por efecto de configuraciones tradicionales como una nación blanca, europea y letrada, la irrupción de los mbya en el discurso social, y especialmente en los medios como objeto de discurso muchas veces conflictivo, pone en evidencia lo frágil del control y el orden

social que la ilusión de homogeneidad construye. Una representación de país en la que los pueblos originarios, así como otros grupos sociales, no tienen cabida ya que no responden al modelo construido y, por lo tanto, se pretende excluirlos de la sociedad y sus privilegios, del espacio (a medida que se los despoja de su tierra) y de la temporalidad, imponiéndose generalmente una representación idealizada del indígena de siglos pasados, lo que acentúa esa exclusión en un tiempo lejano y ajeno, y permite su manipulación.

Cabe aclarar que el presente artículo constituye un segmento de un trabajo mayor en el que fueron abordados y analizados el discurso político, la fotografía, el humor gráfico, figuras históricas y el discurso crítico de quienes, tanto en forma particular como desde organizaciones del tercer sector, se posicionan en la defensa de los derechos indígenas.

Luego de haber analizado los diferentes textos del corpus seleccionado y en relación con el propósito planteado, podemos concluir que, siguiendo a Foucault (1980), los enunciados nunca están ocultos aunque a veces no resultan directamente legibles o decibles. “Cada época enuncia perfectamente lo más cínico de su política, como también lo más crudo de su sexualidad, hasta el extremo que la transgresión tiene poco mérito. Cada época dice todo lo que puede decir en función de sus condiciones de enunciado” (Deleuze, 1991:82). La cuestión no es sólo qué se dice, sino cómo se dice. Entre el qué y el cómo decir, este último es lo que legitima y convierte en decible aquello que es tema y objeto del enunciado. Es decir que, según las competencias de enunciatario y las estrategias discursivas que utilice, todo puede ser dicho. Del mismo modo, dependerá de las competencias del enunciatario y de las estrategias que tenga a disposición en su contexto de recepción para interpretar el discurso íntegramente.

En relación con el discurso periodístico, resulta contrastante el profuso desarrollo de las noticias y crónicas relacionadas a los miembros del pueblo Mbya como protagonistas de acciones sociales vinculadas con la salud; todos los cruces discursivos y la amplitud de cobertura concluyen, paradójicamente, en un profundo y extenso si-



Universidad Nacional de Misiones

lencio respecto del desgraciado desenlace. Así, la corta memoria pública que construye se hunde en el olvido.

En cambio, la distinta densidad semiótica del discurso ficcional o literario lo instala en las tramas memoriosas con otra disponibilidad de lectura. Ambas historias de cautiverio retrotraen la invención memoriosa a siglos pasados y ensayan distintas estrategias de sumersión semiótica en los universos indígenas en los que quedan atrapados, con diferente densidad mítica o histórica en cada relato.

Si consideramos los efectos que pudieran reconocerse de estas producciones discursivas no indígenas sobre el mundo indígena, habría que aceptar que estos procesos comunicativos, periodísticos o ficcionales, no son tan transparentes en la práctica; el discurso muchas veces traiciona al enunciador y le hace decir lo que no pensaba, así como el enunciatario, condicionado precisamente por su contexto y el estrato al que pertenece, muchas veces interpreta lo que el enunciador no pensó decir. Esas condiciones de enunciado dinamizan y complejizan las prácticas discursivas de cada estrato y varían históricamente. Y lejos de ser una ecuación fija –a tal contexto, tal interpretación– es una red enmarañada de factores que fluctúan constantemente.

Por lo tanto, la hegemonía del discurso social de nuestros tiempos, cuando se refiere a los mbya guaraní, opera de forma simulada, sutil. Aquello que se dice sin decir, lo implícito y lo presupuesto, se conjugan no sólo para controlar los discursos y distribuir la tarea discursiva, sino también para controlar el mundo, y en los discursos analizados, fundamentalmente, para controlar el mundo del otro. Rutiniza y neutraliza lo novedoso, lo contradiscursivo, mientras traviste la xenofobia y el etnocentrismo que serpentean, de una manera o de otra, en todos los discursos más allá de su posicionamiento ideológico.

Pareciera ser que, mientras no se haga evidente para cada uno de nosotros esta hegemonía subyacente y reconstruyamos un discurso atento, seguiremos, muchas veces, sujetos a ella.

Bibliografía

Bibliografía teórica

AGAMBEN, Giorgio (2006) *Che cos'è un dispositivo?* Milán, Nottetempo.

DELEUZE, Gilles (1991): "Topología: 'pensar de otro modo'". *Foucault*. México, Paidós.

FOUCAULT, Michel (1980): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.

----- (1996): *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba, Alción editora.

GRIMSON, Alejandro (2011): *Los límites de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI.

LOTMAN, Juri (1996): *La semiósfera*. Madrid, Cátedra.

PIGNA, Felipe. "Hernando de Magallanes llega al Río de la Plata" disponible en http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/conquista_y_colonia/hernando_de_magallanes_llega_al_rio_de_la_plata.php

Corpus periodístico

"Ayer Julián fue trasladado al hospital de El Soberbio". En *Línea Capital*, 20 de mayo de 2006. Web. Fecha de descarga: 15 de abril de 2010 www.lineacapital.com.ar

"Dieron de alta al nene guaraní operado del corazón". En *Clarín*, 24 de octubre de 2005. Web. Fecha de descarga: 7 de febrero de 2008 <https://www.lanacion.com.ar/750365-dan-de-alta-al-ni-no-guarani-operado-del-corazon>

"Entregaron silla de ruedas a cacique opigua arandu de 107 años y le harán un chequeo general". En *Misiones on line*, 28 de enero de 2008. Web. Fecha de descarga: 5 de febrero de 2008 <http://www.misionesonline.net>



“La *medicina blanca* le salvó la vida a un chico guaraní”, por Evangelina Himítian. En *La Nación*, 16 septiembre 2005. Fecha de descarga: 5 de febrero de 2008 <https://www.lanacion.com.ar/739140-la-medicina-blanca-le-salvo-la-vida-a-un-chico-guarani>

“Sepultan hoy a los hermanos Julián y Agustín”. En *Línea capital*, 3 de junio de 2006. Web. Fecha de descarga: 15 de abril de 2010 www.linea-capital.com.ar

“Un dilema para la medicina blanca”, por Sebastián Ochoa. En *Página 12*, 12 de agosto de 2005. Fecha de descarga: 5 de febrero de 2008 <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-54954-2005-08-12.html>

Corpus literario

CAPACCIO, Rodolfo (1998): *Sumido en verde temblor*. Posadas, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.

SAER, Juan (2002): *El entonado*. Buenos Aires, Seix Barral.



Universidad Nacional de Misiones

