

# HISTORIAS ENTREVERADAS

## Los guaraní en Calilegua (Jujuy)



Sonia Elizabeth Sarra  
Comunidad Guaraní Kuape Yayemboati





# HISTORIAS ENTREVERADAS

## Los guaraní en Calilegua (Jujuy)

**Sonia Elizabeth Sarra**

Comunidad Guaraní Kuape Yayemboati



**tiraxi**ediciones



# HISTORIAS ENTREVERADAS

## Los guaraní en Calilegua (Jujuy)

**Sonia Elizabeth Sarra**

Comunidad Guaraní Kuape Yayemboati



**tiraxi**ediciones

Sarra, Sonia Elizabeth

*Los guaraní en Calilegua, Jujuy: historias entreveradas* / Sonia Elizabeth Sarra. - 1a ed. - San Salvador de Jujuy: Tiraxi Ediciones, 2021.  
220 p.; 21 x 14 cm.

ISBN 978-987-47753-6-8

1. Identidad Cultural. 2. Comunidades. 3. Patrimonio Cultural. I. Título.  
CDD 305.8982



Este libro forma parte del PUE CONICET (Proyecto de la Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regionales y Humanidades) titulado *Bienes culturales y patrimoniales en Jujuy: identificación, difusión y comunicación participativa*. Dicho proyecto fue aprobado por Resol. 219-574- APN-DIR-CONICET con Código 229 201801 00038 CO y tiene el Aval Académico de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy (Resolución FH D N 213-20). Además, el libro fue realizado en el marco del proyecto PICT 2016 N° 2757 (Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica) *Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia*.

## Agradecimientos

Sin la confianza y el apoyo de la gran familia guaraní de la Kuape Yayemboati, este libro no hubiese sido posible. Agradezco especialmente a Soledad Cuellar por hospedarme en su casa, que en ese entonces era el centro comunitario, por las ricas comidas y por las conversaciones en las que me fue sumergiéndome en el mundo guaraní desde una mirada juvenil. A mi sobrina de corazón Luz, por recibirme con amor y esperarme siempre con una sonrisa. A la familia de Soledad: Margarita Soto, Julieta Cuellar, Nahuel Cuellar, Lucas Cuellar, Flavia Soria, Alexia Cuellar y Noah Cuellar, gracias por incluirme y abrirme las puertas de su hogar. A Marcelo Cuellar y María Andrade por confiar en mi investigación desde el primer momento. A las mujeres de la comunidad, mis amigas, por dejarme ser una más de ellas: Liliana Bazán, Lidia Robles, Silvana Ramírez, María Andrade, Carolina Andrade, Rosana Andrade, Graciela Alejo, Sandra Zambrano, Daniela Zambrano, Élda Ramón, Keta Alejo, entre otras. A las tías de la comunidad, a María Ramón, Esther Ramón, Ignacia Ramón y Marcelina Coca, entre otras. A Vicenta Ramón, quien con sus rezos, siempre me dio fuerza. A los *arete iya* que tuve el privilegio de conocer y a quienes conozco a través de su memoria, a los que ya se fueron y a los que siguen estando de este lado del mundo: especialmente a Petrona Carpio, Elena García (+), Eulogio Cuellar (+), José “Capi-lla” Segundo (+), Hilario Messoni. Agradezco a Didimo Vargas cuyas ilustraciones acompañan algunos relatos de este libro. Imposible no agradecer, especialmente, a Carlos Cuellar por su amistad, disposición y generosidad para responder a mis preguntas. Agradezco también a Berta Villacorta, Sharlott Plaza, Silvia Vargas, Analía Chapor, Alejandrina Cuellar, Rocío Santiago, Antonio Paz, Manuel Mataripa, Eduardo Mataripa, Gustavo Alejo, Salvador Zambrano, Enrique Zambrano, Víctor Cardoso, Juan Maudó,

Christian Rodríguez, Julio Molina, Camila Molina, Javier Condori, entre muchos otros. A todos los *mascaritas* y músicos que, año tras año, se suman a los corsos locales y al *arete* de la comunidad. En suma, mi más sincero agradecimiento hacia cada uno de los hermanos guaraní y los guaraní de corazón que componen la familia de la Kuape. Quienes no están presentes en este libro con sus palabras, son evocados por otros y sus historias resuenan también en cada uno de los relatos.

Expreso mi gratitud, también, a todos los miembros de la comunidad colla-guaraní Hermanos Unidos de Calilegua, especialmente a quienes amablemente hablaron conmigo y con quienes compartí en la comunidad. A Jimena Piquez, Ariel González, Lidia Valverde, Fausto González, Ignacia Álvarez, Evarista Pacheco, Elsa Jurado, Teresa Portal, Celia Ortiz, Raúl López, Alicia Mesoni, Mercedes Arena, entre muchos otros. Agradezco también a referentes importantes de Calilegua, como Rogelia Marcial, cuya historia no está narrada en este libro pero quien, con sus conocimientos, nutrió mi comprensión del mundo guaraní. Estoy muy agradecida también con Teresa Zalazar y su familia por hospedarme en su casa durante mis primeras estadías en Calilegua y presentarme a referentes de las comunidades. Deseo expresar mi gratitud también hacia los referentes guaraníes de distintas localidades de Jujuy, Salta y Bolivia que contribuyeron con esta investigación. Entre ellos, René Maluf, Eduardo Romero y Elías Caurey. Agradezco especialmente a Jacinto Aceri por su amistad y por compartir conmigo sus profundas reflexiones.

Deseo expresar mi agradecimiento al UE CISOR CONICET-UNJu, institución donde transcurrió gran parte de mi investigación, por el apoyo institucional para esta publicación que tiene por objetivo dar a conocer parte del mundo guaraní de las yungas de Jujuy. Agradezco a los miembros y autoridades de dicha institución y, en especial, a la Dra. Ana Teruel. Este libro surge de mi investigación doctoral y es por eso que deseo agradecer, también

especialmente, a mis directores de tesis, la Dra. Florencia Tola y el Dr. Pablo Cruz.

El presente libro fue realizado en el marco de los proyectos PUE CONICET (Proyecto de la Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regionales y Humanidades) titulado *Bienes culturales y patrimoniales en Jujuy: identificación, difusión y comunicación participativa* y PICT 2016 N° 2757 (Proyecto de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica) titulado *Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia*. Agradezco al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas y a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica que, a través de la financiación de los mencionados proyectos, contribuyeron con la realización de este libro.

Finalmente, agradezco el apoyo de los colegas, amigos y parientes, que, de múltiples formas, nutrieron mis reflexiones guaraníes. En especial a quienes, junto conmigo o a través mío, se sumergieron en las historias que narra este libro.



## Introducción

En el siglo XVIII, al llegar a Tarija desde los confines del territorio guaraní, un comerciante declaró que varios líderes guaraní quisieron impedirle el tránsito diciéndole, “¿qué se iba al valle de Tarija?, cuando todos sus habitantes estaban transformados en piedras” por accionar de un hombre-dios que había inmovilizado a sus habitantes (Saignes 1990: 166). Un referente guaraní de la provincia de Jujuy (Noroeste argentino) relata que en tiempos de la Guerra del Chaco (1932-1935), sus antepasados se internaban en el monte para ocultarse y no ser reclutados por el ejército. Allí se subían a los árboles y cuando se cansaban caían al agua, de la cual emergían bajo la forma de jaguares por el accionar de Tüpa (en su acepción más difundida, ‘Dios’). Las historias de hombres-dioses con capacidad de convertir humanos en piedras, de hombres que en tiempos de guerra se ocultaron bajo la forma de jaguares o de, como veremos, gemelos míticos que, en un tiempo primordial, poblaron el continente, permanecen muchas veces olvidadas. Sin embargo, pese a los siglos de conquista, colonización y acorralamiento político y económico, las historicidades indígenas continúan pluralizando la historia.

Este libro reúne las voces y palabras de adultos y ancianos guaraní, que registré a lo largo de cinco años de investigación en la localidad de Calilegua (provincia de Jujuy) en el Noroeste Argentino. Es una compilación de fragmentos de entrevistas, realizadas en gran medida por mí a hombres y mujeres guaraní de la región, pero también incluye fragmentos de discursos en asambleas y eventos, narraciones registradas y/o escritas por los propios guaraní, relatos reconstruidos a partir de mis notas de campo y conceptualizaciones etnográficas elaboradas por mí. El resultado es un conjunto heterogéneo y polifónico de fragmentos que se evocan unos a otros y dialogan entre sí, en el cual la propia voz

de etnografía aparece intercalada entre las voces guaraní. Si bien es el “ojo” de la etnografía el que ha puesto en conjunción los fragmentos, el presente libro nace de un proyecto colectivo junto con la comunidad Kuape Yayemboati de Calilegua<sup>1</sup>.



Luz Cuellar en la entrada de la Kuape Yayemboati, año 2017

Llegué a Calilegua, por segunda vez, en marzo de 2016 y mi única certeza era una curiosidad pulsional: quería saber “algo” de ese mundo guaraní que reverdecía en un pueblo de aparente identidad anónima, de trabajadores zafreros y población mestiza de “sangre entreverada”. En aquel viaje, presenté mi proyecto de investigación doctoral ante algunos miembros de la comunidad Kuape Yayemboati; proyecto que tenía por objetivo comprender

---

<sup>1</sup> El libro *Rescatando nuestra identidad*, de la autora guaraní María Andrade (2011), también reúne voces de los guaraní de Calilegua.

la historia guaraní en el lugar. María, una mujer guaraní, me transmitió que tanto ella como el *mburuvicha* ('líder') estaban entusiasmados pero que no podían ir en contra de la decisión de los ancianos de la comunidad, intransigentes en no aprobar ningún proyecto de índole académica por la desconfianza que suelen despertar los *karai* ('blancos') desconocidos en los indígenas. Sin la timidez ni la cautela metodológica de algunos antropólogos primerizos, una amiga de Buenos Aires, que me acompañaba en aquel viaje, comenzó a conversar jocosamente con los presentes en la asamblea. El ambiente se distendió y en el transcurso de poco tiempo, algunos miembros del Consejo de Ancianos pasaron de desacreditar absolutamente mi proyecto a enfatizar su relevancia para la comunidad. Así nació la idea conjunta de este libro como devolución para la comunidad por permitirme vivir junto con ellos y realizar una etnografía para mi investigación doctoral.

Al día siguiente de la aprobación comunitaria de mi proyecto, comenzó la tarea de relevamiento, mapeo, elaboración de cuadros genealógicos, realización de entrevistas y recopilación de datos de diverso tipo; tarea que me mantuvo ocupada durante las siguientes semanas, meses y años, hasta la actualidad. Progresivamente, la obsesión de recopilación de datos etnográficos fue cediendo y dando lugar a la vida misma. El interés compartido por registrar la historia guaraní devino en la generación de lazos de amistad y parentesco, y aquello que comenzó como un pacto y un compromiso entre una antropóloga y la comunidad, pasó a ser una relación signada por la confianza, el cuidado, el afecto, la risa y la complicidad. Desde los contextos de la intimidad del hogar, del monte y del centro comunitario, hasta otros más amplios como festividades y eventos intercomunitarios, y más formales como entrevistas y charlas con referentes guaraníes de localidades de Jujuy, Salta y de Bolivia, mi trabajo de campo implicó variadas instancias en las que fui adentrándome en el mundo guaraní. Paulatinamente, la experiencia entre los guaraní me fue atravesando, la distancia investigador-investigado fue perdiendo

sentido y las preguntas existenciales acerca de la experiencia del mundo me condujeron a reflexiones ontológicas y personales de mi vida entera. La pasión por el mundo guaraní, simultáneamente complejo a nivel cosmológico y excesivamente ameno en el cotidiano, fue sumergiéndome en un universo de conocimientos que nunca llegaré a ahondar en su totalidad.

La historia por la que nos interesamos en este libro no es la conocida historia de explotación y violencia perpetrada por el ingenio azucarero Ledesma, sino que echaremos luz sobre otras historias que crecen, silenciosas, al margen de los cañaverales, entre los fragmentos de monte a los que aún se puede ir a pescar, cazar y recolectar guayabas. Los guaraní saben que estos territorios, aunque sean legalmente propiedad privada de la empresa o tierras fiscales, son, antes que nada, jurisdicción ancestral de los *kaa iya reta* ('dueños del monte'). A modo de *bricolage*, los fragmentos aquí reunidos narran una parte de la historia guaraní en el Ramal, situada en Calilegua, y dejan entrever, leídos en su conjunto, una ontología<sup>2</sup> y una filosofía guaraní del paso del tiempo. La historia como dominio exclusivamente humano se muestra limitada para ontologías (como la guaraní) en las que divinidades, animales, espíritus, objetos, elementos del entorno y diversas entidades no humanas poseen capacidad de agencia e intervienen en el curso de la historia (Tola y Suárez 2016). Una piedra o un jaguar pueden ser ex-humanos o instancias humanas bajo la forma de elementos o seres del entorno en un universo cuya expresión visible, *altamente transformable* (Rivière 1995), nunca debe ser dada por sentada. Además de las múltiples agencias no humanas que afectan el devenir, la pregunta ontológica por aquello que existe abre paso a la pregunta por la cualidad del tiempo en sí mismo. Las reflexiones socio-cosmológicas guaraní nos enfrentan a un régimen de temporalidad no progresivo ni unilineal,

---

<sup>2</sup> En el sentido otorgado por Philippe Descola (2016), como el modo en que está compuesto un mundo, los existentes que lo pueblan y el tipo de relaciones que se tejen entre ellos.

es decir a un modo de engranar pasado, presente y futuro en el cual dichas eras temporales no son ámbitos circunscriptos.

### **Los guaraní periurbanos de Jujuy**

Los guaraní del piedemonte andino constituyen uno de los pueblos que componen la familia etno-lingüística tupí-guaraní, ampliamente extendida en el continente latinoamericano. Dentro del tronco guaraní, existen actualmente diversos grupos localizados en América del Sur, con rasgos compartidos y especificidades lingüísticas, económicas, territoriales, sociológicas, míticas y cosmológicas. Entre ellos, es posible mencionar a los kaiowá, chiripa, nhandeva y mbya (distribuidos en Brasil, Paraguay, Argentina y Uruguay), y a los guaraní del piedemonte andino del sur de Bolivia y Noroeste de Argentina (NOA) en quienes se centra esta investigación. Dentro de estos últimos se diferencian tradicionalmente tres subgrupos, de acuerdo a matices culturales y dialectales: ava, simbas e isoseños (Gustafson 1995).

Actualmente, en la región de selva pedemontana jujeña, conocida como el Ramal, numerosas comunidades guaraní (y algunas pocas mixtas colla-guaraní) viven entreveradas en ciudades y pueblos de los departamentos de Ledesma, Santa Bárbara y San Pedro.<sup>3</sup> Rodeadas de mares de cañaverales, estas comunidades periurbanas y, en su mayoría, sin tierra, viven en intensa situación de contacto con la sociedad envolvente. Además, se trata de una región profundamente guaranizada<sup>4</sup> en tanto la “composición de mundo” (Descola 2016) guaraní excede los límites de las comunidades y se derrama sobre la percepción del entorno, modos de ingresar al monte, prácticas de curación, modos

---

<sup>3</sup> Cabe resaltar las investigaciones previas, etnográficas e históricas, realizadas entre los guaraní de Jujuy, no específicamente en Calilegua. Entre ellas, las de Gastón Gordillo (2010), Omar Jerez (2011), Daniel Santamaría (2010) y Mariana Espinosa (2017).

<sup>4</sup> La palabra “guaranización” —de la cual derivan el verbo “guaranizar” y el adjetivo “guaranizado/a”— corresponde tanto a una categoría nativa como a una categoría que aparece en la literatura académica (Saignes 1990, Villar 2005, 2013).

de hacer política y de experimentar la historia de la población colta, mestiza y criolla. Es así que, por ejemplo, los pobladores locales asisten a los consultorios de curanderos indígenas para solucionar conflictos amorosos, conseguir trabajo o tener suerte. La guaranización de la región también se percibe en la época del ritual guaraní del *arete guasu*<sup>5</sup> que atrae la atención y participación de la población de las ciudades jujeñas en general.

Debido al carácter periurbano de las comunidades guaraníes del Ramal, no se trata del contexto de trabajo de campo en comunidades indígenas aisladas, en medio del monte. Tal como sostiene Isabelle Combès: "(...) ingenios, barracas y obrajes no son escenarios comunes para los antropólogos, que suelen tener como terreno predilecto a la comunidad indígena, el campamento, o cualquier otro espacio (relativamente) "tradicional"" (en Córdoba, Bossert y Richard 2015: 9). Los contextos de mi trabajo de campo implicaron no solo instancias relativamente tradicionales de reuniones asamblearias, excursiones de pesca, caminatas al monte y festividades como el *arete guasu*, sino también salidas a bares, bailes y recitales, fiestas de cumpleaños y variados eventos. Actualmente, los guaraní contemporáneos viven inmersos en la vida periurbana del Ramal y, en ese contexto, se esfuerzan por regenerar los lazos que los unen a sus antepasados, y a entidades del monte y del cosmos.

Realicé mis estadías de trabajo de campo etnográfico en Calilegua; localidad ubicada a dos kilómetros de la ciudad de Libertador General San Martín, donde se encuentra la empresa agroindustrial Ledesma, inicialmente ingenio azucarero. Los primeros meses me alojaba en la casa de Teresa Zalazar, una mujer del pueblo quien, con mucha amabilidad, me recibió y me presentó a referentes de comunidades guaraní. Posteriormente, me hos-

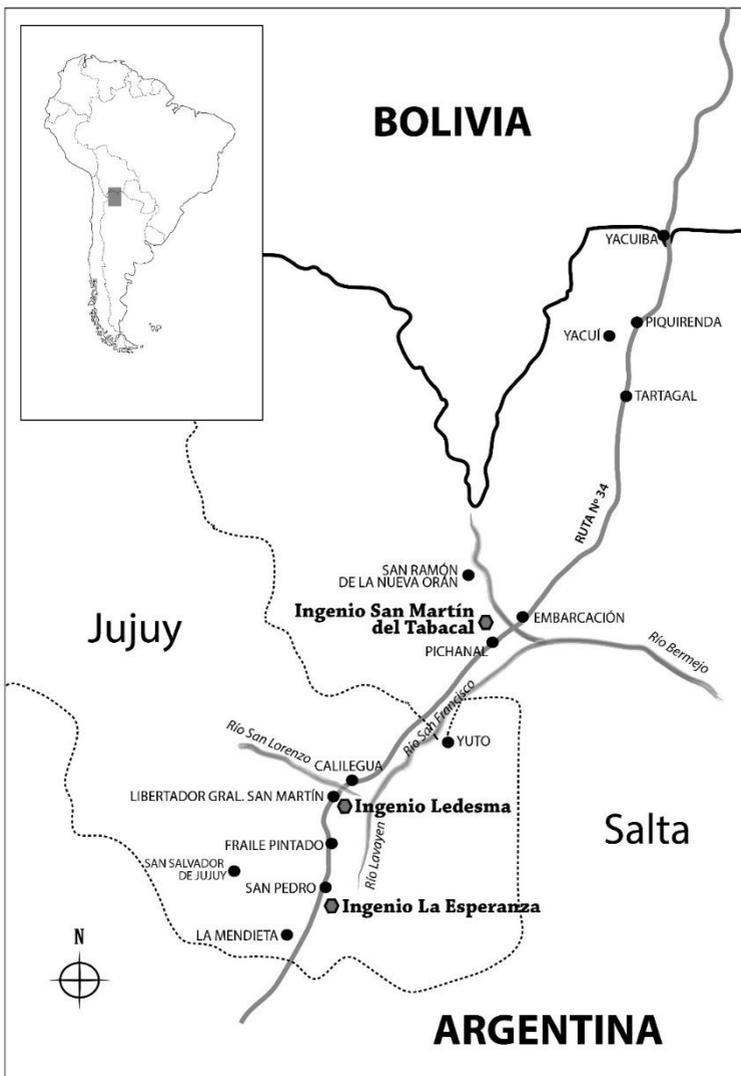
---

<sup>5</sup> Tradicionalmente fiesta de la cosecha, este ritual es el más importante del mundo guaraní, y ha sido documentado con mayor o menor grado de detalle por diversos autores (Bossert 1999, Giannecchini 1996, de Nino 1912, Perasso 1992, Riester, Schuchard y Simon 1979, Rocca y Newbery 1972, Toro 2012, Villar 2005).

pedé en el centro comunitario de la Kuape Yayemboati. Allí vivían, por aquellos años, Soledad Cuellar y su hija Luz Cuellar, mis anfitrionas y núcleo familiar más íntimo. La Kuape se convirtió, para mí, en una gran familia y en un segundo hogar, con quienes y donde aprendí algo de aquel inabarcable mundo guaraní.



Soledad Cuellar y Luz Cuellar, mis anfitrionas en Calilegua.  
Autoría: Julieta Cuellar



Mapa con lugares del Noroeste Argentino mencionados en los relatos

## **Metodología, narradores y organización del libro**

Los fragmentos y relatos incluidos en este libro fueron registrados en su extensa mayoría por mí, en el marco de mi investigación doctoral, para la cual me instalé en Calilegua durante sucesivas estancias (algunas prolongadas y otras cortas) entre los años 2015-2020, completando un período total de trabajo de campo de doce meses.

El hecho de convivir junto con los guaraní ha posibilitado diálogos e intercambios con un amplio abanico de interlocutores de distintas edades, géneros, orígenes y con diversos intereses. Si bien el trabajo de campo se focalizó en la comunidad Kuape Yayemboati, también fue desarrollado con personas de la comunidad colla-guaraní Hermanos Unidos (Calilegua) y de otras comunidades de las localidades jujeñas de Fraile Pintado, Yuto y Libertador General San Martín, entre otras. Dada la porosidad de las fronteras provincial (Jujuy-Salta) y nacional (Argentina-Bolivia), la investigación se fundamenta además en el trabajo con referentes guaraníes de la provincia de Salta y del país vecino de Bolivia. Si bien los fragmentos aquí recopilados nos conducen a expandir la historia guaraní hacia personas y lugares por fuera de Calilegua, debemos admitir que aún faltan incluir las voces de ciertos referentes, ancianos y ancianas de Calilegua, cuyas historias y conocimientos constituyen una parte crucial del mundo guaraní local; inclusión que quedará pendiente para futuras investigaciones.

Con el objetivo de agilizar la lectura de las entrevistas, estas fueron editadas por mí y las marcas de oralidad fueron eliminadas. Algunas de ellas fueron cortadas en distintos fragmentos y estos fueron ubicados en distintas partes del libro en función del hilo conductor del mismo. Los entrevistados y narradores de cada fragmento se encuentran identificados con su nombre real (a excepción de uno de ellos que prefirió utilizar su segundo nombre sin su apellido). Los nombres de los entrevistados y narradores se detallan debajo del título asignado a cada fragmento, junto con

el año en que la entrevista, la narración o el escrito fueron realizados. En caso de que se trate de entrevistas realizadas por algún familiar, detallaré también el nombre del entrevistador/a (en caso contrario, se sobreentiende que la entrevista fue realizada por mí). A lo largo de la transcripción de la entrevista, los locutores serán referenciado por sus siglas. Las siglas "SS" corresponden a mi persona. La mayoría de los fragmentos contiene una introducción con una breve biografía del entrevistado/narrador y una descripción somera del contexto en el cual el registro tuvo lugar. La inclusión de apartados con conceptualizaciones sobre el mundo guaraní, realizadas por mí, pretende ordenar aspectos que se presentan, de modo fragmentario y espontáneo, en las entrevistas y los relatos. Las notas al pie son aclaraciones de distinta índole, también de mi autoría, que buscan hacer más inteligible la entrevista para lectores no familiarizados con el mundo guaraní. Además, en la segunda parte, incluyo un apartado escrito por la antropóloga Ángela Yankillevich, quien nos brinda un breve panorama jurídico para contextualizar el proceso de organización en comunidades indígenas en Jujuy. Respecto de las fotografías, todas fueron tomadas por mí, a excepción de dos de ellas (la de mis anfitrionas y la última fotografía, en la cual estoy con Liliana Bazán y Luz Cuellar en los corsos).

El libro está organizado en cuatro partes que se encuentran imbricadas entre sí. Los fragmentos de una parte resuenan con los de las otras, dando la sensación que cualquiera de ellos podría incluirse, indistintamente, en cualquiera de las partes en las que, aparentemente de manera arbitraria, elegí colocarlos. En varias conversaciones con los guaraní, ellos me dijeron que "todo está relacionado con todo". La mitología de origen, por ejemplo, está conectada con la búsqueda de la tierra sin mal<sup>6</sup> y esta, al despojo territorial, a una concepción de futuro, a la vida ultraterrenal y a

---

<sup>6</sup> Dentro de los estudios sobre pueblos guaraní, la tierra sin mal se ha consagrado como tema clásico, profusamente discutido y revisado desde diversas perspectivas (Barbosa 2015, Cadogan 1959, Clastres 2010 [1978], Clastres 2007 [1975], Combès y Villar 2013, Melià 1995, Métraux, 1927, 1979, Nimuendajú 1987 [1914], Schaden 1988 [1954]).

la idea tiempo verdadero del ritual del *arete guasu*. En no pocas ocasiones, tal interconexión se evidenciaba en una misma entrevista que podía abarcar amplias temáticas: desde los recuerdos de la niñez hasta el origen mitológico y el fin de mundo. Ante el caos inicial de fragmentos interconectados y de entrevistas que, holísticamente, parecían hablar de todo, opté por una lógica organizativa intuitiva y mito-lógica al estilo *levistraussiano*. De esta manera, un relato me fue llevando hacia otro, y lo que parecía faltar en uno, era complementado en el siguiente.



El libro en proceso, Didimo Vargas dibujando y María Andrade, en una tarde en la Kuape, año 2018

La primera parte *El regreso al origen* surgió de esa actividad lúdica y pretende mantener ese espíritu interconectado que no disecciona lo que, de por sí, se halla imbricado. La entrevista a Jacinto Pikitü Aceri tiene un tinte filosófico y funciona como una puerta de entrada a otro régimen de temporalidad. Le siguen un relato de teletransportación chamánica y varios fragmentos que,

en conjunto, reflejan la idea de un cosmos organizado en múltiples mundos y habitado por diversas entidades no-humanas (dueños-antepasados) que regulan las relaciones entre los humanos y el entorno. En distintos fragmentos de esta parte, se observa cómo los modos guaraní de ingresar al monte y de relacionarse con entidades no-humanas se contraponen, en líneas generales, al avasallamiento occidental de la naturaleza; avasallamiento que nos conducirá al suceso denominado “la rebelión de los objetos” y, como humanidad, a regresar más rápidamente a las tinieblas originarias. El hilo conductor de esta primera parte vincula relatos del origen y reflexiones sobre el fin del mundo con problemáticas actuales ligadas al extractivismo. Si bien las otras tres partes del libro ilustran menos esta imbricación y fueron organizadas con un criterio más clasificador, aspiran también al espíritu interconectado de la primera parte.

La segunda parte *Del origen al tiempo presente* incluye diversos relatos mitológicos de origen (entre ellos, aquel del pueblo guaraní) y narraciones de resurgimientos (nuevos orígenes) de los guaraní luego del “fin de mundo” de la Conquista. Estas historias, situadas en un tiempo mítico o antiguo, permiten comprender dimensiones contemporáneas de este pueblo como la organización actual en entidades étnicas nacionales y transnacionales, el despojo territorial y la problemática de pérdida lingüística-cultural, entre otras.

La tercera parte del libro *El tiempo de los abuelos* contiene relatos sobre distintos temas familiares, afectivos e históricos: recuerdos de la niñez; enseñanzas de los abuelos de antes; la llegada de los abuelos a Mbaporenda (‘Argentina’) a raíz de, entre otros factores, la Guerra del Chaco; la conformación de barrios exclusivos guaraní en Calilegua, su posterior disolución y el entretenero periurbano contemporáneo. Los abuelos no son tan solo quienes tienen hijos que a su vez tienen hijos: los hijos de los hijos no crean la condición de abuelo. De hecho, en Calilegua, los nietos suelen llamar “mamá” y “papá” a sus abuelos. La edad es, sin

duda, un factor determinante en la adquisición del *status* de abuelo/a; la designación de alguien como “abuelo/a” denota cariño y respeto (Villar 2005) y, por más que no exista lazo consanguíneo, un guaraní llama a cualquier guaraní de edad avanzada “mi abuelo” o “mi abuela”. Más aún, según José Perasso (1992), *ráymi* (‘abuelo’) no solo denota a una persona de edad avanzada, sino que designa a cualquier antepasado. El “tiempo de los abuelos” aludiría al período de juventud y adultez de quienes hoy son denominados abuelos, muchos de los cuales ya han partido de este mundo.

La cuarta parte *El tiempo ritual* contiene historias del *arete guasu* y reflexiones socio-cosmológicas sobre el espacio-tiempo verdadero (*ara ete*). La lectura de los fragmentos de esta sección permite asir la superposición del pasado y el futuro en la praxis ritual: los antepasados vuelven al mundo terrenal a compartir la fiesta de sus parientes terrenales, los enmascarados rituales incorporan parcialmente a los antepasados en sus cuerpos, y distintos personajes rituales corporizan parcialmente el tiempo de la Conquista. En los cuerpos y escenas rituales, el tiempo pasado retorna en el espacio-tiempo verdadero que inaugura, cada año, el comienzo del *arete guasu*. Cada una las partes del libro, y todas ellas leídas en conjunto, permiten aproximarnos a distintos aspectos de la concepción guaraní del tiempo y a la idea de tiempo superpuesto, al pasado en el futuro<sup>7</sup>.

### **Nota sobre la transcripción de palabras en guaraní**

Las palabras en lengua guaraní (salvo los nombres propios) y las categorías nativas que tienen un significado particular para los guaraní (como *mascarita*, *secretos*, *curar*) serán escritas en bastardilla. Salvo excepciones, para la transcripción de la lengua guaraní

---

<sup>7</sup> Sobre concepción de tiempo e historicidad de grupos de habla guaraní del piedemonte andino, ver Jürgen Riester, Bárbara Schuchard y Brigitte Simon (1979), Diego Villar (2005), Isabelle Combès (2005), Federico Bossert (2007) y Sonia Sarra (2020a).

me baso en la propuesta por Caurey y Elio Ortíz (2011) en su *Diccionario Etimológico y Etnográfico de la Lengua Guaraní hablada en Bolivia (Guaraní-Español)*. Para la transcripción de algunas palabras o expresiones guaraní ampliamente difundidas, como Matí Moröcho e *ívi maraeí*, me baso en la forma de escritura utilizada por Marcelo Cuellar. Si bien algunos de mis interlocutores escriben “Cuape Yayembuate” o “Cuape Yayembuati”, me han informado que la manera correcta de escribir el nombre de la comunidad en guaraní es “Kuape Yayemboati” (‘Aquí nos reunimos’).

La lengua guaraní del noroeste de Argentina y de Bolivia tiene doce fonemas o sonidos vocálicos, y dieciséis consonantes que se pronuncian por la boca (oral), la nariz (nasal) y la garganta (gutural):

<b>Vocales</b>	
Orales	a, e, i, o, u
Nasales	ã, ë, ï, ö, ü
Oral gutural	ĩ
Nasal gutural	ĩ̃
<b>Consonantes</b>	
Simples	j, k, m, p, n, ñ, r, s, t, v, y
Dobles	ch, gu, mb, nd, ng
Orales	ch, g, j, k, p, r, s, t, v, y
Nasales	m, n, ñ, mb, nd, ng

En el guaraní de esta región, a diferencia del guaraní paraguayo, casi todas las palabras son llanas, con acento prosódico en la penúltima sílaba.

# **PARTE 1. EL REGRESO AL ORIGEN**



## **Punto de partida: un viaje interno hacia el espacio-tiempo infinito**

**Jacinto Pikitü Aceri, año 2020**

Nacido en San Ramón de la Nueva Orán (Salta, Argentina) en 1979, criado en Pichanal<sup>8</sup> (Salta) y formado en Comunicación Social en la Universidad Católica de Bolivia, Jacinto Pikitü Aceri es el actual coordinador del área de Comunicación del CCNAGUA (Consejo Continental de la Nación Guaraní) y un referente intercultural que mantiene vínculos con los mundos indígenas y no indígenas. Permanentemente recorre comunidades guaraníes y vive de manera itinerante en lugares rurales y periurbanos para dar talleres de lengua guaraní, coordinar eventos interculturales, dialogar con los Estados, realizar faenas colectivas, entre múltiples objetivos que lo mantienen en un movimiento que, para él, es vital. En las comunidades de Jujuy, Pikitü es un participante activo. Fue en sus viajes a Calilegua, lugar de mis estadias de trabajo de campo, donde lo conocí, en una época en la que él viajaba mensualmente allí para dar clases en el Instituto de Educación Superior *Campinta Guasu Gloria Pérez*. La siguiente entrevista fue concretada a distancia, en junio del año 2020, durante la pandemia por coronavirus. Él se encontraba realizando diversas actividades junto a comunidades guaraní de la Capitanía Kaa Guasu (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia) y yo estaba confinada en mi casa en Buenos Aires.

JA: Estuve pensando cómo nosotros, los guaraní, entendemos el tiempo y cómo esa concepción de tiempo se vincula con el *arete guasu* [fiesta ritual]. En guaraní, nosotros usamos la palabra *ara*

---

<sup>8</sup> Pichanal constituye un lugar importante en la historia reciente guaraní. En los años 1970, familias guaraníes fueron relocalizadas allí tras ser expulsadas de su territorio en La Loma por el ingenio San Martín del Tabacal (Salta) (Boasso 2004). En 2003 la lucha por este antiguo territorio fue revitalizada por la líder Mónica Romero.

para referirnos al tiempo, al momento, al día, al universo o al firmamento. En realidad, la palabra *ara* significaría el espacio-tiempo infinito. Es importante tener en cuenta qué significa para nosotros los guaraníes el *ara*, cómo nosotros lo dimensionamos, cuál es el alcance de la palabra, cómo vemos nosotros el tiempo. El tiempo es infinito, es parte del universo, es el espacio infinito. Para nosotros el *ara* es todo eso. ¿Cómo se relaciona el *arete* con el *ara*? Haciendo un análisis sobre qué es realmente el *arete guasu*, lo podemos entender como el “tiempo real”. Nuestra cultura ha venido celebrando, de generación en generación, ese tiempo. Es un tiempo donde se agradece, donde uno se alegra, donde toma consciencia de la existencia y está con el origen de todo. Por eso festejamos, compartimos y nos alegramos. En otras palabras, el *arete* sería como recordar o festejar los orígenes de la creación de todas las cosas. Ese sería el significado profundo, la esencia de lo que es el *arete guasu*. Es el tiempo real, también se lo conoce como el “verdadero gran día”. Es el tiempo que ocurre cuando tomas consciencia de que tu existencia misma tiene sentido, que hubo un inicio de todo, un antes y un después. Estuve analizando también un término, *arakaé*, que escuché de la película *Yvy Maraey* [Tierra sin Mal]. Un abuelo relata que estamos volviendo a los orígenes del tiempo y cuando lleguemos a los orígenes del tiempo, nuevamente va a prevalecer el tiempo de la oscuridad. Estamos en camino a los orígenes del tiempo. *Arakaé* es “lo que ya sucedió en un tiempo primordial y que volverá a suceder”. El tiempo que vivimos nosotros es un tiempo de luz y de iluminación. Nosotros, como personas, vos, yo y todos los seres humanos, somos seres de luz y no seres de la oscuridad. En algún momento, en los orígenes, se hizo la luz y se generaron condiciones para que la existencia pueda tener sentido. La existencia de todos los seres vivos, de todo lo que nos rodea, de todo lo que conocemos como naturaleza y como seres vivos, tiene un origen a partir de que existe la posibilidad de la luz. Hubo un primer tiempo, un origen de la luz. El tiempo es infinito, más allá de que el tiempo puede permanecer en la oscuridad, el tiempo es eterno.

Eso es lo que relata el abuelo cuando dice que estamos retornando a los orígenes del tiempo, dice que llegaremos al momento cuando predomine nuevamente la Gran Oscuridad. Eso marcaría los orígenes de nuestra especie, eso marcaría un antes y un después. Antes de la existencia nuestra prevalecían las tinieblas y allí, a ese tiempo del origen, vamos a retornar.

SS: ¿A qué te refieres, exactamente, con “existencia” y “vidas”? ¿A lo que conocemos en este mundo, en esta tierra, o también a otro tipo de seres, como, por ejemplo, el jaguar azul asociado, al igual que los demonios-murciélagos, al fin de los tiempos?

JA: Si nos ponemos a contemplar qué es la existencia, esa palabra está asociada con la vida, todo tipo de vida. Si no hubiese vida, la existencia no tendría sentido. Cuando hablas del jaguar azul, estamos entrando a otra dimensión de la existencia, ¿entendés?

SS: Entiendo que es un tipo de ser particular, con el cual no nos vinculamos en nuestro día a día. ¿pero a qué te refieres vos con otra “dimensión de la existencia”?

JA: Entiendo que vos y la cultura occidental, al haber perdido esta conexión con el entorno natural, también han perdido este conocimiento de la vida, el conocimiento que tenemos nosotros como seres del mundo. Digo “nosotros” más allá de las distintas culturas. Todos somos seres constituidos tanto de materia como de espíritu, esa es la esencia del ser humano. Lo que nos permite la vida y la existencia tiene que ver con estos dos elementos: materia y espíritu. Si no tenés espíritu, la materia tampoco tiene sentido, no tiene vida. Es importante tomar consciencia de eso. La gente que está más urbanizada, que tiene otro tipo de vida, de existencia, ha perdido esa concepción de la vida y la existencia. Por eso te preguntaba hace rato que es importante que vos empieces a contemplarte a vos misma, hacer un viaje hacia tu interior y tratar de entender quién eres tú, qué es lo que hace que tú tengas vida, cuál es tu esencia y uno, al hacer ese ejercicio, uno va encontrándole respuestas a muchas cosas. Uno como persona,

más allá de la cultura, las personas en sí, estamos constituidos por estas entidades: materia y espíritu.

SS: Me hiciste recordar eso que me dijiste una vez... “ver desde el interior”, desde el interior sería desde el corazón o desde el hígado más precisamente<sup>9</sup>. Pensaba si esta forma de mirar hacia el interior de uno mismo, experimentar el tiempo infinito y poder captar estas otras dimensiones se vincula a esta forma de “ver”.

JA: Así es. ¿Por qué hemos llegado a este punto en el análisis? Primero es importante entender quiénes somos nosotros para entender la existencia en el tiempo. El *arete guasu* viene a ser una celebración de esos primeros tiempos de existencia. Cuando hablamos de *arete guasu*, hace rato yo te decía que es el tiempo real, el verdadero gran día [*arete guasu*: *ara* + *ete* + *guasu*, espacio-tiempo + superlativo + gran], y eso significa que el ser guaraní toma consciencia de que el tiempo, el espacio, el universo es infinito y toma consciencia de los primeros tiempos, de los orígenes de la existencia humana, toma consciencia de la creación. Por eso se celebra el *arete guasu*, por eso es el “verdadero gran día” donde vos te regocijas por existir, por estar con la familia, por lo que tenés, por tener la suerte de estar vivo, por poder ser consciente de ese momento, de ese tiempo, de lo que tenés, de lo que ves y de lo que podes dar, por tomar consciencia de la existencia misma.

---

<sup>9</sup> Al respecto, resulta pertinente citar la observación etnográfica indígena de Elvira Belaunde en torno al corazón como *locus* del pensamiento continuo y fluido: “Pensar con el corazón significa pensar como un todo fluido, y no en pedazos desconectados” (2006: 212, traducción propia). Según distintas teorías indígenas, el conocimiento puede estar alojado en distintos órganos y habilitar distintas capacidades perceptivas (*ibid.*). En esa línea podría entenderse la distinción guaraní entre “pensar/ver/sentir con el corazón” y “pensar/ver con los ojos”. En términos de Pikitü, la expresión “ver con el corazón” no alude tanto al conocimiento al que se accede desde el órgano corazón (*‘piambite’*) sino a aquel que habilita el punto de vista del órgano hígado (*‘pia’*). Ambas palabras (*‘piambite’* y *‘pia’*) se conforman en lengua guaraní a partir del morfema *pia* que se traduce en términos generales como “entrañas”. Este morfema se utiliza para conformar una gran cantidad de lexemas que refieren tanto a órganos del interior del cuerpo como a sentimientos, emociones y actitudes asociadas a ellos. En suma, “ver con el corazón” podría traducirse más cabalmente como ‘ver desde el centro y el interior del cuerpo (es decir, desde el pecho)’.

El *arete guasu* tiene que ver con eso: volver a los orígenes o celebrar los orígenes del tiempo, el origen de la creación, el origen de la vida. Por eso se llama *arete guasu*, es decir, “el verdadero gran día”. Es muy complejo. El *arete guasu*, en alguna medida, también marca el antes y el después. Antes de la existencia, existían las tinieblas. El relato del abuelo dice eso. Antes de la existencia, lo que reinaba es la Gran Oscuridad. Obviamente, en esa Gran Oscuridad había seres que predominaban. Eran, y son, seres muy dañinos. Hubo un tiempo en que predominaba la oscuridad. Después de que se dio el milagro, cuando tuvo origen la existencia, la vida, eso marcó un “antes” y un “después”. Un “antes” cuando era todo oscuridad y un “después”. La vida, la existencia, ya empezó a tomar sentido en el tiempo. El tiempo es infinito. Hubo un tiempo en que nacimos nosotros como seres humanos, según nuestra concepción creados por Ñanderu Tüpa [‘Nuestro Dios’], quien creó todo lo que conocemos como vida.

SS: “Antes” y “después”, “pasado” y “futuro”, entiendo que se trata de dualismos no tajantes, es decir dualismos distintos al sentido occidental. Vida y muerte, pasado y futuro, antes y después, se entremezclan. Vos decís que en el *arete* se vuelve al origen. ¿Cómo es que algo que pasó vuelve a suceder?

JA: En Occidente, la urbanización ha llevado a reducir la existencia, se dejaron de dimensionar muchas cosas y se encerraron en una visión más acotada. En la cultura occidental se avanzó en la tendencia de la urbanización. El problema está ahí. Se ha construido una lógica desde la urbanización, una sociedad con una lógica más consumista y con una tendencia más objetiva. “Si yo no lo veo, no creo”, “si yo no lo toco, para mí, no existe”. Esa es la construcción que se hizo desde la lógica occidental. Es una mirada muy sesgada y muy cerrada. Yo creo que tiene que ver con la urbanización. Al estar en un ambiente urbanizado, vos tenés otras presiones, otras necesidades, en comparación a lo que uno vive en la naturaleza. Vivir en una sociedad urbanizada implica concentrarse en ciertas cosas y desconcentrarse de otras cosas

importantes. Uno de los problemas que noto de la sociedad urbanizada es que se ha perdido la conciencia de sí mismo. Eso es algo grave que nos puede pasar a nosotros como personas. Perder la conciencia de uno mismo por estar más preocupado en el trabajo, porque te falta esto o aquello, si no hago esto, no tengo aquello. Estás más pendiente de esas cosas y ya prácticamente ya no tenés tiempo para desarrollar tu aspecto espiritual y empezar a desarrollar conciencia sobre vos mismo. Eso es lo que yo noto en la sociedad urbanizada y globalizada. El éxito, la búsqueda del éxito individual, es propio de sociedades urbanizadas. Esa conducta que se ha ido construyendo, el individualismo y el egoísmo, valores que vos ves ahora, es propio de la sociedad urbanizada. Al haber una sociedad concentrada, es como estar en la guerra con tu vecino, con el otro, porque vos siempre querés sobrevivir. Estás en un ambiente que verdaderamente tenés que sobrevivir para sentirte valorado. En una sociedad aglomerada, no hay espacio para recrear tu espiritualidad, ni para dedicar tiempo para vos mismo, ni siquiera tenés tiempo para dedicarte a vos mismo. La gente no vive, sobrevive de esa manera, en las ciudades. Es una forma de vida que se ha construido, que ha venido prevaleciendo. Eso tiene que ver con una decisión de alguien que ha decidido construir esa forma de vida, esa lógica.

SS: Volvimos al tema del tiempo y del uso del tiempo.

JA: Así es. Hoy por hoy nos encontramos con esta pandemia, estamos con un miedo terrible y no entendemos lo que pasa porque nos obligaron a vivir una lógica que por ahí le damos más importancia al miedo que a la vida, que al tiempo, que a la existencia. Hace rato hablábamos de las divisiones entre muerte y vida, entre mal y bien. Eso también ha sido una construcción que ha sido muy propia de las sociedades urbanizadas. Por ejemplo, desde nuestra cultura guaraní, y seguramente también desde otras culturas que tienen otra percepción de lo que es la vida y la muerte, entendemos de otra forma el bien y el mal. Por empezar, nosotros en la cultura guaraní, no tenemos una palabra en guaraní para hacer

referencia al mal. No hay en nuestro idioma, en nuestro vocabulario, en nuestro *ñee*, no hay una palabra que indique al mal, así como se indica en español o en otro idioma. Para decir que algo está bien, usamos la palabra *ikavi*. Para decir algo que está mal, usamos la misma palabra pero aumentamos solamente un sonido para indicar que esa cosa que estaba bien se desvió. Eso es el mal para nosotros, el bien que se desvió. Se dice *ikaviä* solamente le agregas *ä*. Fijate que está construido por la palabra “bien”. Para decir que algo está “mal”, nosotros decimos “algo estuvo bien pero se desvió”.

SS: ¿Eso indica, para vos, una forma menos tajante de entender el bien y el mal?

JA: Así es. Para nosotros el mal no existe.

SS: Una vez hablabas, Jacinto, de la diferencia entre el *mbaekua* ['brujo'] y el *ipaye* ['médico' o 'chamán']<sup>10</sup>.

JA: Primero hay que entender la palabra *mbaekua*. Es una palabra compuesta por dos términos: *mbae*, por un lado, y *kua*, por el otro lado. *Mbae* hace referencia a “algo” o a “qué”. No sabemos qué cosa, pero hay algo ahí, eso es “*mbae*”. Ahora, la palabra *kua* si hace referencia a algo objetivo, a “algo que sabemos”, “algo que conocemos”. Ahora, si decimos *mbaekua*, yo si traduzco literalmente la palabra al castellano estoy diciendo “¿qué es esto?”. Entonces, el término *mbaekua* hace referencia en la cultura guaraní a la persona que tiene conocimientos sobrenaturales, que sabe algo que yo no sé. Si vemos el término desde esa perspectiva, todas las personas habidas y por haber, somos *mbaekua*. Porque

---

<sup>10</sup> Tradicionalmente, la organización social guaraní contaba dos especialistas chamánicos, denominados *mbaekua* e *ipaye*. Si bien se ha tendido a asociar el primero a la acción negativa brujeril y el segundo a la curación terapéutica, ambos propician el equilibrio, y no hay uno malo y otro bueno. Pikitü elige definir *mbaekua* como “el que sabe alguna cosa”, dado que la palabra es una contracción de *mbae* (‘cosa’) y *kua* (‘sabiduría’, ‘conocimiento’). Sobre chamanismo guaraní, ver Bossert (2007), Hirsch y Zarzycki (1995), Lowrey (2007), Riester (1986), Villar (2005), Zolezzi y López (1995), entre otros. Ver también el apartado “Sapos, silencios y justicia guaraní” en la tercera parte de este libro.

vos tenés un conocimiento que yo no se, y yo tengo un conocimiento que vos no sabes. Así, cada persona, tiene un conocimiento que ha desarrollado a lo largo de su vida y que otra persona no lo ha desarrollado. Entonces podemos usar el término *mbaekua*. El tema es que la palabra *mbaekua* se ha estigmatizado y ha empezado a utilizarse para estigmatizar a personas que tienen conocimientos o sabiduría sobrenaturales. El *ipaye* es un *mbaekua*. Ahora, ¿cuando un *ipaye* se vuelve un *mbaekua*, entendido como la traducción que nos han transmitido? Cuando ese *ipaye* empieza a utilizar sus conocimientos para hacer el mal, para perjudicar, para dañar, pero su esencia es hacer el bien.

SS: Llegamos al tema del bien y el mal, pensando en los dualismos occidentales. Otro caso sería el de la vida y la muerte<sup>11</sup>.

JA: Ya habrás escuchado que para los guaraní no existe la muerte sino existe la vida. ¿Por qué decimos que para nosotros no existe la muerte? Yo empecé a hacer un análisis del sentido de nuestra existencia. Cada vez me convengo más que nosotros como personas estamos constituidos por dos entidades, por materia y por espíritu. Cuando la materia cumple su ciclo, vuelve a sus orígenes. Y el espíritu también vuelve a sus orígenes.

SS: Algunos guaraníes me han contado que el espíritu va a distintos lugares y se vuelve dueño de alguna cosa.

JA: Eso tiene que ver con tu existencia. Por ejemplo, si en tu existencia, en tu vida, vos fuiste *arete iya*, cuando pase tu ciclo por este lugar, vas a ir adonde van los que son *arete iya*. Ahora, si te gustaron los animales, o si te gustó la naturaleza, todo el tiempo estuviste por la selva, admirando la belleza, la creación, si fuiste alguien que valora mucha la creación, la naturaleza, los árboles, alguien que contempla eso y dimensiona eso, al final, cuando tu ciclo se cumple en esa tierra, evidentemente vas a ir a cuidar esas

---

<sup>11</sup> La inoperatividad de los dualismos occidentales para comprender los dualismos múltiples y superpuestos guaraní, que operan en distintos niveles (vida/muerte, pasado/futuro, espíritu/materia, antepasados/parientes terrenales), ha sido desarrollada en mi investigación doctoral (Sarra 2020a).

cosas. Tiene que ver con la manera en que vos exististe en este mundo. Todos los espíritus benévolos retornamos a la tierra sin mal. Retomando el tema de la vida y la muerte, tanto vos como yo estamos constituidos por estas dos entidades, materia y espíritu, por la vida y la muerte en otras palabras. El hecho de que haya una amenaza de muerte, no tiene que hacernos tener miedo de que la materia vuelva a ser materia y que el espíritu vuelva a sus orígenes. No es que estemos muriendo, más bien estamos viviendo. La materia vuelve a ser materia y el espíritu vuelve a sus orígenes, al primer tiempo. Desde esa percepción, la muerte no existe. Más bien, cuando la materia vuelve a sus orígenes significa que el espíritu que es vida, que le da sentido a nuestra existencia, vuelve a sus orígenes. Lo que ustedes, generalizando, conocen como la muerte, en otras palabras, sería "volver a la vida".

SS: Hablabas antes de los problemas de la urbanización. Vos mismo naciste y vivís, aunque viajes mucho, en la ciudad de Orán. ¿Qué opinas de la vida periurbana de los guaraníes de Salta y Jujuy?

JA: La cultura guaraní en los ancianos se mantiene, persiste, pero no así las nuevas generaciones. Eso es lo grave. Al desarrollarse, al crecer en ese ambiente urbanizado, prácticamente eso te absorbe. Las nuevas generaciones de guaraníes que hacen su vida en lugares urbanizados se desprenden de su esencia guaraní. Nuestro pueblo sufrió mucha opresión, sometimiento, invasión, pero la cultura guaraní ha logrado mantenerse en el tiempo y atravesar situaciones agobiantes, situaciones extremas como la que hemos vivido a raíz de la colonización, hemos podido sobrevivir, el ser guaraní se ha mantenido fuerte espiritualmente. Esa espiritualidad, año tras año, se la ha venido manifestando a través del *arete guasu*. El *arete guasu* es un momento de encuentro espiritual, es la máxima expresión del ser guaraní, en el cual es consciente del tiempo, de la esencia del tiempo, de los orígenes del tiempo. Es el momento donde uno toma conciencia y dimensiona

la existencia. Todos los seres que cumplieron su ciclo en este momento y que el espíritu volvió a sus orígenes, esos espíritus vuelven nuevamente a compartir con nosotros. Estamos recordando, en el *arete guasu*, ese tiempo verdadero donde nos alegramos de la existencia, donde convivimos con esos espíritus que en un momento estuvieron como materia también y que ya cumplieron su ciclo pero que como espíritu existen en otra dimensión y vuelven a compartir con nosotros. Es tremendamente profunda la celebración del *arete guasu*.

SS: Muchos *mascaritas* ['personajes enmascarados rituales del *arete guasu*'] expresan que sienten la presencia de los antepasados en sus cuerpos. Es decir, no solo los escuchan y los ven, sino que los espíritus se entremezclan dentro de sus cuerpos.

JA: Es algo increíble eso. La gente que participa como *mascarita* prácticamente deja de ser él mismo para ser alguno de esos espíritus que ya se fueron.

SS: Una vez un *mascarita* de Calilegua me explicó que era el espíritu en su cuerpo el que lo hacía gritar con ese grito tan típico de los enmascarados rituales. El antepasado gritaba adentro suyo e, inmediatamente, él me hablaba como él mismo. Es decir, era dos en simultáneo.

JA: Así es. Y no solo eso. También te cuento que ha habido ocasiones, en algún *arete*, en que participaba algún *mascarita* y nadie sabía quién era ese tal *mascarita*. Las personas que salen representando a alguien, los *mascaritas*, ellos se juntan, se reconocen y saben quién es quién. Cuando salen a bailar, entre ellos, se reconocen, aunque el resto del público no los reconoce. Hay ocasiones, en ciertos *arete guasu* ha pasado que, por ejemplo, diez hermanos se pusieron de acuerdo en salir disfrazados, pero al momento del *arete guasu*, había doce, trece o quince. Eso significa que también vienen los espíritus y físicamente se muestran sin que la gente se de cuenta.

SS: ¿Son seres espirituales, pero al mismo tiempo se muestran con un físico, como materia?

JA: Sí. Así es. Son como nosotros y no hay de que temer porque nosotros mismos también somos espíritus. Somos espíritu y materia en este momento.

SS: Los seres espirituales que asisten al *arete* también poseen materia, no habría distinción en cierto punto.

JA: Así es. Cuando uno sueña a sus seres queridos que ya se fueron, también es una forma que ellos entran en contacto con uno, no son seres del pasado. *La división entre un tiempo que ya pasó y un tiempo que vendrá sería parte de una concepción occidentalizada.* ¿Qué es para nosotros guaraníes el pasado y el futuro? Si el tiempo es infinito, no puede haber un tiempo pasado y un tiempo futuro. El tiempo es el tiempo. Lo único que sí realmente pasa es lo que hacemos nosotros como personas, eso es lo que pasa. Nosotros ahora estamos hablando y en un rato vamos a dejar de hablar, ya pasó. Nuestras acciones pasan en el tiempo.

SS: ¿Entonces hay un tiempo lineal? Se puede distinguir entre acciones que ya pasaron y acciones que pasarán.

JA: No sé si es un tiempo lineal, yo no percibo el tiempo así. No sé cuál sería la definición para referirnos al tiempo. El tiempo tiene que ver con el espacio. El espacio lo tenemos hacia arriba, hacia abajo y hacia los costados. Entonces, no podemos decir que el tiempo es lineal. El otro día miraba un video y me parecía interesante un análisis que se hacía sobre el viaje en el tiempo. Según esta concepción viajar en el tiempo, o ir al futuro y volver del futuro, esas cosas que ahora están tan de moda, no sería más que viajar en el tiempo infinito. Hay gente que viaja en el tiempo, nosotros no los conocemos, pero existen.

## Teletransportación y viajes en el tiempo-espacio

Eduardo Romero, año 2016

“Mucho antes que los científicos...”, como relatan algunos guaraní, los *ipaye* manejaban técnicas para transportarse en el espacio-tiempo y comunicarse a distancia. La posibilidad de viajar sin moverse y “ver más allá de lo evidente”<sup>12</sup> resuenan con el viaje interior hacia los orígenes en el cual nos sumergía Jacinto en la entrevista anterior. Al igual que Eduardo, Jacinto Aceri reflexiona a menudo sobre estos viajes en el espacio-tiempo que, en sus palabras, rompen las leyes de la física. El chamanismo guaraní, en este sentido, podría ser pensado, siguiendo al antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, como el “equivalente funcional” de la ciencia, del científico, del laboratorio de física de altas energías y del acelerador de partículas (2013: 29). Como veremos, el maíz, la chala, el tabaco y la plumita de suindá constituyen el arsenal técnico guaraní para transportarse lejos en el espacio y en el tiempo. Transcribo, a continuación, las palabras de Eduardo, referente guaraní de la localidad de Pichanal (Salta), registradas durante una visita de él a la Kuape Yayemboati:

ER: En la época nuestra, cuando yo me quería comunicar con alguien, había un método que utilizaban nuestros grandes sabios que era una plumita, ya sea del *ñacuruntú* [‘búho’] o de suindá [‘lechuzá’], era una plumita chiquita en miniatura. La pluma tenía unos cortecitos que los sabios mismos le hacían. Ellos fumaban, y a través de la plumita, los sabios estaban en este espacio que es un espacio superior, el espacio de la cosmovisión. A través de eso se podía ver más allá de lo evidente, más allá de la sabiduría común, y acceder a aquello que la misma inteligencia humana no puede llegar a captar. Si yo, por ejemplo, quería saber cómo está

---

<sup>12</sup> La expresión “ver más allá de lo evidente”, “ver bien” o “ver lejos”, son expresiones nativas que se utilizan para explicar el tipo de “visión” de especialistas chamánicos guaraní.

mi pariente, o dónde estará, si estará bien de salud o no, entonces yo fumaba tabaco y soplaba sobre esa plumita. Esta pequeña plumita se llama *ñchia* pero en realidad cuando uno sopla, lo único que escucha es el grito, ¡*schiaaa!*, entonces yo me podía comunicar con otros, con mis *tètara reta* ['parientes'] nos comunicamos de esta manera. Al salir el humo de mi boca, en el transcurso del ir en forma de humo, el humo se transforma en pájaro. De esa plumita sacaron los científicos el chip para el celular, que nosotros en este momento lo llamamos *ñeemondoca*.<sup>13</sup> Una parte de la plumita sería el chip y otra parte vendría ser el número de serie, el número de pin. ¡Cómo ha ido evolucionando a partir de nuestros conocimientos! De esa manera veíamos la comunicación de nosotros, trascendental, y a través de nuestra cosmovisión. La otra manera era la teletransportación. La teletransportación consistía en que yo estaba estáticamente y fumaba, pero no el cigarrillo que nosotros usamos hoy en día, sino el tabaco que vos lo encontrás en forma salvaje en el monte... se lo envuelve así como un chorizo, como una morcilla y se lo deja estar, y para fumarlo había que cortarlo... pero había que envolverlo en chala de choclo porque tenía más efecto y era más poderoso... como el maíz está emparentado a los cielos<sup>14</sup>, entonces la chala tiene una concentración más fuerte de espíritu... entonces se fumaba y se quedaba estático el cuerpo, pero el espíritu se iba, viajaba, hacía un viaje astral, viajaba a Bolivia, a Brasil, ¡a donde quiera!, ¡a cualquier punto cardinal donde quiera estar!, a cualquier punto del mapa donde quiera que sea que este el paciente o el pariente que está enfermo... él va y cura a ese pariente... y ese pariente lo sabe, ¿pero cómo es que lo sabe?, lo sabe a través del sueño porque él

---

<sup>13</sup> Transcripción propia de esta palabra en guaraní, según su pronunciación oral. En el diccionario de Herlán Ayreyu Cuellar (2015), encontré otras variantes para la palabra celular: *ñeerapepopagua*, *ñeerapeguata*, *pumbiripo*.

<sup>14</sup> Un relato mitológico narrado por René Maluf explica que las estrellas actuales son parientes de los guaraní. En un tiempo mítico, los niños primigenios fueron raptados por el Dios Ñandú y llevados a los cielos, donde devinieron en estrellas. Las madres primigenias alcanzaron a arrancarles las uñitas de los pies a sus hijos, antes de que asciendan al cielo, las sembraron y, de las uñitas, creció el maíz.

soñó que el sabio viene en una limusina, o que viene en una ambulancia, o en un caballo, y lo cura. Al otro día, ya se levanta sano.

## **Antes y ahora. Recuerdos del monte y el monte devastado**

**Marcelina Coca y Rocío Santiago, año 2020**

Nativa de Salta y habitante actual de Calilegua, Marcelina es una gran conocedora de la cultura guaraní y de las plantas medicinales, forma parte del Consejo de Ancianos de la comunidad Kuape Yayemboati (Calilegua) y se ha desempeñado como *mburuvicha* de la misma comunidad. En tiempos de pandemia por coronavirus, su hija Rocío le realizó la entrevista que no pude concretar en mi último viaje a Calilegua. Fue la sobrina de Marcelina, María Andrade, a quien se le ocurrió que podíamos hacer la entrevista a distancia. Entusiasmada con la idea, transmití a Rocío algunas preguntas orientadoras para la entrevista. Una noche de un viernes lluvioso en Buenos Aires me llegaron, uno tras otro, los audios de Whatsapp con la voz pausada de Marcelina y la voz juvenil y llena de curiosidad de Rocío. Las preguntas e intervenciones espontáneas de Rocío nutrieron el relato de su madre con el asombro de quien creció en un mundo muy distinto y, al mismo tiempo, tan cercano al que describe Marcelina. Al terminar la entrevista, estábamos, a distancia, con los ojos igual de vidriosos.

MC: Yo he nacido en el ingenio San Martín del Tabacal, departamento de Orán, exactamente en Lote Milagro, así se llamaba el lote donde yo nací. Ahí nací y me críe. Mi padre trabajaba como jornalero en este lote, pero pertenecía al ingenio San Martín. Mis

abuelos paternos se llamaban José María Coca y Pascuala Andrea. Mi abuelo materno Fermín Segundo. Mi abuela no me acuerdo cómo se llamaba.

RS: Cuente la historia de sus papás, cuando se conocieron, cuántos hermanos son...

MC: Bueno, mis papás, ellos eran muy jóvenes cuando ellos se han juntado, o sea, vivían en concubinato. Mi mamá tenía quince años y mi papá, diecisiete. Nosotros somos trece hermanos, éramos trece hermanos. A la medida que iban pasando los años, cuántos menos quedamos ya.

RS: Diga los nombres de sus hermanos...

MC: Mi hermana mayor se llama Celidonia Coca, mis otros hermanos [de mayor a menor] son Rogelio, Martina, Roberto, después vengo yo, después de mí vienen tres hermanos varones que se llaman Juan, Marcos y Carlos. Carlos es el último. Éramos trece hermanos. Como éramos muchos, no alcanzaba la comida... entonces a mi papá se le había ocurrido sembrar. Nosotros los guaraní, la costumbre nuestra era tener siembra en el monte, así que mi papá sembró maíz y todo lo que era la comida de los guaraní, empezando por el maíz... tenía que sembrar el maíz, el zapallo, la sandía, la batata, la mandioca, y de ahí nosotros nos alimentábamos. Mi papá sabía cuándo ya estaban los choclos, le decía a mi mamá que nos lleve a nosotros al cerco, a traer el choclo... y ahí nosotros íbamos para poder tener algo para comer, mientras que mi mamá iba sacando el poroto.

RS: ¿Cómo se llamaba su mamá y cómo se llamaba su papá?

MC: Mi mamá se llamaba Juana Segundo y mi papá, Ceferino Coca.

RS: ¿Qué es lo que sembraban?

MC: Mi papá sembraba el maíz, la sandía, el poroto, el anco, y después, la mandioca, la batata, y después sembraba también arroz.

Después la fruta también se traía de los mismos árboles del monte, o sea era fruta silvestre.

RS: El cerco que ustedes tenían, ¿quedaba lejos de su casa?

MC: Sí, quedaba lejos de aquí, como de aquí [Calilegua] a Libertador.

RS: O sea cinco o seis kilómetros...

MC: Exactamente. Era en el monte. Antes como todas las empresas no dejaban tener un sembradío, mi papá lo hacía todo a escondidas... y de ahí, nosotros íbamos a traer... primero íbamos a la mañana y nos quedábamos ahí a cocer los choclos, o sea a hacer un rescoldo. Después, mientras mi mamá iba cosechando el poroto, nosotros nos comíamos los choclos que cocíamos nosotros.

RS: ¿Qué es rescoldo?

MC: Rescoldo es cocer en la brasa, con la chala y todo. Después ya íbamos a sacar la sandía para el postre y comíamos eso, y una vez que estábamos todos llenos ya, agarrábamos todo lo que mi mamá iba cosechando para traer a casa, y ya ella nos cargaba a nosotros y traíamos en cada bolsa... mis hermanos en los hombros y yo en mi cabeza traía la bolsa también, y la mamá también, mientras que mi papá traía leña.

RS: Y también se cazaba...

MC: Claro, pero no era que iban a decir, "yo voy a llevar varios animales" o "voy a matar varios animales"... no era así... lo que hacía el papá era pedir permiso primero para entrar al monte, porque primero se pide... es lo mismo que cuando uno va al almacén: "bueno, quiero un kilo de carne" o "quiero un pollo", es lo mismo... teníamos mucho respeto hacia la naturaleza, a los animales, los pájaros, todo eso... eso es lo que nos inculcaba a nosotros mi mamá y mi papá porque nosotros veíamos cómo es que ellos hacían y ya nos quedaba a nosotros cómo tenía que hacer. Eso se respetaba mucho y la verdad que todo lo que hacían mis

padres era realmente verdadero. Hoy en el día estamos padeciendo toda esta clase de enfermedad porque muchos de los científicos empiezan a investigar, hay otros que tiran bombas al aire, todo es contaminación y se mueren las medicinas ancestrales... en cambio nosotros no... antes mi mamá nos curaba con el yuyo... antes no había mucha clase de enfermedades... lo único que había era la fiebre, la diarrea y la tos, nada más... la mamá nos curaba con la hediondilla... la hediondilla era para la fiebre, ella buscaba la hediondilla, ponía en un balde de agua y lo refregaba con la hoja de la hediondilla, y después ya nos metía en una palangana grande, nos hacía sentar y con el mismo preparado en el balde nos echaba en la cabeza... pero antes sacaba en una taza para que después de bañarnos con el agüita esa de la hediondilla, nos daba de tomar esa agua para que nosotros podamos largar todo por la orina, toda la fiebre... y así nos curaba... y si teníamos, por ejemplo, la tos, ¿qué es lo que hacía mi mamá? Con la grasa de gallina hacía infusión y en el pecho nos ponía con el trapo caliente. Todo eso hoy en el día no se puede ni arrancar hojita de los remedios naturales porque ya no es natural, está enfermo, la misma tierra está enferma... por eso toda esta clase de enfermedades ya no hay cómo curarse... hoy en la sociedad estamos todos desesperados. Por eso una vuelta decía mi mamá, "va a llegar un día que todas las cosas se van volver en contra de la humanidad, se va a volver contra la humanidad"... y la verdad que es así porque hacemos tanto daño a la naturaleza, hacemos tanto daño a la madre tierra y hoy en el día estamos padeciendo eso... hace poco había un grande sabio que le han invitado a un Congreso y ahí él explicó este tema de la contaminación de los árboles... la misma tierra está suplicando ya y se está volviendo contra la humanidad, y que por eso nosotros vamos a sufrir y que más después van a venir más cosas, peores todavía, eso es lo que ha dicho un hermano en un congreso. Yo no me acuerdo como le han nombrado, pero es un aborígen, un grande sabio, no sé si de México. Después yo mirando así, empecé a darle la razón a ese hermano, y la verdad que eso está pasando hoy en el día... ya va a llegar un día que ya no

vamos a tener nuestras medicinas ancestrales, los animales todos están enfermos, y entonces me acordé de lo que decía mi mamá... dice que antes hasta los animales hablaban y la verdad que es así... hoy en el día ha visto que ya están a punto de desaparecer todos los animales, ya no hay casi... y vi también cómo tiraban bomba para que mueran todos los animales y eso ha pasado también... eso he visto en canal de televisión, eso es verdad, como decía la mamá también.

RS: Cuando iban a cazar o al monte, ¿cómo piden, cómo es que pedían? Lo que usted se acuerde...

MC: Yo me acuerdo bien. Esto es verdad, lo que le pasó a mi papá. Él era cazador y después había un día que se fue, le decía a mi mamá, mi papá no esperaba que nos falte carne y un día no teníamos... a veces él elegía si ir a cazar o si ir a hondear los pajaritos. Apenas entraba al monte, mi papá buscaba una piedra para sentarse, sacaba la coca, después el cigarrillo, después agarraba y lo dejaba en el suelo, después nombraba al *kaa iya* y decía, "vengan, vamos a coquear, acá está la coquita, el cigarrillo, usted sabe que yo vengo a pedir su animalito... o los pájaros, porque quiero llevar a mi casa para poder alimentar a mi familia"<sup>15</sup>... entonces él termina y arma el cigarrillo, se pone a fumar un rato y empieza a hablar en su idioma, primero pedía al *kaa iya* para que le vaya bien, para que le cuide todo su trayecto donde él iba a ir buscando a su animal o a los pájaros. Había un sol, debe ser que hacía cuarenta grados al sol, eso era a las tres de la tarde más o menos... y, de repente, empezaba a correr vientito... después que ha terminado de fumar, él pedía al *kaa iya* que le acompañe, que le vaya bien, al *kaa iya* le rogaba... entonces él se va en busca del animal... a medida que él iba caminando, se le va cerrando el camino y él cuando se da vuelta y mira para atrás, no estaba el camino... y él seguía hablando con el *kaa iya* y después dice que era más fuerte el

---

<sup>15</sup> Los modos de ingresar al monte siguen ciertos protocolos de respeto que implican, en líneas generales, instancias de pedido de permiso denominadas *yerure* y entrega de ofrendas (hojas de coca, tabaco y vino) a los dueños del monte.

viento, y después se nubló, se largó la lluvia... él tenía seis perros que eran bien amaestrados, sabían cómo iban a cazar el animal... entonces mi papá quería volver y en eso parece que se tropezó... o no sé qué le pasó, él no se acuerda... tres días estuvo tirado en el monte, en medio de la lluvia, y ¿qué han hecho los perros? Los perros nunca le han abandonado, y cuando él estaba tirado, uno estaba en la parte de la cabeza, un perro macho, y después, en este costado, estaba la perra y para el pie había otro perro... así estaban los cuatro perros... y otros perros cuidaban al animal que había matado mi papá.

RS: ¿O sea que él mató al animal?

MC: Sí, mató al animal, estaba por volver y se le ha cerrado el camino. Se le cerró el camino porque muchos iban pero lo tomaban como hobby...

RS: Como ahora...

MC: Claro, entonces el *kaa iya* se enoja y piensa que va a traer y hacer negocios con la carne de animales y no es así, y después dice que después de tres días, tirado ahí, muerto, justo había un pajarito... Cuando nosotros íbamos al monte con mis hermanos, ese pajarito siempre andaba por un costado de nosotros, cantando, cantando, así... él nos guiaba y había otro pájaro que te anunciaba peligro. Entonces nosotros ya sabíamos también cuál era el pájaro que te anunciaba el peligro...

RS: ¿No se acuerda cuál era el pájaro que canta?

MC: No, no me acuerdo cómo se llama. Lo sé en idioma... no sé en castellano como se llama.

RS: ¿Cómo se llamaba en idioma?

MC: *Chöcho raí*. Dice que era un hombre petisito gordito, dice que ha venido y cantaba el pajarito sobre la cabeza de él. Entonces, cantaba y cantaba, y le dice a mi papá, que estaba dormido, le dice, "levántate, hijo, levántate, tenemos que seguir, tenés que seguir caminando", y de repente él abre los ojos y ya el sol estaba

arriba... ¡tres días ahí y mi mamá ya empezaba a preocuparse! Nosotros éramos todos chicos, éramos trece... doce mejor dicho porque mi hermana vivía en otro lote, la que está en Tartagal... éramos doce... entonces mi mamá me decía, "no ha venido tu papá, algo le ha pasado". Siempre era conmigo que charlaba mi mamá...

RS: ¡Pero ya habían pasado tres días! ¿Cuánto podía llegar a tardar él en el cerco para que mi abuela se preocupe? ¿Él podía estar dos días?

MC: Un solo día...

RS: O sea, se fue ese día y al otro día a mi abuela le pareció como que podía llegar a estar en otro lado... pero ya cuando pasaron tres días, ya se preocupó.

MC: Claro, pero lejos había ido, el *kaa iya* le iba llevando a él, a mi papá. Por eso, le ha dicho, "yo te tengo lástima, hijo, vení a cuidar los animales", le decía en sueños, le hablaba, pero él, mi papá, estaba muerto, él no se acuerda cómo es que ha sido que se cayó o alguien le empujó, no sabe nada de nada, pero él estaba tres días tirado... y después dice que el pajarito que estaba cantando, le ha levantado, le ha dicho, "hijo, levántate, vamos, vamos", ¡y los pobres perritos, tres días sin tomar agua! Entonces, agarró, se despertó y dice que empezó a hacer flexiones, todo eso, se lavtó, se han levantado los pobres perritos, se sacudían, uno estaba parado en la cabecera, otros en los dos costados, y otro en los pies, y el otro estaba cuidando al animal que él cazó, estaban cuidando.

RS: ¿No se comieron al animal?

MC: No, no... porque estaban bien amaestrados y esos perros entendían guaraní, así que todo le hablaba en idioma nuestro y ellos entendían... y después dice que, ahí, estaba el arma, la mochila, o sea, el morral que se decía comúnmente, estaba al lado de él.

## Un paseo por los alrededores de Calilegua

Sonia Sarra, año 2019

Durante un paseo por los alrededores de Calilegua, caminábamos en hilera por un sendero que seguía el recorrido de una antigua vía de tren. A nuestro alrededor, la exuberancia de la vegetación me hacía sentir en el medio del monte. Sin embargo, a tan solo unos metros, el monocultivo de caña de azúcar invadía el paisaje de las yungas. Andrés y Juan, pescadores y cazadores, iban adelante para allanar, con machetes, el tupido camino. Atrás, dos niños y yo marchábamos con cautela, mientras recolectábamos guayabas. En el camino, jugábamos en silencio con las *cierra-co-madre*, planta silvestre cuyas hojas se cierran al tocarlas. El aire era denso y el calor de la hora de la siesta, abrasador. Cada tanto, algún comentario sobre las propiedades de alguna planta, algún relato, advertencia o chiste interrumpían la solemnidad del paseo. No me llamó la atención cuando Juan se alejó de nosotros por unos minutos y tampoco le pregunté qué había ido a hacer. Seguimos caminando. En una trifurcación del sendero, Juan volvió a distanciarse mientras los demás continuábamos el rumbo. Esa vez, nuestro compañero se demoró más y me dio tiempo para preguntarme qué sería aquello que iba a hacer tan a menudo. Andrés me desconcertó aún más cuando me pidió que, cuando Juan vuelva, le pregunte algo que “él no sepa”. “¿Algo como qué?”, pregunté sin entender el motivo de aquella consigna. “Vos preguntale”, insistió. “Algo de la comunidad, algo que sepas que él no sabe”, aclaró. Ante mi desconcierto en aumento, Andrés tomó la iniciativa y cuando llegó Juan le consultó: “¿qué te dijo la Camila?”. La mirada extrañada de Juan tranquilizó a Andrés, “ahora sí, ya sabemos que es él”, me explicó finalmente. El monte es un espacio riesgoso, habitado por entidades no humanas que pueden confundir a quienes se internan en él. A su regreso, Juan nos informó que el “dueño” no quería que sigamos paseando porque

se avecinaba una tormenta. Haciendo caso omiso de la advertencia, caminamos un poco más. Los pájaros comenzaron a alborotarse. “Es que el dueño no quiere”, argumentaban mis compañeros. Efectivamente, no quería: una inundación en el camino nos obligó a retornar. “Si yo ya sabía, el dueño me dijo”, corroboró Juan. Ya en el pueblo, me atreví a preguntarle acerca del dueño en cuestión. Con la palabra “dueño”, Juan no se estaba refiriendo a un dueño humano de la empresa Ledesma, sino que hacía alusión al *kaa iya*, es decir, al dueño del monte. Cuando le pregunté cómo se había comunicado con él, Juan describió “así como te estoy hablando a vos”. Cuando le pedí que me explicase cómo le había respondido el dueño, volvió a insistir: “así como me estás hablando vos”. Luego, me incitó: “deberías probar hablarle vos algún día”.

## Dueños

Andrés, año 2019

Nacido en Calilegua, Andrés es un guaraní de treintainueve años de edad, *mascarita*, cazador y pescador. De niño solía ir a trabajar con su abuelo quien era regador de las cañas de azúcar. Mientras hacían surcos en la tierra para abrir los canales, Andrés aprendió los protocolos de comportamiento en los cañaverales y el monte; espacios ambos habitados por múltiples entidades como dueños, demonios y espíritus.

A: En el monte hay una dueña y es la Pachamama o la Ari<sup>16</sup>. También está el mismísimo diablo. Si les faltas el respeto, ellos se te

---

<sup>16</sup> Diversas razones (flujos entre tierras altas y tierras bajas, matrimonios interétnicos, globalización de ciertos elementos del mundo andino como emblemas de lucha indígena en general, entre otros) pueden haber contribuido a la amplia difusión de la Pachamama en la

aparecen y cuando querés pasar sin su permiso, ¡ojalá que algún día te puedan encontrar! Hay gente que no cree en eso y creen que el monte es solo un lugar con plantas y animales... pero ellos son reales y cuando se enojan no hay quien los pare... pero si lo respetas, ellos mismos te cuidan de ida y vuelta, cuando entras al monte y cuando salís. El monte es protegido por la Pacha y, además, los animales tienen su propio dueño... es lo mismo que los animalitos que uno tiene en su casa... mis hijos tienen sus mascotas, uno tiene un gato y el otro un perro, y yo tengo una mascota que es un sapo... yo por ser el dueño de casa, tengo que velar por todos esos animales, ya sea que me guste o no... yo tengo que protegerlos a mis hijos y a sus mascotas... De igual modo, los animales tienen sus propios dueños y cada uno de los dueños dependen a su vez de la Madre Tierra... es decir son como sub-dueños que dependen de una dueña más grande que es la Pacha, también llamada Ari. Aquí está la costumbre de llamarlos "dueños" a todos esos pero en realidad son las personas o espíritus que están a cargo de un puesto, un terreno o territorio... hay un gordito que está por el cementerio de Jaramillo y tiene a su cargo ese terreno... ¡hay un montón! También hay muchas almas errantes en el monte. Una vez, fuimos a pescar con mis tíos y escuchamos el grito de un hombre que se había ahorcado hace mucho... nosotros ya estábamos volviendo de pescar... cada vez se escuchaba más cerca el grito de esa alma... mi tío se bajó de la bici, cavó un poquito y volvió a dejar un poco de coca y cigarrillos... después le dijo a Ari, "nosotros vinimos tranquilos y no molestamos a nadie, yo quiero volver así, Ari, no dejes que nada malo nos alcance"... el ahorcado se calló... esa alma no cuida el terreno, él solo busca llevarse gente. Hay que ser cuidadoso con los seres que hay en el monte. Otra vez encontré una lechuza que unos chicos habían hondeado y le habían reventado un ojito, para mí fue un gran ho-

---

región de yungas de Jujuy. Sin embargo, la homonimia no designa necesariamente a un mismo ser ni remite a una ontología andina. La Pachamama en las yungas se adecua a una concepción guaraní de un universo superpoblado de dueños protectores.

nor poder cuidar a un ángel de la noche, el ojito ya lo había perdido, pero la estuve alimentando para que recupere fuerzas y dejarla libre cuando pueda volar bien. Esos animales no se comen. Por ser del monte, su dueño es muy agresivo y te puede castigar... aunque también sabe ser bien agradecido cuando cuidas a un animalito.

## **“Hay que saber entrar al monte”**

**Ignacia Álvarez, año 2017**

Antes de volver a su lugar de origen en Salta, Ignacia formaba parte de la comunidad colla-guaraní “Hermanos Unidos”. Su padre, Zenón Álvarez, y su abuelo, Pascual Romero, eran trabajadores zafreros del ingenio San Martín del Tabacal.<sup>17</sup> Debido a los recurrentes maltratos que los indígenas recibían en el ingenio azucarero, Zenón decidió trasladarse al monte. En ese entonces, Ignacia tenía doce años. De su padre, ella aprendió los comportamientos de los animales, las técnicas de caza y recolección de miel, las formas de ingreso al monte y las señales a las que hay que estar atento.

IA: Hay que saber entrar en el monte... si vos entras así nomás, ¡te va a salir cada cosa!

SS: ¿Y cómo se entra en el monte?

IA: Bueno, la Pacha vive en el monte, yo la sabía ver... la Pacha es como una mujer, es una compañía, ella te cuida. Si vos tenés fe en ella, es como que tenés fe en Dios, pensas que estás sola, pero

---

<sup>17</sup> Sobre guaraníes en San Martín del Tabacal, ver Pérez Bugallo (2017).

no estás sola. La Pacha es la Madre Tierra, así le decimos nosotros... Es una mujer, con pelo largo, no se le ve mucho la cara. Cuando los cazadores van a cazar, ¡le quita hasta los perros! Ponele que hay una corzuela que salió para alimentar a sus hijos y la matan, ¿quién va a criar a los hijos de la corzuela? ¡La Pacha! Una vez, un hombre salió a cazar y se le han perdido los perros... caminó, caminó y llegó a una estancia donde había corrales... entonces dice que llegó y vio que sus perros estaban atados ahí... golpeó las manos y salió una mujer, bien rubia y bien bonita, bien blanca... así dicen que le dijo a la mujer, "¿señora, por qué me tiene mis perros?", "ah.... porque venís y tus perros me matan los hijos, andá a ver al corral... mirá, tengo chancho, chivo, corzuela, todo... mirá como lo tengo que criar yo porque ustedes vienen, matan a su mamá y los dejan". La Pacha les daba mamadera, los cuida. Es como vos cuando querés a un cachorrito y lo cuidas, no querés que se muera... La Pacha te da para que comas, te mantengas... mi papá sabía cazar chancho, pocillo, majano, oso meller, oso hormiguero, acutí, corzuela, quirquincho, peludo, ¡todo sabíamos comer! Nunca sabíamos comer cosas del centro, nunca hemos conocido un puchero de vaca... todo era del monte... ¡miel sacaba del monte!, no teníamos azúcar, con miel sabíamos endulzar... entonces dice que la Pacha le dijo al hombre, "¿vos te animás a venir conmigo?", porque ella te prueba, es como Dios que te prueba tu corazón. Ella prueba qué es lo que vos haces contra ella... entonces le dice al hombre, "bueno, yo te doy permiso, andá y volvé, pero no digas a nadie que me viste, andá y volvé", "no, no", dijo el hombre, ¿y qué es lo que hizo el hombre?, primerito se fue y dijo, "hay una mujer allá, ¡uh!, ¡qué malita de mujer!, ella vive así y asá, cuida los bichos del campo", pero la Pacha ya estaba sabiendo, estaba escuchando. ¿Qué hizo este hombre? Terminó de comer, se fue a descansar así bajo un árbol y ahí la Pacha se lo llevó. Nadie más ha sabido nada de él. Eso era lo que nos contaba nuestro papá pero es verdad, y nunca más se supo de ese hombre, porque la Pacha se lo llevó.

SS: ¿Y cómo se relaciona con el dueño de la naturaleza la Pacha?  
¿Es la misma persona?

IA: ¡Es la misma persona! Ella es la dueña de tu sembrado, de tus animales que vos crías... por ejemplo, acá nosotros cuando hacemos la Pacha [ritual de la Pachamama]<sup>18</sup>, llevamos, sacamos frutos de acá de la huerta y hablamos con la Pacha, le pedimos que nos cuide, que nos cuide el sembrado, que nos dé más frutos, que las plantas no se nos embichen, que no se nos llene de plaga... entonces en todo eso ella está cuidando. La naturaleza es ella.

SS: ¿Los ríos también?

IA: Claro. Los ríos son las venas de ella, el agua es la sangre de ella. Así que bueno, es así como yo he vivido mi niñez, mi juventud y mi vejez, yo tengo esas costumbres... como yo digo, yo no tengo marido ni nada pero no estoy esperando la mano del hombre para hacer las cosas... mientras yo tengo fuerza y salud, lo hago yo... si no hay leña, agarro el machete... yo sabía cazar sola... me llevaba el perrito y cazaba zorro... ya son vaqueanos los perritos, porque cuando yo me había juntado con mi esposo, él siempre trabajaba en el monte cortando madera, y mi hijita era chiquita, la agarraba yo y me iba para el monte. Mi perrito ya corría para pillar un quirquincho... se meten en las cuevas ellos, los perros los corren... uno lo que tiene que hacer es meter la mano sin miedo, sobre el lomo y buscarles la cabeza y cuando tienes la cabeza le haces, ¡*crac!*, a los quirquinchos, a las mulitas, a los caraguay... ellos son bichitos, nada más que nosotros los pillamos para comer... El oso hormiguero es lindo también... el que es malo es el oso bandera, el oso bandera tiene la cola ancha, ¡*así!*, cuando él duerme, ¿sabe cómo duerme?, se le arrima a un palo, se tapa con la cola... hay que tener cuidado... Después hay un chancho que lo llaman “majano”, ese es bravísimo también. Cuando van comiendo hacen, ¡*jam jam*

---

<sup>18</sup> Se refiere al ritual a la Pachamama que tiene lugar en el mes de agosto. Es una tradición andina que ha sido adoptada por algunos guaraníes de Jujuy. Durante ese mes, se “abre” una boca en la tierra y se alimenta a la Pacha, se le agradece y se le pide prosperidad. En el relato de Ignacia, se observa el entrevero de tradiciones, andinas y guaraní.

*jam!*, ese ruido hace la panza de ellos... entonces mi papá me dice, "¡subite al árbol, arriba!", nos hacía subir, y él también se subía, y de ahí arriba mi papá lo baleaba... Conozco todos los bichos del monte, mi papá me ha enseñado... También conozco cuando salen los faroles... no sé si ha escuchado hablar de esos faroles, la luz roja que sale en el monte... no se qué es lo que son... son espíritus o algo así y alguna gente se asusta, pero mi papá no se sabía asustar... salíamos a andar con mi papá en el monte... la luz se pone bien azul... y cuando hay un peligro, por ejemplo, si hay algo malo en el camino, se pone rojo, ¡shhh shhh!, se escucha en el aire, es una luz. Ponele que en el monte hay unos espíritus malos, algo que te va a asustar... la luz se pone por delante y no tenés que pasar, así mi papá me sabía decir. Es una señal para que te pares, y mi papá me decía, "hija, vení para acá", y nos sabíamos poner bien al costado del camino, y ese farol así se sabía poner, "es rojo!", decía, "¡para!", es como un semáforo... y cuando se volvía a poner azul y otra vez al costado del camino, ahí nosotros ya podíamos caminar porque ya había pasado el peligro.

SS: ¿Iban de noche?

IA: De noche. A veces sin linterna porque si yo tengo una linterna, yo no lo tengo que alumbrar, porque se me enoja... mejor ir a oscuras...yo jamás he tenido miedo, siempre he pedido a Dios y a la Pacha que me ayuden y no me ha pasado nada... yo cantaba, iba nomás, a veces iba a caballo, a veces caminando... mi papá me sabía enseñar que tenés que llevar un puñal o un machete... te lo pones en el medio de los dientes. O sino, cuando tenés algo malo, algún espíritu que te quiera asustar, metete en el medio de las vacas, ahí no te va a hacer daño.

SS: ¿Por qué?

IA: Los animales son sagrados, las vacas, todos vienen de cosas de Dios. En el monte nosotros somos un animal más.

## El pasado está en el futuro

Sonia Sarra

En el mundo guaraní en general, y en otros grupos guaraní hablantes como los chané, todas las cosas son poseídas, administradas y reguladas por múltiples entidades denominadas *iya reta* ('dueños')<sup>19</sup>: emociones, objetos, seres y elementos del entorno (como el agua, los ríos, peces, el jagareté, los pájaros), fiestas (como el *arete guasu*), instrumentos musicales, grupos étnicos, entre tantas cosas, tienen sus respectivos dueños. Tal como explicó un líder político guaraní de Salta, de visita en Libertador General San Martín:

Hay distintos *tětara* ['parientes'] que tocan distintas melodías, pero no es que uno lo va a elegir porque uno quiera netamente 'yo voy y toco la flauta', sino porque nace, incluso el que toca el instrumento en el arete sabe hacer el instrumento, en el arete está el bombo, también está la flauta (...) son distintos materiales y cada uno tiene su dueño, lamentablemente si no te va a dejar tocar la flauta, no te va a dejar. Hay flautas de cobre, de bronce. Pero ¿cuál es la esencia? Que cada material tiene su dueño, si no lo convences, no lo vas a hacer sonar y si lo preparas, lo preparas, pero no va a sonar como vos querés que suene.

Según algunos pensadores guaraníes, todas las cosas (inclusive los objetos tecnológicos) provienen, en última instancia, de

---

<sup>19</sup> En la última década, la discusión en torno a los "dueños" no humanos en sociedades indígenas de tierras bajas sudamericanas ha reverberado en la etnografía americanista. Ellas han desarrollado distintos aspectos de los dueños así como las relaciones que los humanos mantienen con ellos. Ver, por ejemplo, Bonilla (2005), Cesarino (2010), Daillant (2003), Fausto (2008), Kohn (2007), Tola (2012). Algunas temáticas abordadas por ellas son las relaciones de poder, la sumisión, el control, la asimetría, el cuidado y la agencia. Para el caso chané, ver Bossert (1999, 2007) y Villar (2005).

la naturaleza. Es por ello que celulares, computadoras, televisores, elementos de uso cotidiano de lo más diversos, son administrados y regulados por los *kaa iya reta*, es decir, por los dueños de la naturaleza o dueños del monte. Esto explica que los objetos en su generalidad se encuentren implicados, según Jacinto Aceri, en la rebelión de aquellos considerados no humanos contra los humanos; rebelión que precederá al fin de esta humanidad en esta tierra (ver el relato *La rebelión de los objetos y el fin del mundo*, más adelante).

Según una teoría guaraní generalizada, no existe la muerte sino existe la vida: la muerte no se piensa como un fin, sino más bien como una transformación o un cambio de estado. Los abuelos guaraníes, es decir las personas mayores de las comunidades (aquellos que siguen de este lado del mundo y aquellos que ya se han ido) parecieran estar ubicados en el pasado y asociados a un tiempo anterior, nostálgico, perdido y diferente al actual. Sin embargo, tal como algunos guaraní nos recuerdan, “el pasado está en el futuro”. Antes que en el pasado, los abuelos o antepasados son la guía hacia el futuro y constituyen aquello en lo que nos vamos a transformar. Tras la muerte, los guaraní se dirigen a uno de los tantos mundos no humanos que existen, en donde devienen dueños protectores de aquellas cosas por las cuales, en vida, se sintieron atraídos. Cada uno de los *iya reta* (o de los *kaa iya reta*) habita en un mundo social que se despliega en una geografía cosmológica. Así, existen el mundo de los jaguares, el mundo acuático de la dueña de los peces, el mundo regido por el dueño del palo borracho, entre otros. Según el *mburuvicha* Marcelo Cuellar, los mundos que más convocan a los guaraní son el *Ivoka*, mundo similar al “cielo” cristiano, y el *Matí Moröcho*. A este último lugar se dirigen los *arete iya* ('dueños del arete guasu') y quienes, en la vida terrenal, disfrutaban mucho del *arete guasu*.

La transformación de los abuelos en dueños protectores permite entender por qué los dueños son denominados, en ciertas

circunstancias, “abuelos” y por qué ellos llaman “hijos” a los humanos a quienes protegen o castigan de acuerdo a sus comportamientos. El parentesco entre dueños y humanos promueve relaciones de cuidado, protección y enseñanza. Vemos cómo aquello que en Occidente llamamos “naturaleza” se presenta como un espacio social, constituido por aldeas no humanas y poblado por seres protectores (y también por otros seres peligrosos). Asimismo, la transformación de los abuelos en dueños permite entender por qué ellos están en el futuro: ellos habitan los mundos adonde sus parientes terrenales también se dirigirán cuando abandonen la vida en este mundo finito, terrenal y humano.

## Los abuelos Tarobí y Siete Cabezas

Petrona Carpio, año 2017

Rodeada de abuelas, que oficiaban de parteras, Petrona Carpio nació un 15 de agosto de 1945, en su casa, en las tierras guaraníes de Misión Zenta, Orán (Salta). A sus quince años, conoció a quien sería su esposo, Eulogio Cuellar, y con él migró a la zona de Ledesma, donde vivían algunos familiares de él. En Calilegua, Eulogio heredó el *arete guasu* de su tío y, durante muchos años, Petrona acompañó a su marido *arete iya*. Cuando él se fue de este mundo, ella continuó con la organización del *arete guasu*. Conocedora del monte y de los seres que lo habitan, Petrona nos cuenta de los abuelos Tarobí y Siete Cabezas.

PC: Mi abuela me sabía avisar de Tarobí. Cuando se pierde ese Tarobí, sufre de hambre toda la gente. Ese año, no sé qué año era, no había alimento para nosotros, no sé qué año... antes que nazca

yo. Tanto *curaba*<sup>20</sup> que dicen que Jesús le ha hecho llamar, dicen que Tarobí ahora está cerca de él. En ese año no crecen los choclos ni nada ahicito, porque había sol fuerte, ¡ah, sol fuerte!, y así no pueden comer. Dicen que Jesús ha hecho llamar a Tarobí y ahí le ha dado para que traiga pues, para sembrar todo, semilla de choclo, de zapallo, todo, todo... y este Tarobí nos defiende a nosotros. Este Tarobí dicen que es curandero... ¡tanto que curaba para que llueva, para que llueva, para que llueva, tanto *curaba!*, así dicen que ha dicho, “¿para qué fuma mucho? ya me va a ahogar con ese cigarro, ah, ya me va a hacer ahogar con ese cigarro, no, usted tiene que rezar”, así dicen que ha dicho Jesús, “tiene que rezar, tiene que rezar, no tiene que humar mucho”. Tarobí sí que sabe secreto para que llueva y no le hace caso a Diosito. Tarobí tiene que rezar, no con el cigarro. Después dicen que lo han hecho llamar a Tarobí y seis días dicen que ha perdido en el cerco, seis días dicen que se ha perdido, pobrecito. Después ya vuelve otra vez, vuelve otra vez y Jesús le ha dado agüita, trae agüita para desparramar en el cerco. Recién ahí dicen que ha aparecido choclo y todo... ¡qué lindo que está choclo! dicen, ¡lindos están los choclos! Sufría mucho la gente, sufría mucho la gente. Sufría la antigua la gente. Y ese Tarobí dicen que hace favores, le ha hecho llamar Jesús, de ahí trae todo tipo de cosas para plantar, todo, todo, todo alimento. Así me cuenta mi abuela a mí, ella dice que han sufrido de ese hambre, ya me contaba ella así. Dicen que a Tarobí Jesús lo ha alzado así vivo y vivo está en el cielo.

SS: ¿Él era una persona como nosotros?

---

<sup>20</sup> La categoría nativa *curar* tiene dos acepciones contrarias que adquieren sentido según el contexto, si bien ambos sentidos podrían ser sintetizados en la idea de producir efectos en un otro. Por un lado, el término expresa la acción de sanar a alguien, hecho que implica que el paciente es consciente de dicha acción. Por otro lado, curar refiere a la acción de aplicar algún tipo de procedimiento sobre alguien cuyo efecto puede ser positivo o negativo. Esta acción, generalmente, se realiza a espaldas de la persona “curada”. Utilizaré el término curar y sus derivados en cursiva cuando nos refiramos al segundo sentido (generar un efecto positivo o negativo), mientras que para expresar la acción terapéutica de sanar no utilizaremos cursiva.

PC: Persona igual que nosotros.

SS: Que después de morir se ha ido al cielo...

PC: No, no se ha muerto. Así vivo es que lo han alzado al cielo.

SS: ¿Y él está ahí ahora?

PC: Está ahí. Cuando hay trueno dicen que es él, dicen que cuando hay trueno, así, dicen que nos habla a nosotros, "cuando hay trueno acordate de mí", así dicen que ha dicho Tarobi. La gente tiene que rezar... muchos no saben pedir perdón, no creen, la gente de ahora no reza y por eso hay veces que hay inundación, hay cualquier cosa.

SS: Su hijo Marcelo me contó una historia de una víbora que tenía siete cabezas.

PC: Ah, simba dicen que es, simba dice que es que ha defendido a la viborita. Está por morirse la viborita esa, dicen que ese simba lo ha defendido, pobrecito. Defendió la viborita, "está por morir", dicen ya, "pobrecita", dice la madre, "no se qué le ha hecho la empresa", dice la madre. Él ha defendido y ahora Siete Cabezas nos defiende a nosotros también. El simba nos ha enseñado a nosotros de esa viborita, es machito y cualquier cosa le puede comer, "hay que defenderle", ha dicho, "hay que defenderle", ha dicho el simba. El simba se lo encontró, dicen que le ha llevado todo adonde vive, ha cavado en la tierra y ahí le ha dejado pobrecito, pobrecito... ahí le ha llevado para que coma, todo, y la víbora ya habló también, "bueno, abuelo", le dice, "bueno, abuelo", la víbora habla al simba, la víbora va a estar defendiendo a la gente, de toda cosa los va a defender [en agradecimiento al simba que lo defendió cuando estaba lastimado].



Petrona Carpio en el arete guasu

## El dueño de los blancos y la pelea del simba con el Familiar

Berta Villacorta

Según la *ipaye* Berta Villacorta, el Familiar, también llamado *aña guasu* ('diablo'), es el *karai reta iya*, es decir el dueño del hombre blanco. Todos los años, nos cuenta Berta, en época de zafra, el diablo viene en avión, como un pasajero común desde África junto con dos viborones que son despachados y vienen enroscados. "Con ellos funciona la fábrica, sino no se puede moler la caña. Las anacondas necesitan comer mucho y si no se les da, ya salen a buscar su propio alimento", explica. Para algunos, las anacondas y el Familiar son un mismo ser diabólico bajo distintas formas. Entre otras, un perro de tamaño desmedidamente grande (el Perro Familiar), un hombre grandote con traje y sombrero, un viborón con pelaje brillante (*mboi guasu*), o una limusina que transita sin conductor. Si el Familiar no se encuentra bien alimentado o es lastimado, la fábrica de azúcar deja de funcionar, tal como ocurrió en 1965. En su antigua casa, que funcionaba como gomería del ingenio Ledesma a principios de siglo pasado, la *ipaye* narró:

BV: Mi papá trabajaba en 1915, digamos, trabajaba aquí en la empresa Ledesma... cincuenta y tres años de servicio a la empresa Ledesma tenía mi papá. Él era jardinero de la empresa Ledesma. Después, en el 1965, ha salido un fantasma de ahí de la empresa Ledesma y él ha cortado la oreja del fantasma. Y esa oreja la tenía aquí, en el bolsillo, como si fuera una linterna prendida, con un puñal bendecido. Le quería comer el familiar a él, el fantasma. Él estaba regando la caña allá, cerca del Lote Libertad, ahí parado uno de traje, ha ido derecho para comerle, y él se ha defendido. Se ha puesto todo, la bufanda, ¡en esta temporada!, se ha puesto la bufanda y se ha puesto a pelear con el fantasma. Era grandote, dice que la uña lo tenía así, esta uña, y se la quería hincar, y mi

papá se ha defendido como ha podido con el puñal bendecido y con el crucifijo.

SS: ¿Quién es el Familiar?

BV: Con ese funciona la empresa Ledesma en la fábrica. Si eso lo llegan a lastimar no funciona un muele el azúcar, digamos, no muele la caña.

SS: Y su papá que le lastimó la oreja.

BV: Sí, quince días no ha funcionado la empresa Ledesma. Después ha venido Herminio Arrieta, el dueño de la fábrica, ha venido, le ha dicho que le entregue la oreja, y que le iba a dar ocho paquetes de plata para que se vaya a Villamontes [Bolivia, ver mapa de Bolivia]. Y mi papá no quería, "no", le ha dicho, "quiero ser jubilado por la empresa Ledesma, yo te voy a entregar [la oreja] pero no te voy a recibir la plata, pero otra vuelta no me mandes a hacer eso", así dice que le ha dicho al finado Herminio Arrieta, el dueño de la empresa. Él ha venido a buscarle en esta casa.

SS: ¿Y le ha dado la oreja?

BV: Se le ha dado, sino no iba a trabajar la gente, los zafreros, cosechar la caña.



*La pelea del simba con el Familiar.*  
Autor: Didimo Vargas, año 2017

## El auge azucarero y la empresa Ledesma

Debido a su cercanía con el Gran Chaco, el piedemonte andino de los actuales departamentos jujeños de San Pedro, Ledesma y Santa Bárbara (valle de San Francisco) fue un territorio de tardía ocupación colonial (Teruel, Lagos y Peirotti 2010). Región de frontera entre el dominio español y el indígena, fue percibida por los primeros conquistadores como impenetrable por sus cualidades geográficas y por la presencia de indígenas chaqueños, considerados salvajes. El avance español sobre el oriente jujeño comenzó en el siglo XVII y se consolidó en el XVIII, mediante campañas militares, otorgamiento de mercedes de tierras, fundación de fuertes y reducciones misionales. Fue mediante la experimentación agrícola, por parte de quienes accedieron a mercedes de tierra a fines de siglo XVIII, como se implementó el cultivo de la caña de azúcar en la región.

Los hacendados que se establecieron en estos valles subtropicales fueron ampliamente beneficiados por las políticas borbónicas de “pacificación” de la población indígena y por la fundación de fuertes, reducciones y misiones. En el valle de San Francisco, el principal mecanismo de acceso a la tierra era la hacienda, lo cual configuró un modelo caracterizado por amplias extensiones territoriales explotadas con mano de obra indígena. La producción, en sus inicios predominantemente ganadera, fue virando hacia los cultivos experimentales de clima cálido, en particular la caña de azúcar. La expansión de haciendas, de la mano de disposiciones políticas favorables, fue acorralando a los indígenas, reducidos y conchabados para la actividad ganadera y agrícola, en especial para la explotación azucarera (Teruel, Lagos y Peirotti 2010).

La moderna industria azucarera salto-jujeña tuvo sus inicios en estas antiguas haciendas azucareras, entre ellas Ledesma, fundada en 1830, y San Pedro, en 1844, ambas en territorio ju-

jeño. El pasaje de la rudimentaria producción de azúcares —reducida al consumo local y al mercado sur-boliviano— a los ingenios-plantación fue posible por una serie de políticas nacionales favorables: extensión del ferrocarril, aranceles aduaneros que protegían la producción de azúcar nacional, reducción de costos de fletes y subsidios estatales (Bossert 2013). Hacia 1890 eran cuatro los grandes ingenios en expansión en la región, que se transformaba en una de las fronteras capitalistas más dinámicas de la Argentina: Ledesma, La Esperanza y La Mendieta en Jujuy, y San Isidro en Salta.

El trabajo en los ingenios ha moldeado jerarquías entre los grupos indígenas que, año tras año, desde fines de siglo XIX hasta mediados del XX, migraban desde el Gran Chaco, la Puna, la Quebrada de Humahuaca, el Altiplano y las yungas bolivianas. Numerosos autores han analizado dichas jerarquías impuestas con base en el origen étnico de los trabajadores, que implicaban ordenamientos en múltiples niveles, jornales diferenciales y una distribución desigual de tareas (Bossert 2013, Gordillo 2010a, Weinberg y Mercolli 2015). Tal como identificó Gastón Gordillo (2010a), en la cima de la escala jerárquica se encontraban los trabajadores permanentes en la fábrica —de origen criollo del NOA— y en la base se ubicaban los indígenas chaqueños, que constituían el grueso de trabajadores estacionales no calificados; las categorías intermedias eran ocupadas por cañeros temporales collas y horticultores guaraní. La preferencia por trabajadores guaraní estaba plasmada en las viviendas que les proveía el ingenio, en las tareas más complejas que les asignaban, en ciertos beneficios y en la mayor remuneración que recibían en comparación a los otros grupos (Bossert y Córdoba 2015).

En la década de 1970, la empresa Ledesma creció exponencialmente debido a la diversificación de su producción (incorporación de bioetanol, frutas, extractos cítricos y frutales, aromatizantes, entre otros) y la mecanización de la cosecha, que condujeron a la disolución de algunos lotes ocupados por

trabajadores estacionales, así como a la urbanización y transferencia al Estado de los servicios de salud y educación que la empresa prestaba como su “acción social benefactora” (Karasik y Gómez 2015). Tal como sostienen Gabriela Karasik y Elizabeth Gómez, dicha “acción social benefactora” esconde “procesos político-económicos complejos, luchas sociales y políticas y procesos represivos a diferentes escalas y un importante número de secuestrados y detenidos-desaparecidos relacionados con la empresa Ledesma” (2015: 113). En el departamento de Ledesma, la empresa parece cumplir funciones estatales, no solo mediante su “acción social benefactora”, sino ejerciendo poder de control. Actualmente, la empresa Ledesma constituye la principal fuente de trabajo de la región y es propietaria casi excluyente del territorio del departamento (Karasik y Gómez 2015)<sup>21</sup>. El pueblo de Calilegua, así como otros pueblos y ciudades de la región subtropical de Jujuy, tiene inscrita en el espacio y en su arquitectura la historia de la crueldad del auge azucarero.

## **El pacto con el Diablo y las versiones de la pelea con el Familiar**

**Sonia Sarra**

El conjunto de historias que componen *La oreja del Familiar* se encuentra muy difundido entre los guaraníes de Calilegua. Más allá de las distintas versiones, que tienen por escenarios posibles los descampados, los cañaverales, el sótano de la *Rosadita* (mansión de la familia Blaquier, propietaria actual del ingenio Ledesma) o el antiguo barrio La Estrella, hay ciertos elementos que se repiten en todas ellas: la situación de enfrentamiento, el poder

---

<sup>21</sup> Sobre la historia del auge azucarero, ver Girbal-Blacha (1992) y Teruel, Lagos y Peirotti (2010), entre otros.

del machete bendecido, el robo de la oreja y la recompensa. Varias versiones narran la pelea entre un trabajador guaraní, en general del subgrupo simba, y el Familiar que intenta comérselo. No obstante, una versión diferente describe al enfrentamiento que dio origen al pacto del empresario Carlos Blaquier con el diablo. A partir de una conversación con un guaraní, reconstruí el siguiente relato:

“Un trabajador de Ledesma vivía en donde estaba el galpón, en el área de empaque de la empresa [al lado del barrio La Estrella]. Ahí había casas antes. Su mujer tuvo un bebé. Antes se tenían los bebés en la casa. Le tocaron la puerta. Era un hombre. Le dijo que se iba a llevar a su bebé. El trabajador no sabía que ese hombre era el Perro Familiar. El trabajador fue a ver a un curandero indígena del barrio La Estrella, quien le dijo que ese hombre era el Perro Familiar y le indicó que tenga un machete bendecido. Con ese machete, el trabajador lo enfrentó [al Perro Familiar] al día siguiente y le sacó una oreja [de perro]. Al día siguiente, el Familiar volvió, y el trabajador volvió a enfrentarlo. El familiar le pidió la oreja que le había sacado y el bebé a cambio de oro, pero el trabajador no aceptó. Al día siguiente, el Familiar volvió, el trabajador lo enfrentó nuevamente y le sacó la otra oreja. El Familiar aumentó su propuesta: le pidió que le devuelva sus dos orejas y el bebé a cambio de ser el dueño de toda la fábrica de azúcar. El trabajador tampoco aceptó. Entonces, el Familiar le ofreció ser el dueño de toda la fábrica a cambio de las dos orejas y de su alma. Es decir, le pidió que le venda su alma a cambio de ser propietario de todo. El trabajador lo pensó y aceptó. Ese hombre era Carlos Pedro Blaquier”.

El tema del “pacto diabólico” atraviesa todas las versiones del Familiar, extendidas por las provincias del NOA (Gordillo 2010a, Isla 2000). En el caso de los guaraníes, la inmutabilidad (ante vaivenes económicos) de empresas como Ledesma, Carre-

four (cadena de supermercados) y Coca-Cola, entre otras, es explicada por estos pactos que hicieron con el diablo: "¿por qué te crees sino que nunca quiebran?". Los logos de dichas empresas son conceptualizados como insignias diabólicas: "el logo de Coca-Cola al revés es un mensaje del diablo". Además, las vinculaciones económicas entre la empresa que vende gaseosas a nivel mundial y una de las empresas agroindustriales más grandes de la Argentina, confirman sospechas de negociaciones diabólicas. Es debido a este pacto originario que todos los años, al comenzar y finalizar el período de zafra (de marzo a noviembre aproximadamente), el diablo, bajo el aspecto de un gran perro, un viborón o cualquier otra forma, sale en busca de su alimento.



*Mboi guasu*. Autor: Didimo Vargas, año 2017

## Una reflexión sobre la economía capitalista

Jacinto Aceri, año 2019

“¿Cómo definirías al humano?”, me preguntó Jacinto, mientras charlábamos acerca del extractivismo ambiental, la problemática del territorio y la búsqueda de la tierra sin mal. Enumeré varias características (agencia, intencionalidad, comunicación) que, a mi entender, definen el ámbito de lo humano, pero solo acerté, aunque debido a una equivocación, cuando dije “consciencia”. Luego entendí que mi interlocutor no se refería a la *consciencia*, definida como el conocimiento que el ser humano posee acerca de su propia existencia, sino a la *conciencia*, comprendida como el conocimiento moral acerca de lo que está bien y lo que está mal. La ausencia de conciencia respecto de las consecuencias autodestructivas del extractivismo ambiental, del abuso y la acumulación ubica a ciertas personas en las fronteras de la humanidad. Si bien el universo está superpoblado de personas con capacidad de agencia de diversa índole —principalmente, personas terrenales, dueños y antepasados—, no todas poseen conciencia y, por ende, no todas son humanas. En un evento académico en Buenos Aires, Jacinto subrayó la importancia de “humanizar” la economía. Dicho evento era la Primera Escuela Latinoamericana de Antropoceno Urbano, organizada por la Universidad de San Martín (Buenos Aires, Argentina) y la École Urbaine de Lyon (Francia). Ante público *karai* (argentinos y franceses), Jacinto dialogó conmigo acerca del extractivismo. Transcribo, a continuación, un fragmento de su exposición:

JA: Yo considero que la economía capitalista es una de los grandes responsables de la situación que estamos atravesando como humanidad. Hay una lógica, una corriente de pensamiento que todo lo que nos rodea es dinero. Un árbol es dinero, pescado es dinero, petróleo es dinero, el agua es dinero. Lo único que falta que se

convierta en dinero es el aire que respiramos. Creo que hay que analizar eso y hay que *humanizar* un poco la economía y ver que lo que nos rodea tiene vida, son seres. Entonces yo, ser humano, ¿cómo voy a pensar que eso es dinero? Nosotros, como guaraní, denominamos con una palabra, por ahí medio asquerosa, al “dinero”. Nosotros le decimos *korepoti*, ¿y qué es *korepoti*? *Koo* es el cerco, el lugar donde sembramos, *poti* es la bosta, el excremento. Entonces [*korepoti*] es lo que resulta de nuestro producto, lo que ya no sirve de nuestra producción. Eso nos da a entender que lo que producimos primero es para satisfacer la necesidad de la familia, para que nadie pase hambre, ahora si sobra es para intercambiar otro producto que no tenemos nosotros. Esta lógica, esta corriente, este pensamiento que cree que todo es dinero. El dinero es como el imán: tenés y querés tener más. Eso nos *deshumaniza*. Entonces es muy importante parar en el tiempo y pensar qué estamos haciendo. Por eso hay que *humanizar* a la economía.

## Una historia de una familia *paravete*

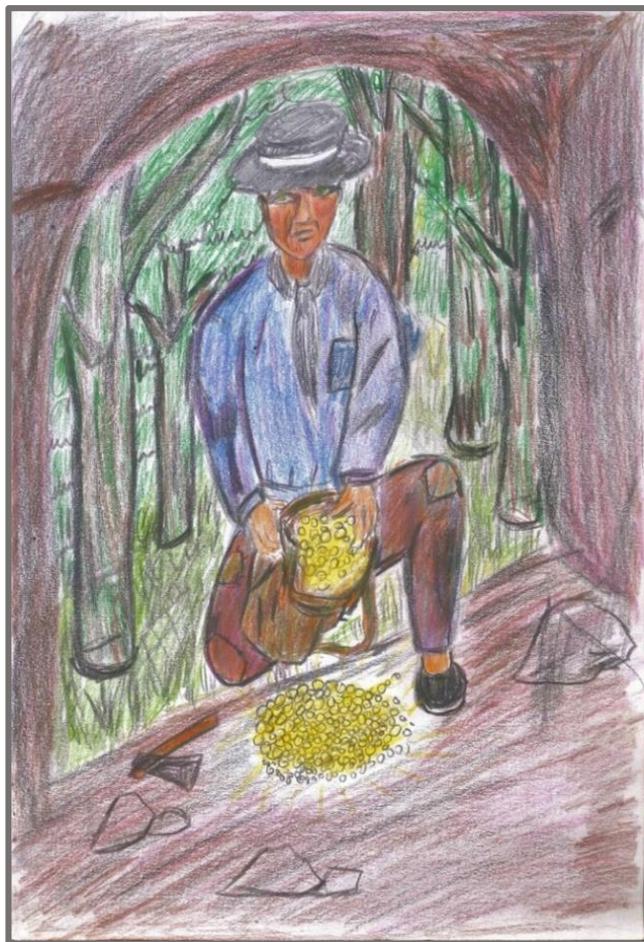
Salvador Zambrano, año 2018

SZ: Esta es una historia de una familia *paravete*<sup>22</sup> que me contó mi madre, es una historia de acá, que ocurrió en el monte de Calilegua. El hombre se dedicaba a la caza y la pesca pero más se tiraba por la caza. Ellos se iban al monte, al *kaa*. Él iba al monte. Y es de tanto ir que le salió el *kaa iya*. Siempre así, de espalda el *kaa iya*. Y le invita a que le siga. Él le sigue por un sendero. El *kaa iya* entra como en una cueva larga. Él le sigue. Y había oro ahí. El hombre llevaba puesto un *aporoca*, es decir, un chaleco, como un ponchito. Eso llevaba puesto el hombre que cazaba. El *kaa iya* le

---

<sup>22</sup> *Paravete* se traduce como ‘humilde, pobre’ y hace alusión a la carencia de sensibilidad hacia el entorno y hacia el prójimo, y no se refiere a la carencia de cosas materiales (comunicación personal de Jacinto Aceri).

dice que junte todo lo que pueda pero que no le cuente a nadie. Pero él desobedeció y empezó a contar, y vuelve con más gente a retirar más oro. Pero cuando llegan está cerrada la cueva. Ahí había un dibujo de una víbora porque llegan traidores a buscar riqueza.



*El hombre que quería acumular oro. Autor: Didimo Vargas, año 2017*

## La rebelión de los objetos en el fin de la humanidad

Jacinto Aceri, año 2019

“¿Dé que te crees que están fabricados todos estos objetos que nos rodean?”, me preguntó Pikitü, mientras agarraba y señalaba una taza, su celular y otros objetos dispuestos sobre la mesa de una confitería de Libertador General San Martín. Luego, me explicó que todo proviene de la naturaleza y, por ende, pertenece a los *kaa iya reta*. Según Jacinto, los objetos en su generalidad — propiedad de los *kaa iya reta*— se encuentran implicados en las teorías nativas respecto del fin de este mundo. Con resonancias amplias amerindias antiguas y contemporáneas (Danowski y Viveiros de Castro 2014; Nimuendajú [1914] 1987; Pierri 2013; Tola *et al.* 2019, entre otros), ciertas narraciones guaraníes del piedemonte andino describen que entidades demoníacas, como un jaguar azul o un murciélago-demonio, devorarán los astros y exterminarán a la humanidad. Según Pikitü, este exterminio será anticipado por la rebelión de los objetos. Su relato no es un hecho aislado. Durante la pandemia por coronavirus, Marcelina, me expresó telefónicamente su preocupación asociada a un relato profético: su abuela solía predecir que, llegado el momento del fin del mundo, los animales se rebelarían contra el humano (ver entrevista a Marcelina). Tal suceso anuncia el nuevo advenimiento del *arakaë*: “tiempo primordial de los orígenes y que volverá a suceder algún día” (Caurey y Ortíz 2011: 54). El siguiente relato<sup>23</sup>, que escribió y me compartió Jacinto, está basado en la narración de un anciano guaraní que él escuchó en la película boliviana *Yvy Maraey* del director Juan Carlos Valdivia:

JA: Estamos regresando a los momentos en que el día aún no existía, es decir, a los tiempos de la gran oscuridad. En aquel tiempo la tierra se volcará contra el hombre al haber perdido toda

---

<sup>23</sup> Este relato fue publicado previamente en un artículo colectivo (Tola *et al.* 2019) y en un artículo de mi autoría, que sigue el hilo de las reflexiones de Jacinto (Sarra 2020c)

su humanidad. Los objetos creados se volcarán contra él; los espíritus de los animales que el hombre mató sin ningún sentido los atormentará, los animales aún vivos hablarán; las plantas y los árboles arremeterán contra los deshumanizados hombres, mujeres, niños y niñas. Desde lo alto bajarán los demonios en forma de murciélagos para devorarse a nuestra especie.

## **PARTE 2. DEL ORIGEN AL TIEMPO PRESENTE**



## El origen del mundo

Elías Caurey, año 2017

Nacido en el año 1977, en Ipitakuape (Cordillera, Bolivia), Caurey es un sociólogo y antropólogo guaraní, dedicado al estudio, la difusión y el conocimiento de su pueblo. Es autor de una veintena de libros que tratan sobre diversas temáticas (justicia comunitaria, salud, interculturalidad, patrones de crianza, organizaciones étnicas, gramática guaraní). El siguiente relato fue extraído de su disertación en el marco de un taller de lengua y cultura guaraní realizado en Libertador General San Martín, en el año 2017. En los días previos al taller, Caurey se reunió con los organizadores del curso y hermanos guaraní visitantes en el centro comunitario de la Kuape Yayemboati, donde tuve el agrado de conocerlo.

EC: Nosotros tenemos un montón de mitos. Les voy a contar solamente uno, que explica un poco el origen del mundo, porque hay varias sobre el origen del mundo. Dicen que antiguamente, este universo solamente era tinieblas, oscuridad, solamente moraban los espíritus, los dioses, y de pronto aparece el *ñee*. Tüpa en realidad es uno de los dioses. El Arakuaa es otro dios... y tenemos muchos dioses. En una ocasión me tocó explicar a un grupo de niños en España, y una pregunta que me hicieron los chicos fue, "¿y ustedes los guaraní tienen Dios?", y yo le digo, "uf, hartísimo tenemos, ¡en todo creen los guaraní!", pero es verdad, ¡nosotros creemos en todo! Entonces se quedaron sorprendidos. Pero en este caso, en esta historia, estaban los dioses y, de pronto, el dios de la palabra, el Tüpa, decide crear, porque se sentía muy solo, decide crear al ser humano, a través de la palabra. Es por eso que para nosotros el *ñee* es tan importante porque en el *ñee*, dicen nuestros abuelos, siempre nos dicen, que por como uno habla, ya sabe quién es... o sea, la palabra, la forma que uno habla, lo delata

a uno. Entonces la palabra está en la esencia. ¿Qué es lo que dice Tüpa a través del ñee? Dice, “yo voy a hablar y a través de mi voz, es como que un pedazo de mí, de mi parte, me voy en palabra para darle vida a esto”. Pero no estaría completo si solamente hablara la palabra, entonces ahí aparece otro Dios, que se llama el Arakuaa<sup>24</sup>, el Dios de la razón, de la racionalidad, entonces dice, “este que vaya y lo complemente para que también lo equilibre”. Entonces de ahí nace... y curiosamente, la primera cosa que crean es a la mujer. En la religión cristiana, es primero el hombre, y después dicen que después crea al hombre, a partir de la costilla... y hay todo un cuento... que a partir de la costilla crea a la mujer. Pero en este caso, es a la mujer primero. ¡Y la mujer era tan hermosa, tan bella, tan, tan...! Que, de pronto, los mismos creadores, de pronto, como que se enamoran de ella. Y de ahí nace este mito de los mellizos. Entonces es por eso que el zorro y el *tatu*, el *aguara* [‘zorro’] y el *tatu*, que es el armadillo, son los dos dioses. Eran dioses para nosotros en los orígenes, en el tiempo primigenio. Entonces, de pronto, se enamoran de la creación y, al final, la mujer termina concibiendo hijos del espíritu, sin haber tenido ninguna relación, igual que la virgen en la religión católica... y nacen dos hermanitos. De pronto, esta mujer empieza a deambular buscando a los papás, porque ya iban a nacer... ¿dónde estaban? Solamente aparecían de vez en cuando, porque los papás eran dioses. La mujer, entonces, empieza a caminar por el monte que los dioses habían creado y no sabía qué hacer. Entonces, de pronto, uno de los niños le habla desde el vientre de la madre, y le dice, “¡mamá, es por este camino!”. Las que son mamás deben saber que del embarazo vienen los antojos. A veces, a los hombres también se les vienen los antojos, no solamente a las mujeres... hay algunos hombres que son ellos que quieren dormir todo el tiempo

---

<sup>24</sup> *Arakuaa* se traduce como ‘sabiduría’. Si se desglosa la palabra en ‘*ara*’ (‘espacio-tiempo’, ‘cosmos’) y ‘*kuaa*’ (‘conocer’) el significado de la misma sería “conocer el cosmos” (Caurey y Ortíz 2011). Sin embargo, el disertante lo traduce en este contexto como ‘dios de la razón’.

y a veces quieren comer cosas. Entonces, ¿qué le dice su hijo dentro del vientre a su mamá?, le dice, “no, yo quiero esa flor”. ¡Todo el tiempo sus ganas de flor!, y la mamá ya tenía una cantidad inmensa de flores, y le dice, “bueno, ya me cansé”, y se enoja. Entonces, el otro le dice, “bueno”, y cuando la mamá le pregunta por qué camino es que tiene que ir, ya el otro no le contesta, se ha resentido el niño. Entonces, la mujer se vuelve a perder nuevamente y, de pronto, le habla el otro hijo. Había sido que tenía dos niños, que eran mellizos. El uno era de un dios, el otro del otro dios. Entonces él le empieza a decir, “es este camino, este camino”, pero este segundo hijo no se guiaba tanto por ir *sintiendo las cosas sino por las cosas que veía*. ¡Eran unas flores tan lindas, pero esas flores a veces tenían espinas! Entonces, así, otra vez la mamá se vuelve a cargar de flores y, así, al final, también se enoja con el hijo, con el menor, y este también no le enseña el camino. Al final, la mujer embarazada llega a la casa del tigre. Dicen que antes, los tigres eran también eran parte de la creación, o sea, nosotros podíamos interactuar con ellos, ellos solamente se ponían su disfraz para salir a cazar<sup>25</sup>. Entonces llegan ahí, y los tigres, naturalmente, saben que comen, ¿no?, entonces cuando llega la embarazada, estaba la tigresa, la más vieja que dice, “¡pero a qué has venido acá! Mis hijos son malos, te van a comer”, “es que ando perdida”. La mujer ya no aguantaba porque tenía que dar a luz. Entonces llegan los demás tigres de cazar y dicen, “algo huelo por acá”, ¡y no había la manera de ocultarla! Entonces, ¿qué pasa? Ya,

---

<sup>25</sup> Si en la tradición mito-filosófica occidental damos por sentado una animalidad primordial (es decir, una prehistoria desprovista de humanos), las mitologías amerindias postulan la existencia de una humanidad primordial, compartida por humanos y no humanos, que subyace a las fisicalidades específicas (Danowki y Viveiros de Castro 2014). Un número considerable de mitos amerindios imaginan la existencia de una humanidad originaria: no completamente humana, antropomorfa y dotada de facultades mentales idénticas a las nuestras (*ibid.*). Como ya observaba tempranamente Lévi-Strauss (Lévi-Strauss y Eribon 1988), un mito, desde la perspectiva indígena, podría ser definido como una historia del tiempo en que humanos y animales todavía no se diferenciaban. Posteriormente, parcelas de esta gente primigenia se fueron transformando —de modo espontáneo o por acción de un demiurgo— en las especies biológicas, accidentes geográficos, fenómenos meteorológicos y cuerpos celestes que componen el cosmos actual. Tal es el caso de los jaguares míticos que fueron convertidos en “toda clase de animales”.

pues, se la comen a la mamá. La tigresa dice a los tigres, “bueno, déjenme esos chiquitos para que yo los coma porque yo no tengo dientes”. Entonces ella los salva y los cría a los niños y, como eran hijos de dioses, crecían de una manera rapidísima. Al final se enteran de cómo había muerto su mamá y entonces deciden vengarse de los tigres. Entonces a un tigre lo convierten en río, al otro lo convierten en otra cosa y así con todo lo que tenemos ahora, y los mellizos se van al cielo. Uno se llama Kuarai, que es el sol [*kua-rai*], y el otro se llama Yasi, que es la luna [*yasí*]. Uno va para cuidar la noche, el otro el día. Desde ahí nos observan. Para muchos puede ser que la luna es femenina y el sol es masculino, pero en este caso si acudimos a esta versión, a esta mitología, para el guaraní serían ambos serían varones. Este es, un poco, el origen el mundo.

## **La constitución del Consejo Continental de la Nación Guaraní**

**Marcelo Cuellar, año 2016**

Hijo de Eulogio Cuellar y Petrona Carpio, Marcelo Cuellar, desde niño fue muy allegado a su abuela quien solía contarle historias en guaraní. A través de ella, aprendió la lengua indígena y los valores de su pueblo. Se desempeñó como *mburuvicha raí* (vicepresidente) de la Kuape Yayemboati, y en el 2016 fue elegido *mburuvicha* (presidente). En el 2015 fue electo como delegado nacional para representar a su pueblo, por la provincia de Jujuy, en el Consejo de Pueblos Indígenas (CPI).

En diversas reuniones, Marcelo narró el mito de los mellizos, historia de origen continental del pueblo guaraní. Habitualmente, los miembros de la comunidad suelen asistir diariamente

al centro comunitario para realizar actividades colectivas o simplemente para compartir una tarde de mates. Una de aquellas tardes del año 2016, la elaboración colectiva de empanadas mantenía atareadas a las mujeres y a algunos hombres cuando de repente llegó Marcelo. Al día siguiente, el centro comunitario estaría funcionando como sede de la *Tecnicatura Superior en Cultura Guaraní y Revitalización Lingüística* y de la *Tecnicatura Superior en Comunicación Intercultural*, ambas carreras dictadas por el I.E.S.I. "Campinta Guasu Gloria Pérez". Marcelo, al igual que otros idóneos guaraníes de Jujuy, tenía a su cargo una materia que se dicta en dicha tecnicatura. Aquella tarde el *mburuvicha* compartió la historia del origen de los guaraníes que al día siguiente sería tema de su clase. La versión que transcribo a continuación fue grabada en la reunión comunitaria.

MC: Dicen que el pueblo guaraní venía, por la época antes de la evangelización, por el Amazonas, cerca del Mato Grosso, venían por ahí un grupo de hermanos, se cree que venían por ahí. El pueblo guaraní era prácticamente nómada, buscaban la tierra sin mal, *iví maraeí* le dicen, *iví maraeí* significa la tierra sin mal, la tierra fértil, la tierra donde hay el agua dulce, donde están los animalitos, donde todos pueden encontrar la miel, todo eso. Yo la comparo con la historia de Moisés, es parecida. Del pueblo guaraní se han encontrado rastros de ellos incluso en Venezuela, ¡hasta ahí hay guaraníes!, ¡hasta se encontró rastro en América Central! Eso se contaba justamente dentro del *Consejo Continental del Pueblo Guaraní*, que fuimos nosotros a la reunión. Contaba una gente que se encontraban guaraníes en Centro América, por Venezuela, cerca de Brasil. Bueno, fue en la época antes de la evangelización que llegaron hasta todos esos lugares. Hay una historia, dicen que son dos mellicitos, dos gemelos, que se separan en un lugar, se dividen por tal causa. Había sido que Ñandesi [mujer primigenia], había sido que a través de dos dioses que la habían hecho embarazar: Tüpa Aguara y Tatu Tüpa. De ahí nacen

los mellicitos y se cree que esos dos gemelitos representan al pueblo guaraní. Dicen que llegan a Mato Grosso y, ahí, dicen que se separan estos pueblos, uno para el norte, otros para el este y otros para el sur. El pueblo guaraní, en ese Mato Grosso, que nosotros llamamos Matĩ Morõcho o Mantiguoroso en idioma, se separa. Van para Brasil, otros para Paraguay, otros para Bolivia y algunas partes de la Argentina. Y es por eso que ahora tenemos al pueblo guaraní en todos lados: un poco en Brasil, en Amazonas, en Paraguay, está en Uruguay, está en Bolivia y en parte de Argentina. Como se encontraron muchos guaraníes por esa zona, se formó el CCNAGUA, pero nosotros no somos ni de Paraguay, ni de Bolivia, ni de ninguna de esas partes. Por ahí los gobiernos ponen en algún momento, "no, ustedes son de Bolivia", a la gente de Bolivia le dicen, "ustedes son de Paraguay", y a los que son de Paraguay les dicen, "no, ustedes son de Brasil", y sucesivamente, por cuestiones políticas, excusas por si ellos vayan a reclamar por tierra o ante un desalojo, como una excusa por parte del gobierno. Acá nosotros tuvimos una época que le dijeron a los *mburuvichas* que nosotros no éramos de aquí, que éramos de Bolivia. Pero *nosotros estábamos acá antes*. La semana pasada, justamente, había un hermano comentando que había una abuelita que a los doce años estaba aquí en Calilegua. Ella ahora tiene cerca de noventaiocho años. Cuando empezó la guerra de Bolivia y Paraguay [Guerra del Chaco], ella ya estaba aquí y dice que había mucho guaraní por esta zona, ¡mucho guaraní había!, y los blancos les decían, "no, ustedes hablan *wichí*", "ustedes son tal cosa", sin saber que éramos porque nosotros hablábamos nuestro idioma... y ya les querían meter que nosotros éramos *wichí* o que nosotros éramos maticos, sin saber lo que significaba el nombre de nosotros, y nosotros lo único que hacíamos era sonreír y nada más, no le decíamos nada, no decíamos que éramos guaraní. Después han aumentado más todavía, dice la abuela, han venido más familiares todavía de nosotros, y dice que de donde era ella, han venido varios, eran poquitos aquí y vinieron más todavía. Han venido primos, todos parientes, porque en el pueblo guaraní por más que

uno no es de sangre directo o hijo propio de la madre o padre, para nosotros todos son hermanos guaraní. Todos son familia nuestra. Por el solo hecho de mantener nuestra lengua y nuestra tradición, para nosotros es familia. Eso es lo que nosotros tenemos que decir cuando, muchas veces, cuando por ahí nos dicen, "no, viene de Bolivia", nosotros tenemos que decir que también había guaraní en esta zona. Después, se empezaron a cruzar los guaraní que venían de Bolivia con los guaraní que había aquí en la Argentina.



Marcelo Cuellar con la bandera guaraní en la apertura del *arete guasu*.  
Kuape Yayemboati, año 2018

## **Tupí y Guaraní**

**Marcelo Cuellar, año 2016**

El siguiente relato fue compartido por Marcelo Cuellar, por escrito, en una materia de la tecnicatura en lingüística guaraní donde él daba clases. Una versión muy similar fue registrada por María Andrade, una mujer de la Kuape Yayemboati, y por Nancy Satosan (Andrade 2011). En dicha versión, también se nombra Tupí y Guaraní a los gemelos míticos. Se trata, además, de una versión ampliamente difundida entre los guaraní de Calilegua.

MC: Cuenta la leyenda la vida de Tupí y Guaraní, dos hermanos gemelos que enemistados por culpa de las continuas peleas entre sus mujeres debieron separarse. Tupí se dirigió al Norte mientras que Guaraní se dirigió al Sur. Los arqueólogos hablan de los tupí-guaraní, dos pueblos unidos por el mismo idioma y las mismas costumbres. En sus caminos en la búsqueda de la tierra sin mal se asentó una parte en Paraguay, Misiones y el Norte Litoraleño de Corrientes. Otro grupo migró a Bolivia y Noroeste Argentino.

### **La indiferenciación verdadera**

**Sonia Sarra**

Los mellizos míticos, popularizados en el ámbito académico por Alfred Métraux (1932), se encuentran ampliamente difundidos y son los personajes más populares de la mitología amerindia

(Chaumeil 2010)<sup>26</sup>. Nunca idénticos, se presentan como opuestos y asociados a orientaciones, cualidades o intenciones contrarias. En las versiones que registré, distintas dicotomías son vinculadas a ellos: día/noche, sol/luna, norte/sur, pueblos tupí/pueblos guaraní, Tatu Tüpa/Tüpa Aguara, *tatu rapua* (armadillo esférico)/*aguara* (zorro), bien/mal, blancos/indígenas, entre otras. El contraste entre el día y la noche (o entre el sol y la luna) brinda una oposición concreta para pensar otras, como la separación entre los pueblos tupí y los pueblos guaraníes, o la diferencia irreconciliable entre blancos e indígenas. Así, no se trata de conjuntos de oposiciones estáticas, sino de dispositivos en transformación que se activan para pensar contrastes, diferencias y alteridades de distinto tipo y en múltiples niveles.

Esquemáticamente, las infinitas versiones registradas entre varios pueblos indígenas cuentan la siguiente historia. Una mujer primigenia, embarazada (generalmente de mellizos y por el accionar de dos deidades) se pierde y llega a la morada de los jaguares donde es acogida amablemente y protegida de los temibles felinos por un personaje descrito como la madre o abuela de los jaguares. Los felinos matan a la mujer y extraen de su vientre a sus hijos quienes crecen en el mundo de los jaguares y, al descubrir que su madre ha sido asesinada, deciden vengarse. Ciertos elementos, como el episodio de venganza o la vida imposible con los jaguares, se repiten en las diversas versiones (Hirtzel 2012).

En el tiempo mítico primordial, los mellizos poblaron la tierra y el cielo, devinieron astros y humanos, instauraron la alternancia del día y la noche y establecieron las fronteras sociológicas entre los pueblos indígenas tupí y guaraní. Las distintas versiones narran distintos sucesos, distintas transformaciones y colocan en oposición distintas dicotomías. En algunas versiones, los mellizos

---

<sup>26</sup> Para versiones del mito de los mellizos recopiladas entre grupos tupí-guaraní y grupos amerindios ver Barbosa Rodrigues y Pérez-Maricevich (1983), Bartolomé (1977), Cadogan (1959, 1971), Danowski y Viveiros de Castro (2019), Hirtzel (2012), Lévi-Strauss (1992), Litaiff (2018), Métraux (1932), Nimuendajú (1987), Nordenskiöld (2002 [1912]), Sarra (2020b), Tomasini y De los Ríos (1978), Villar (2005), etc.

míticos son ambos hermanos ancestros de los pueblos guaraní, y en otros relatos ellos son denominados Tupí y Guaraní e identificados con los ancestros originarios de los pueblos tupí-guaraní que actualmente se encuentran distribuidos por América del Sur. En el relato transcrito en la Primera Parte, la versión del mito de los mellizos compartida por Elías Caurey, los gemelos se convirtieron en el sol y la luna. ¿Cómo es posible que un mismo personaje mítico sea el ancestro originario de un pueblo y un astro, que un mismo ser instaure la diferencia entre pueblos indígenas y entre el día y la noche, entre un tiempo homogéneo y un tiempo regido por la distinción en días?

Las múltiples versiones relatan fragmentos de una realidad mítica, de una historia muy antigua, conocida solo parcialmente por cada uno de los narradores. Es en el conjunto de los relatos que se escucha la melodía de la historia mítica de los mellizos quienes, con sus hazañas, poblaron la tierra y devinieron en astros celestes. Si el tiempo del mito suele ser descripto, en la antropología, como un tiempo homogéneo y amorfo, en el cual día y noche, pasado y futuro, humanos y animales, no estaban aún distinguidos, no debe perderse de vista que él es también el lugar de la diferencia infinita que subyace, por ejemplo, al interior de los mellizos míticos. "Este precosmos, lejos de mostrar una identificación primordial entre humanos y no humanos, como se acostumbra a describirlo, está recorrido por una diferencia infinita, aun cuando (o porque) esa diferencia es interna a cada personaje o agente", explica Viveiros de Castro (2010: 46). Tupí y Guaraní son astros y ancestros, del mismo modo que un jaguar mítico es una persona y un proto-animal que, siendo humano en el tiempo del mito, contenía dentro de sí a la animalidad en potencia. Tupí y Guaraní contenían la potencialidad de ser astros. Actualmente, debajo de la diferenciación específica (entre humanos y animales, entre eras temporales, entre humanos y entidades del cosmos) subyace aún la indiferenciación verdadera, aquella que se puede asir si, como los guaraní, vemos con el corazón.

## El futuro está en el Matĩ Moröcho

Sonia Sarra

En la primera versión del mito transcrita en esta segunda parte, Marcelo Cuellar situaba el punto de origen del pueblo guaraní en aquel lugar, central en la geografía cosmológica, denominado Matĩ Moröcho. Si recordamos los relatos transcritos en la primera parte, este lugar es uno de los mundos al que se dirigen los antepasados, quienes fueron *arete iya* en este mundo terrenal. En el relato del mito, Marcelo Cuellar traduce Matĩ Moröcho o Mantiguoroso como "Mato Grosso". La asimilación del Mantiguoroso<sup>27</sup> al Mato Grosso entre grupos guaranizados del Iso (Bolivia) ha sido mencionada, también, por la especialista Combès (2005), quien realizó un profundo análisis etnohistórico al respecto en el cual se observa su vinculación con la morada de los antepasados. Se puede suponer que los guaraníes no se refieran al Mato Grosso como el Estado de Brasil sino que ubiquen este mundo social no-humano en las profundidades de la selva, dado que el portugués "mato grosso" se traduce al español como "selva espesa". Por otro lado, su ubicación mediterránea en el centro-oeste de Brasil, aproximadamente en el centro del continente, remite al lugar de origen mítico del pueblo. A pesar de situar su ubicación geográfica, según Marcelo no es posible acceder allí por vías terrenales ya que Matĩ Moröcho se encuentra en una dimensión no-humana. La temporalidad guaraní se encuentra así íntimamente ligada a una geografía cosmológica que se superpone al mapa físico-político del continente. Esto implica una espacialización del tiempo en tanto el futuro hace referencia al "lugar donde están los antepasados" (Matĩ Moröcho).

---

<sup>27</sup> Según Combès (2005), Matiguoroso es una palabra enigmática que puede traducirse como la expresión "venimos de lejos" o como "Mato Grosso". Mis interlocutores escriben principalmente "Matĩ Moröcho" y lo traducen como "Mato Grosso".

La expresión ya referida “el pasado está en el futuro” adquiere sentido en el relato mítico transcrito: la confluencia del futuro con el pasado se explica por el punto de origen del pueblo guaraní<sup>28</sup>. Su historia comienza en medio del continente donde no solo se encuentran actualmente los antepasados sino que es desde donde se han dispersado los hermanos míticos repoblando la tierra y dando lugar a todos los pueblos de la gran familia tupí-guaraní. El pasado mítico se anuda al futuro en este punto del continente, espacializando de este modo la temporalidad y obliterando el paso del tiempo. Pasado y futuro están ubicados ambos en el Mati Moröcho: desde allí una línea empezó a dibujar la gran caminata guaraní ramificándose por el continente. El presente puede entenderse como múltiples líneas en movimiento que retornarán en el futuro a su punto de origen, es decir, al pasado.

El territorio guaraní, antes que uno circunscripto y pasible de ser demarcado por contornos cerrados, puede imaginarse más bien como líneas en movimiento, expansivas, que, desde Jujuy, llegan hasta el centro del continente, y desde allí, conectan a los guaraní de la provincia norteña con los pueblos tupí-guaraní de la mata atlántica, la selva amazónica y la selva paranaense. He aquí la relevancia histórica-política de un mito para explicar la era contemporánea que aglutina a diversos pueblos bajo mismas banderas de naciones indígenas, en un movimiento que jamás homogeneiza sino que, al igual que los mellizos míticos, contiene, dentro de sí, multiplicidad. El CCNAGUA encuentra, así, un origen mitológico, y no solo es explicada por la globalización actual que favorece la conformación de entidades supraétnicas.

---

<sup>28</sup> Combès (2005) señala esta confluencia en la cual el punto de origen (pasado mítico) es al mismo tiempo destino humano (futuro).

## Una interpretación de una historia antigua: el zorro y el hombre blanco

Marcelo Cuellar, año 2019

Al igual que las historias míticas de los mellizos, que permiten situar a los pueblos tupí-guaraní en el panorama continental actual, otros relatos antiguos, calificados como 'menores', narran hazañas de animales y personajes que también resultan relevantes para comprender el devenir histórico. Tal es el caso de las difundidas historias del zorro. El siguiente relato narra una trampa que el zorro tendió a los animales del monte y es comparada, por Marcelo, con el engaño del blanco, quien hizo creer a los indígenas que sus tierras no les pertenecen.

MC: El zorro representa más prácticamente al tramposo, en distintas partes de la historia... no sé porque habrán puesto los abuelos que siempre el zorro representaba eso en distintas partes de la historia. Por ejemplo, el zorro una vuelta se ha encontrado una hojita que es diferente a todas las hojas que había encontrado en el monte. Y fue y los hizo reunir a todos los animales del monte, y les había dicho que él era el dueño de todas esas tierras porque él se había encontrado con esa hojita de planta que era muy diferente por sus colores de las otras que había en el monte. Y le daba el significado de que esa tierra era todo de él. Y los pajaritos, todos, le habían creído que él era el dueño de eso, de esos montes. Y hasta que un día una de las ardillas, o no sé qué animalito era, descubrió que había una planta que era la que contenía esa misma hoja que el zorro había llevado y así que los animalitos esos han recogido todas las hojas esas y le fueron repartiendo a todos los animales del monte y se presentaron ante la asamblea diciendo que ellos también eran los dueños de esas tierras también porque tenían las mismas hojitas que el zorro tenía. Bueno, y ahí prácticamente le vieron, más prácticamente, la astucia que tenía y el

tramposo que era el zorro, y ahí nomás le hicieron una asamblea general, como el guaraní que hace la asamblea, y era juzgado el zorro por mentiroso y tramposo también en ese momento, ¿entendes? O sea, siempre representaba como algo tramposo. Por ahí yo mirando este aspecto, por ahí representa al hombre blanco para nosotros, ¿no? Cuando muchas veces viene a nosotros, a estas tierras que acá estamos que son nuestras, y viene el blanco con un papel diciendo que 'esas tierras son de nosotros', viene con un papel el blanco cuando nosotros sabemos que esas tierras son nuestras, y que el papel es inventado por ellos, escrito por ellos, al beneficio de ellos. Yo lo interpreto así a esa historia del zorro, pero siempre representa el zorro eso.

## **El origen de la diferencia entre pueblos colla y pueblos guaraní**

**René Maluf, año 2018**

Referente de la comunidad Pueblo Guaraní de la localidad de Fraile Pintado, René Maluf conoce numerosas historias antiguas y mitos que permiten comprender sucesos del tiempo presente. Así como el despojo territorial y la conformación de organizaciones étnicas contemporáneas encuentran su razón de ser en un tiempo mítico, las diferencias entre pueblos y culturas también encuentran su origen en un tiempo mítico. Esto fue evidenciado en relatos anteriores que remontan la diferencia entre pueblos tupí y guaraní a un tiempo mítico, o que asocian el comportamiento del hombre blanco al del zorro mítico. En el siguiente relato, es la diferencia actual entre collas y guaraníes, central en la socio-cosmología guaraní de Jujuy, que es explicada en la mitología.

RM: En un momento, Tüpa nos dio a elegir entre el machete o la azada... y la verdad que el guaraní eligió mal. Ñanderu, yo creo que, en ese momento, nos dio la posibilidad de poder proyectarnos y ser un pueblo, una nación pujante, una nación con presencia en la actualidad, pero la verdad que nosotros los guaraníes siempre con el machete... el machete ha sido nuestro *ipopocova* ['bastón'], y yo creo que también ha sido nuestra creencia, nuestros mitos y nuestra arma de defensa, pero en todo sentido porque si hay pelea, los hermanos más ancianos te van a salir a pelear con el machete... nosotros invitamos, por ejemplo, en los momentos de tensión, los momentos de miedo, en el momento de que no tenés escapatoria y que querés y no tenés fuerza de voluntad, y querés ser fuerte de temperamento y ponerte fuerte, siempre lo invitamos a morder un machete, el filo de ese machete... al morder ese filo de ese machete, te está dando autoridad, te está permitiendo ser una persona pujante, imponente, una persona fuerte... por eso me parece que el hermano eligió el machete, porque justamente con el machete puede cultivar, con el machete puede hacer la roza, como dice, puede hacer su charca, puede desmalezar, puede limpiar. Y el pueblo colla eligió otro tipo de herramienta de trabajo, pero se ha favorecido y le ha significado el progreso material, el progreso económico... por eso siempre decimos, "por culpa del machete, por culpa de este hermano que eligió mal", prácticamente nos hemos esclavizado de por vida a ser un pueblo pobre<sup>29</sup>, un pueblo que no tiene proyección, que no puede despertar de ese vivir en equilibrio y armonía, de ese vivir entre familia, pero eso en el mundo actual no nos sirve porque nosotros tenemos que proyectarnos como guaraní... eso pasó en un momento histórico que nosotros lo podemos vivenciar en nuestro *kaa guasu* ['monte grande'], pero nosotros, siendo gua-

---

<sup>29</sup> Este relato es una variante del tema mitológico clásico de la mala elección y la sentencia fatídica, registrado en distintos pueblos indígenas (Combès 2005, Lévi-Strauss 1992, Fausto 2011, Susnik 1968). En líneas generales, las distintas versiones relatan cómo un demiurgo dio a elegir entre distintas armas a indígenas y blancos, y, fatídicamente, los indígenas escogieron el arco y la flecha mientras que los blancos se apoderaban de la escopeta.

raní occidentalizados, tenemos que vivir como Occidente, tenemos que usar una computadora, que tenemos que estudiar, que tenemos que proyectar, tenemos que tener progreso económico... pero por ahí también nos quedamos varados, ¡no se da la posibilidad por ese machete infeliz que hasta ahora ni yo lo sé usar a ese machete! Todos estos mitos, todo esto que nos cuentan parece que está cobrando sentido hoy en la actualidad porque no podemos surgir.

SS: Por lo que te escucho decir, por un lado, el machete sería la "mochila" con la que cargan, pero, por otro lado, es un valor. ¿O sea esta pobreza formaría parte del ideal guaraní de despojarse, al saber que uno, en esta vida, nace muriendo?

RM: La verdad que sí. El morir va a significar que yo de esta vida no me llevo nada, no nos llevamos nada porque somos un pueblo muy rico pero por el bagaje cultural, pero yo creo que estamos acumulando para vivir eternamente en esa tierra sin mal que Dios nos tiene preparada... yo creo que Dios, al darnos a elegir, nosotros fracasamos, elegimos mal, pero Dios siempre ha sido bueno y yo creo que vamos a ganar, vamos a ganar, ¿cómo te puedo decir?, vida linda, vida eterna, felicidad... todo lo que este mundo no lo tiene, pero nosotros vamos a ganar eso... y ganamos que la lengua siempre prevalezca, que se hable, que mantengamos nuestra cultura siempre viva y que esa cultura la transmitamos a nuestros hijos y nuestros hijos a sus hijos, y yo creo que eso es lo que elegimos nosotros. Somos ricos en cultura, ricos en el tiempo y Dios está esperando para darnos lo que elegimos, la vida eterna<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> En un artículo colectivo (Tola *et al.* en prensa), hicimos referencia a diversos relatos indígenas chaqueños (*qom*, *pilagá* y *wichí*) en los cuales puede observarse que la situación desigual entre indígenas y blancos no es causa exclusiva de los abusos del blanco, sino que también encuentra su explicación en un suceso primordial de una mala elección por parte de los indígenas. Tal como sostuvimos (*ibid.*), puede leerse una crítica a los antepasados indígenas que no supieron aprovechar el momento de la repartición. Sin embargo, ello no quita que la avaricia y el ansia de acumulación sean en sí mismas criticados en dichos relatos míticos (*ibid.*). Así, en términos de René, la mala elección originaria, causante de la pobreza material, tiene por contracara la riqueza cultural, la vida eterna y la felicidad.

## Mundos entreverados en el Carnaval jujeño

Sonia Sarra

En marzo de 2019 una situación, que había ocurrido hace treinta años, se repitió en Calilegua durante la época de Carnaval. La noticia de los muñecos que se levantaron del Club Unión de Calilegua estaba en boca de todos y afectaba a todos los pobladores locales. Antes de llegar al pueblo, me habían comentado por Whatsapp acerca de los últimos sucesos y varios de mis contactos de Facebook habían publicado mensajes alarmantes. En la radio, locutores y oyentes pedían auxilio a las comunidades guaraní para que fueran con el *pim pim* al club a hacer bailar a los muñecos y que, así, los muñecos dejarían de molestar. Según Andrés, por las noches, los muñecos iban bailando desde la entrada del club hasta la ruta número 34. “Vimos al muñeco dando vueltas por el club”, afirmaban niños, niñas y adultos, asustados. “Ya nadie quiere *serenear* [‘vigilar por la noche’] en el club” decía, preocupado, un periodista local. La casa de una *ipaye* estaba muy conmovida esos días. A ella la habían contratado para sahumar el predio del club antes del comienzo de los bailes y, ante los sucesos acaecidos, las madres llegaban con sus niños, fiebrados y absortos, para que ella les cure el susto que padecían por haber visto a los muñecos.

Los muñecos eran una pareja de muñecos de trapo, de un metro y medio de altura, que los organizadores de bailes del Club Unión desenterraron y colgaron en un mástil de la institución al inicio del Carnaval. En términos de varios adultos guaraní, esta práctica se vincularía más al “desentierro del diablo” que tiene lugar en las comunidades de la región andina del NOA que al desentierro guaraní propiamente dicho (es decir a la apertura o comienzo del *arete guasu*). El desentierro del diablo es el comienzo institucionalizado del Carnaval andino en Jujuy y coincide con las fechas de la cuaresma católica. Ese día, en una gran fiesta colec-

tiva, cada comparsa desentierra al muñeco (diablo) que previamente fue colocado dentro de su mojón (montículo de piedras, en general cerca de algún río o de los cerros). Una semana después, el Carnaval debe ser enterrado<sup>31</sup>. Salvando las distancias, los organizadores del club de Calilegua habían dejado inconcluso el desentierro de la pareja de muñecos. Tal como afirmaban varios de mis interlocutores: “el desentierro quedó inconcluso”, “no enterraron”. En efecto, el último baile había sido cancelado, y no se sabía si habría otro espectáculo por el cierre de Carnaval. Los muñecos, mientras tanto, seguían colgados, disconformes y enojados por la ausencia de bailes. Los miembros de las comunidades de Calilegua remarcaban que no es cualquier cosa sacar un muñeco y realizar actividades relacionadas al Carnaval sin los permisos, rituales y el respeto correspondientes. Los pobladores locales recordaban que hace treinta años ocurrió un suceso similar con una muñeca. En ese entonces, el abuelo Eulogio Cuellar (+) se encargó de resolver el conflicto. En el 2019, ambas comunidades de Calilegua, la comunidad Kuape Yayembuati y la comunidad Hermanos Unidos, se encargaron de ir al club con el *pim pim* para hacer bailar a los muñecos.

En numerosas ocasiones, Marcelo Cuellar aclaró que los guaraníes no desentierran al diablo ni sacan muñecos al comienzo del *arete guasu* que, erróneamente, debido a la influencia católica, es denominado “Carnaval”<sup>32</sup>. Tales prácticas, determinó el *mburuvicha*, corresponden al mundo andino de los collas. Sin embargo, dada la cercanía entre Andes y piedemonte andino, y las migraciones estacionales de indígenas de altura a la región de yungas, ciertas prácticas, costumbres, comidas, seres como la Pachamama y modos de relacionarse con ellos, migran, se mixturan y

---

<sup>31</sup> Sobre el Carnaval andino en el NOA ver Cruz (2014), compilación que incluye trabajos de distintos autores como Judith Acevedo, Jorge Cladera, Omar Jerez, Gabriela Karasik, Jorge Kulemeyer, Radek Sánchez Patzy y Viviana Vilca, entre otros.

<sup>32</sup> Muchos *mburuvichas* y referentes guaraníes rechazan los términos desentierro y entierro para referirse a la apertura y al cierre del *arete guasu*, y el nombre “Carnaval” para designar al *arete guasu*. No obstante, varios de mis interlocutores los denominan de ese modo.

entreveran en el Ramal jujeño, epicentro multiétnico del auge azucarero, donde diversos horizontes cosmológicos se descomponen y recomponen.

## **Resurgimientos: una mujer adentro de un palo borracho y los hombres-jaguares**

René Maluf, año 2018

RM: Nosotros somos la generación que no nos terminaron todavía de extinguir. Una mujer guaraní, cuando logró escaparse de la garra de los españoles, logró esconderse adentro del palo borracho... ¿vos viste que el palo borracho es bien es blandito?, entonces ella, con su separación, logró meterse ahí... y esta mujer, está *kuña* guaraní, estaba preñada y a medida que la panza iba creciendo, el palo también iba tomando esa forma... por eso es que vos ves que el *samou* ['palo borracho'] es así, es panzoncito, porque iba creciendo la panza de la *kuña* y entonces iba tomando forma de una pancita... ahí nace la nueva generación de guaraníes, la nación guaraní que seríamos nosotros, la generación que una vez los españoles quisieron exterminar... se habla de exterminio, de la pérdida paulatina de la lengua, de pérdida de la identidad, de pérdida de los territorios que nos quitaron, que avasallaron, que hubo derramamiento de sangre... y esta mujer logró escaparse, logró salvarse de las garras de los españoles, estando ya estaba preñada y va a parir a la primera generación guaraní adentro de ese palo... ella va a parir a esta generación que está, hoy, en el día a día, luchando para reivindicar derechos individuales y derechos colectivos, para tratar de reafirmar y ver que nosotros sí somos personas y que podemos también hablar de igual a igual... se está hablando de derechos consuetudinarios y de que se nos reconozcan por medio de la ley. Somos nosotros la generación esa que alguna vez la *kuña*, mujer guaraní, dio a luz. Hoy

en día se habla de nuestra pérdida de la identidad y de la falta de tierras y, por eso, el pueblo guaraní está en esa búsqueda incesante y profética de la tierra sin mal, de esa tierra que una vez producía solita, la que año a año nos daba abundancia de maíz, zapallo y todos los demás... esa tierra ya no existe para nosotros. Desde que la mujer logró escapar de la garra de los españoles, estamos en la búsqueda nuevamente de una identidad, de la no pérdida de nuestra cultura y, por supuesto, de la tierra sin mal. Hablamos de tierra sin mal donde la abundancia prevalece, donde la felicidad está siempre, donde en el día a día podemos vivir en equilibrio y armonía con la naturaleza, con nuestros hijos, donde año a año practicamos la espiritualidad en todo momento, donde vivimos entre comunidades y entre hermanos guaraníes, y donde va a cobrar sentido nuestro modo de ser, nuestro *ñande reko*, nuestro modo de estar, nuestra cultura, nuestro derecho. Eso es lo que hasta ahora nosotros estamos buscando, esa tierra que alguna vez fue arrebatada para poder volver de nuevo a nuestras costumbres. Sin tierra, sin territorio, no tenemos identidad. A eso es lo que apuntamos ahora. Por eso es que reclamamos los territorios, las 900 hectáreas, las 3100 hectáreas que tenemos... Esas hectáreas, esos territorios están en Vinalito<sup>33</sup>. Esas son tierras que

---

<sup>33</sup> La demanda de tierras en Vinalito se remonta a una serie de leyes y convenios provinciales que en el año 1996 dispusieron la transferencia de 1.200.000 hectáreas de tierras fiscales hacia las comunidades indígenas (Gordillo 2010b). Tras una serie de negociaciones, protestas sociales y la sanción de la ley 5.231, el Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a la Población Aborigen de Jujuy (PRATPAJ) demarcó para el pueblo guaraní 11.500 hectáreas en zonas de Vinalito, en la frontera con el Chaco salteño (*ibid.*). Sin embargo, fueron necesarias movilizaciones importantes para que, finalmente, en el año 2008, el gobierno otorgase el título de propiedad comunitaria a once comunidades guaraníes: Los Hermanos Unidos (Calilegua), Asamblea del Pueblo Guaraní (El Bananal), Raíces Unidas, Yasí Endy Guasu (El Talar), Tata Yipí (Vinalito), Yaeka Yanderaikuere (Caimancito), Viene saliendo el sol, Tata Oguenbae, Madre Tierra (Libertador), Tataendi (Chalicán) y Asamblea Pueblo Guaraní (Fraile Pintado), sobre un total de 4.159 hectáreas, distribuidas en dos lotes (uno en Vinalito, de 989 ha. y 7456 m<sup>2</sup>, y otro en El Talar, de 3169 ha. y 8000 m<sup>2</sup>) en el departamento de Santa Bárbara. Dada la calidad semi-árida de dichas tierras, la dificultad de acceso y la escasez de agua potable en la región, resulta difícil el traslado definitivo de familias al predio de Vinalito-El Talar, denominado “Campo Comunitario del Pueblo Guaraní”.

actualmente nosotros tenemos título de propiedad, once comunidades son las dueñas.... son comunidades, la mayoría, del departamento de Ledesma... no entra el departamento de San Pedro ni el departamento Santa Bárbara... son de acá nomás... entonces estamos haciendo uso sostenible de esos bosques para no perjudicar. Nosotros venimos de los bosques y el bosque significa nuestra *moarenda*, nuestra farmacia, nuestra flora y fauna. De ahí sacamos todas nuestras creencias, las practicamos a través de la espiritualidad y vivir en el monte es vivir con los *iya reta*, con los dueños tutelares del monte, de la flora, de la fauna, de los ríos... Entonces, estos montes, para nosotros, son vírgenes y consideramos que es una tierra sin mal, pero por otro lado también decimos que son tierra de males... al decir tierra de males decimos que es una tierra contaminada por el hombre blanco, porque estas tierras están siendo, día a día, usurpadas por personas, por terceros que están robando nuestros montes, que están deforestando y se nos está llevando la vida. Al sacar una madera, o al matar nuestros animalitos, estamos perdiendo también la identidad porque esos animalitos los toman mucho los *mbaekua* o los *ipayes*, los curanderos, aquellos que hacen el bien y que hacen el mal... lo que usan, justamente, proviene de ahí, proviene de los animales, las plantas... entonces para nosotros significan mucho los montes... para nosotros, una planta, una hoja, una flor, nos sirve para curar el espíritu el alma, nos sirve para curar el asma, no sirve para curar la tos. Está todo ahí.

SS: ¿Es posible ir a vivir a esos territorios de Vinalito?

RM: No está sucediendo todavía porque prácticamente los hermanos que están ahí, están sobreviviendo porque no hay agua. Ese es el problema. Al no haber agua, nadie quiere quedarse, nadie quiere ir.<sup>34</sup> Y además necesitas un capital para que vos puedas manejar esos montes, para limpiar un poco el monte, poder hacer

---

<sup>34</sup> En otra oportunidad, Elena García me dijo que “Vinalito está alejado, tiene agua salada que no sirve para el consumo humano ni de los animales, ni para regar las plantas. La tierra no es fértil”. Sobre la salinización del agua en estas tierras ver Santamaría (2010).

una casa, tener tu charca donde puedas plantar y donde puedas poner maíz, zapallo, anco y todo lo demás para que pueda sobrevivir. Pero lo que no tenemos actualmente es agua. La verdad que yo creo que estamos tomando fuerza, estamos tomando ahora identidad y más que nada a través de la unión, porque no nos uníamos nunca nosotros, cada comunidad hacía de por sí sola su gestión... y hoy estamos impidiendo eso, buscamos que toda gestión salga a través de las asambleas, que la asamblea sea la máxima autoridad de poder tomar decisiones y que las decisiones vayan en crecimiento con otros pueblos, en crecimiento de nuestra identidad, que el crecimiento sea también económico, y que lo podamos dejar para mañana, para nuestros hijos. Y la verdad que ya estamos en ese proyecto, en ese *yasarekomo*. El *yasarekomo* es un despertar, quiere decir "despertar" esta palabra. Es hora que ya despertemos, que ya no estemos tan dormidos, que no nos dejemos quitar todo... generalmente los políticos siempre han vivido así, engañándonos... entonces hay que poner en práctica el *yasarekomo*, como despertar. Debe haber una historia del lugar, una historia que conozcamos quiénes son los verdaderos próceres nuestros. Hay próceres que estamos conociéndolos, los estamos respetando, estamos vivenciando a través de sus escritos. Apiaguaki Tüpa<sup>35</sup>, por ejemplo, es un líder guaraní de Bolivia. Pero hay también muchas mujeres próceres que han hecho historia en Jujuy, pero nadie cuenta de las próceres que tenemos y que ya se fueron... la *kampinta guasu* Flora Elsa Cruz, la primera *kampinta* Chocha Pérez, y la que tenemos ahora, la nueva *kampinta*

---

<sup>35</sup> La historia de Apiaguaki Tüpa fue registrada por Hernando Sanabria (1972). Este joven hombre-tumpa encabezó la última sublevación guaraní del Chaco boliviano, conocida como la Batalla de Kuruyuki. Su historia comienza en el año 1889 cuando el líder inicia sus primeros enfrentamientos contra los *karai*. El enfrentamiento de Kuruyuki es anticipado por una serie de conflictos previos en la región de Ivo y Cuevo (Bolivia). En ese contexto conflictivo, un incidente (el corregidor *karai* de Cuevo ebrio, mata y viola a una mujer guaraní) es el detonante de la agudización de los ataques indígenas hacia puestos ganaderos y del intento de la toma de la misión de Santa Rosa de Cuevo. Rápidamente, el ejército boliviano responde y la historia del enfrentamiento finaliza el 28 de enero de 1892 en Kuruyuki, con un saldo de casi un millar de guaraní muertos.

Claudia Farías, que está tomando otro rumbo, otra política indígena nueva. Podemos hacer una historia general, pero yo lo que digo es una historia del lugar que no muera en el tiempo, una historia que viva a través de los tiempos. La historia guaraní en Jujuy va a comenzar en Fraile Pintado, ahí es donde va a nacer esta nueva generación de guaraníes, que alguna vez esta *kuña* parió en su momento durante la conquista española. A la par de la *kuña* que, en ese momento de la conquista, se escondió, un *mbia* ['personas guaraní'] logró dispararse entre los árboles y esconderse para que no muera su generación... y aunque no tuvo mucha suerte, Dios lo ha convertido en *yagua ete* ['jagueté'] para que tenga presencia histórica. Tras haberse resbalado de un árbol coposo, caído dentro del río, fue llevado por el río y al salir del río se ha convertido en *yagua ete*. ¡Somos nosotros mismos ese jagueté, ese *yagua ete*, este verdadero felino! Ese *yagua ete* que el *karai* lo escribe "jagueté". El jagueté vive a la par de nosotros, es un animalito imponente y muy devorador, y que se condice con la pérdida paulatina del idioma guaraní. Este animalito está en período de extinción y eso se asemeja mucho con la cultura nuestra. Yo siempre trato de llegar a los hermanos a través del *ñee*, a través de la palabra, pensando que sería lo mejor para todos nosotros, siempre pensando en nuestros hijos y nuestros nietos... muchos de nosotros tenemos ya más de cincuenta años y vemos la vida de otra forma y queremos descansar en paz e irnos, en nuestro imaginario, a andar a esa tierra sin mal que estoy más que seguro que está allá arriba y que Dios nos espera, y que de no haber logrado la tierra sin mal acá, podremos lograrla allá, en el más allá, donde nos esperan nuestros ancestros para poder descansar en paz.

SS: Marcelo Cuellar hablaba que había muchos mundos y que cada uno, tras la muerte, iba a aquel que le atraía más. Capaz están todos unificados en una misma tierra sin mal pero, ¿cómo ves esto vos?

RM: Sí, con seguridad que hay varios cielos, varios mundos que son por supuesto celestiales pero sintetizando todo eso, esos mundos se sintetizan en vallas que vos tienes que cruzar... vos tienes que cruzar un puente movedizo y si vos no te logras sostener, caes al vacío... vos tenés que cruzar de un lado al otro y si no tenés buen equilibrio, te podés caer al vacío... es como, teóricamente, morir en el intento y morir en la tierra de males donde están los ladrones, donde está la tierra que no es tuya.

SS: ¿Eso ocurre tras la muerte?

RM: Eso tras la muerte. Son vallas que te ponen, siete dimensiones o siete barreras que te ponen para que vos puedas cruzar y llegar a la tierra prometida, para llegar a nuestra tierra sin mal. Puede haber un camino de un puente donde hay piedras colgantes que si vos no logras tener equilibrio entre medio de esas piedras, te puede matar. Son algunas de las barreras que te puede poner Tüpa para que vos puedas llegar a la tierra sin mal. Yo creo que ahí nosotros vamos a poder descansar en paz y si no, moriremos en el intento... no se sabe con exactitud si llegaremos hasta tierra sin mal que está allá en lo celestial. ¿Entonces quién lo puede hacer eso? Capaz el puente movedizo, no va a estar movedizo, sino que va a estar estático y vos lo vas a poder cruzar fácilmente. Los *ipayes* son los que pueden ver en el más allá, qué día a qué hora, lo podés cruzar. Son videntes, son ellos que pueden hacer eso, no nosotros. Ellos ya llegaron hasta allá... yo digo que es difícil para nosotros, para aquel que no sabe. Nosotros tenemos que sí o sí cruzar esas siete dimensiones, esas siete barreras que nos ponen después de la muerte. Yo me pongo a pensar... ¿verdaderamente será que existe eso o no?", "¿cómo haré para cruzar eso o me quedaré de este extremo y veré tan sólo a lo lejos esa tierra sin males donde hay alegría, donde hay abundancia, donde es vida, donde la muerte no existe, y lo veré desde este de extremo y no estando en esa tierra?... cosas así... está bueno eso, está bueno que lo visualice, que puedas dejarte llevar por la imaginación de cómo sería alcanzar esa tierra sin mal después de la

muerte. Como decimos, para nosotros no existe la muerte, la muerte es algo que vuelve a renacer de nuevo... muchos dicen que vos al nacer, naces, pero a su vez estás muerto para este mundo...

SS: ¿Al nacer estás muerto?

RM: Vos naces y ya estás muerto.

## **Gloria Pérez: breve biografía de una líder guaraní en Jujuy**

**Sonia Sarra**

Gloria Pérez (+), más conocida como la "Chocha", nació en el año 1952 en la localidad de Fraile Pintado y falleció en el año 2005, luego de una vida dedicada a la lucha indígena. Desde muy joven, lideró el proceso de reorganización de su pueblo, y, con ese objetivo, se dedicó a recorrer distintas comunidades (no solo guaraníes) para concientizar y reafirmar su lucha. En este marco, colaboró en la conformación de la comunidad Kuape Yayembuati en el año 1999 y en la obtención de su personería jurídica, conseguida en el año 2000. Además, Gloria Pérez fue fundadora del *Consejo de Organizaciones de Aborígenes de Jujuy* (COAJ), institución en la cual se desempeñó como coordinadora adjunta, y tutora intercultural del Programa de Apoyo de Educación Intercultural del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. Dentro de su pueblo, constituyó y fue parte del Consejo de *Mburuvichas* (consejo de autoridades propiamente guaraní) y llegó a ser la máxima autoridad guaraní al ser elegida como *kampita guasu*. Participó activamente en la lucha indígena a nivel nacional, en la cual se destacó por su activa contribución en el proceso de reforma de la

Constitución Nacional en la Provincia de Santa Fe en 1994. Muchos recuerdan la anécdota de la reunión entre Gloria Pérez y el entonces presidente de Argentina, en la cual ella le dijo, “usted es presidente de la Nación Argentina y yo soy presidente de la Nación Guaraní. Ahora vamos a hablar de igual a igual”. En la línea de esta nueva política indígena en Jujuy, inaugurada por Gloria Pérez, también se destaca la participación de la ex *kampita guasu* Flora Elsa Cruz (†) de Libertador General San Martín, y de la actual *kampita guasu* Claudia Farías<sup>36</sup>. Según Marcelo Cuellar, Gloria Pérez consiguió otorgar un tinte político a aquello que los hermanos guaraníes manifestaban a través de la lengua, la tradición, las comidas ancestrales, la música y, especialmente, del *arete guasu*.

## La organización en comunidades con personería jurídica

Ángela Yankillevich<sup>37</sup>

Tras la sanción, en el año 1985, de la ley nacional n° 23.302 de Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes, el Estado Argentino declara de “interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el

---

<sup>36</sup> Tal como afirma Natalia Castelnuovo, cada vez es más frecuente el desempeño de mujeres guaraníes como autoridades comunitarias: “(...) si bien todavía no es posible generalizar su participación, lo cierto es que se trata de una tendencia en crecimiento en muchas partes del noroeste argentino” (2013: 108). La implicancia de las mujeres guaraníes en la política indígena, según la autora, devino no solo en una interiorización respecto del marco jurídico, sino que también permitió llevar adelante una reflexión acerca de su rol tradicional y las relaciones de género (*ibid.*). Ver también el estudio pionero de Hirsch (2003) acerca del rol de las mujeres guaraníes en la esfera doméstica y pública. Sobre la vinculación entre territorio y la lucha de mujeres dirigentes guaraníes, ver Boasso (2017). Sobre el rol tradicional de la mujer guaraní, ver De Nino (1912) y Giannecchini (1996 [1898]). Sobre liderazgos y organización política en grupos guaraníes y chané de la región, ver Combès y Villar (2004), Hirsch (1991), Villar y Bossert (2008).

<sup>37</sup> Becaria doctoral CONICET, licenciada en Antropología.

país, y su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades”. La ley reconoce la personería jurídica de las comunidades indígenas radicadas en el país, entendiéndose por “comunidades indígenas” a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e “indígenas” o “indios” a los miembros de dicha comunidad. Asimismo, establece, para la adquisición de la personería jurídica, la inscripción en el Registro de Comunidades Indígenas, otorgada de acuerdo a las disposiciones de las leyes de cooperativas, mutualidades u otras formas de asociación. En el año 1989, tras reglamentar la ley, se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, en ese entonces dependiente del Ministerio de Salud y Acción Social, y se prevé la creación del Registro de Comunidades Aborígenes en Jurisdicciones provinciales.

La creación del Registro de Comunidades Aborígenes en Jujuy se produce en el año 1992 a través de la sanción del Decreto 3346-G-92. Hasta el año 2018, el número de comunidades indígenas inscriptas o en trámite de inscripción era de 293; de las cuales 47 pertenecen a los pueblos guaraní y/o ava-guaraní.

A continuación, incluimos el listado de comunidades indígenas de Jujuy, pertenecientes al pueblo guaraní y al pueblo ava-guaraní, inscriptas o en trámite de inscripción en el Registro Provincial de Comunidades Aborígenes<sup>38</sup>, según información extraída de la página web del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos el 14/12/2019:

---

<sup>38</sup> Cabe aclarar que, según referentes guaraní, el número de comunidades asciende a más de sesenta. Como sostiene Omar Jerez (2011), quienes poseen datos más acertados acerca de la cantidad de personas y comunidades guaraní en la región son los propios guaraní, ya que los datos oficiales dejan afuera a aquellas comunidades que no han iniciado los trámites para obtener su personería jurídica. Además, en el listado, los nombres de las comunidades están tal como aparecen en el Registro Provincial de Comunidades Aborígenes y no como son escritos por las propias comunidades.



*Kaa guasu*, imágenes del territorio guaraní de Jujuy, actualmente propiedad privada (en gran medida de la empresa Ledesma), tierras fiscales o áreas protegidas del Parque Nacional Calilegua

## *Departamento Ledesma*

1. Comunidad Aborigen Ava Guaraní Yandesi Higuí -Nuestra Madre Tierra. Inscripción en el Registro Provincial de Comunidades aborígenes el 03/06/2005. Decreto N° 2373-BS-05.
2. Comunidad Aborigen Chiriguano del Pueblo Guaraní de Fraile Pintado. Inscripción en el Registro Provincial de Comunidades aborígenes el 17/09/1999. Resolución N° 1033-BS-99.
3. Comunidad Aborigen Kolla Guaraní de Calilegua. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 17/09/1999. Resolución N°1054-BS-99.
4. Comunidad Aborigen "Cuape Yayembuate" de Calilegua. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 12/05/2000. Resolución N° 2094-BS-00.
5. Comunidad de Fraile Pintado Pueblo Guaraní. Inscripción en Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) el 28/09/2000. Resolución MDSyMA N° 063.
6. Comunidad Aborigen Hermanos Unidos de Barrio San Lorenzo. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 17/09/1999. Resolución N° 1032-BS-99.
7. Comunidad Aborigen de la Asamblea del Pueblo Guaraní de Yuto (Ighi Ipau). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 13/06/2001. Resolución N° 748-BS-01.
8. Comunidad Aborigen Kuarasi OE Ou de la Asamblea del Pueblo Guaraní de Libertador General San Martín. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 20/07/2001. Resolución N° 848-BS-01.

9. Comunidad Aborigen Guaraní Tenta Cavi (Pueblo Lindo). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 29/09/2008. Resolución N° 83-SDDHH.08.
10. Comunidad Aborigen Unión Guaraní Tata Oguenbae de Libertador. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 30/10/2000. Resolución N° 29-BS-00.
11. Comunidad Guaraní de Chalicán Pueblo Guaraní Tantaendi. Inscripción en Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) el 14/12/2000. Resolución MDSyMA N° 207.
12. Comunidad Yandé'Co. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 26/09/2017. Resolución N° 0123-SPI.
13. Comunidad Yasi Tata-Rami. (Personería en trámite).
14. Comunidad Tierra Dulce. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 02/02/2018. Resolución N° 143-SPI.
15. Comunidad Aborigen Guaraní Igui Lpau Tierra Nueva de Yuto. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes. Resolución N° 4232-BS-03.
16. Comunidad Aborigen Yasi Tatareta. (Personería en trámite).
17. Comunidad Aborigen Arete Guazu. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 02/09/2016. Resolución N° 0048.
18. Comunidad Aborigen Guaraní Tentarareta Yacoive. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 24/04/2018. Resolución N° 153-SPI.

19. Comunidad Aborigen "Tentarareta Yayembuate". Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 16/08/2017. Resolución N° 120-SPI.
20. Comunidad Aborigen de la Asamblea del Pueblo Guaraní del Bananal. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 13/06/2001. Resolución N° 747-BS-01.

#### *Departamento San Pedro*

21. Comunidad Aborigen Guaraní Mbaepotí I Kavi (Flor Hermosa). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 19/11/2003. Resolución N° 4232-BS-03.
22. Comunidad Aborigen Ava Guaraní Che Paravete. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 09/09/2011. Resolución N° 052.
23. Comunidad Aborigen Ava Guaraní Itekove -Omee Vae- (Agua que da vida). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 06/07/09. Resolución N° 0037-SDDHH-09.
24. Comunidad Aborigen Ava Guaraní Ivope (Algarrobo). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 10/07/2010. Resolución N° 046.
25. Comunidad Aborigen Guaraní Koe Viya Guazu Lucero de la mañana de Rosario de Río Negro (Ex Barro Negro). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 30/06/2005. Resolución N° 02476-BS-05.
26. Comunidad Kuaray Jasy. (Personería en trámite).
27. Comunidad Mbaepoty Ympora (Flor Bonita). (Personería en trámite).
28. Comunidad Kuarup Ñandereco. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 16/04/2018. Resolución N° 150-SPI.

29. Comunidad Aborigen Guaraní de Lote San Antonio Opaete Yaye- Embuati Comunidad Tentarareta. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 10/09/2009. Resolución N° 0050-SDDHH-09.
30. Comunidad Tupi Guaraní Resa Os R (Vertiente que corre). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 22/12/2004. Resolución N° 1571-BS-04.
31. Comunidad Aborigen Guaraní Yero A Katu (La Felicidad). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 08/08/2010. Resolución N° 066
32. Comunidad Cherenta Kavi (Mi casa Hermosa). (Personería en trámite).
33. Comunidad Ava Guaraní Baporenda (Lugar de Trabajo). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 06/06/2017. Resolución N° 110-SPI.
34. Comunidad Aborigen Tape gua (Flor de Carnaval). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 11/08/2017. Resolución N° 199-SPI.
35. Comunidad Guaraní de Caimancito Yaeka Yanderikuare. Inscripción en Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) el 20/10/2006. Resolución MDSyMA N° 203 y Resolución N° INAI N° 394.
36. Comunidad Ará Ikavi. (Personería en trámite).

*Departamento de Santa Bárbara*

37. Comunidad Indígena Guaraní Cuae Suinandi El Ceibo- El Canal. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 06/11/2006. Resolución N° 0035-SDDHH-06.
38. Comunidad Guaraní de El Piquete. Inscripción en Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) el 14/12/2000. Resolución MDSyMA N° 191-00

39. Comunidad Aborigen Guaraní Jasi Endy Guazu de El Talar. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 07/02/2003. Resolución N° 2266-BS-03.
40. Comunidad Aborigen Penti Carandai de Palma Sola. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 25/04/2000. Resolución N° 2019-BS-00.
41. Comunidad Aborigen Guaraní Tata Iyipy de la localidad de Vinalito. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 13/06/2001. Resolución N° 751-BS-01.
42. Comunidad Guaraní de Santa Clara Tentague Jacobe Iyapimbae. Inscripción en Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) el 28/09/2000. Resolución MDSyMA N° 064.
43. Comunidad Ava Guaraní de Anka Jembeí -Río Lavallen-. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 20/04/2016. Resolución N° 020-SPI.
44. Comunidad Aborigen Yquirarapo Ópiate Yati -El Talar-. Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 13/10/2000. Resolución N° 3031-BS-00.
45. Comunidad Guaraní Tentara Ih B Mbae (Familia sin tierra). Inscripción en el Registro provincial de comunidades aborígenes el 10/02/2005. Resolución N° 1730-BS-05.
46. Comunidad Indígena Guaraní Kaa'iyá. (Personería en trámite).

*Departamento de Valle Grande*

47. Comunidad Aborigen Yas Puau. (Personería en trámite).

## Ni chaguanos ni chiriguanos

Marcelo Cuellar, año 2016

MC: Nosotros no somos chiriguano y tampoco somos chaguanos. Únicamente nos llaman así esas personas que nos hicieron daño hace muchísimo tiempo, y toda esa gente que lo sigue pronunciando está contra nosotros. Los enemigos nuestros, utilizan esas palabras contra nosotros. En cambio, los que son amigos nuestros, hermanos nuestros, no lo utilizan esa palabra. Es una palabra muy dura. Hay que tener siempre en cuenta eso. Gloria Pérez había luchado sobre todos estos temas y yo, la primera palabra que yo le escuché pronunciar, cuando vino acá y yo era más chico que un bebé que le acompaña al papá y a la mamá, pude observar lo que ella hablaba, manifestaba con palabras muy firmes, tenía decisiones políticas... Nos sorprenden mucho sus palabras, ella contaba, una vuelta en una asamblea, en una reunión, decía a muchos de los *mburuvichas* que hay que levantarse, porque nosotros tenemos derechos, tenemos a nuestros padres, a nuestros abuelos, nuestra sabiduría. Ella llegó una vuelta a mi casa, yo era chico... mi papá hacía el *arete guasu*... era un día domingo a la tarde, ella le contaba en idioma a mi papá una experiencia, le contaba que ella había tenido una reunión con el presidente de la Nación, el presidente de la Nación era Carlos Menem en la época y ella le ha dicho, "yo soy una presidenta, de un pueblo que tiene sus necesidades, un pueblo que todavía resiste y sigue luchando todavía". Todo eso manifestó ella y todo eso prácticamente nos enseña a tomar decisiones, muchas veces, a tener objetivos concretos, cuando las comunidades se crean, se fundan y aparecen las comunidades, la comunidad guaraní aparece con un objetivo concreto y ese objetivo concreto, cada una de las comunidades, lo tiene. Nosotros, aquí, por ejemplo, cuando nosotros armamos la comunidad, venimos con un objetivo concreto... los abuelos que estaban ahí decían que hay una necesidad y esa necesidad es por la que tenemos que luchar, hay un bienestar que

es lo que tenemos que conseguir para el pueblo guaraní. La primera decisión es que consigamos un lugar donde podamos concentrarnos, hablar, hacer, recuperar todo lo que es nuestro, nuestras artesanías... Recuerdo que cuando teníamos, aquí, el árbol de mango, teníamos todo yuyo alrededor... los abuelos hacían una reunión ahí y cuando ellos se sentaron ahí decían, "hay un sueño"... entre ellos, los abuelos, tenían un sueño... y ese sueño, decían, es que tengamos un saloncito aquí donde podemos enseñar nuestro idioma, nuestras costumbres, nuestra lengua, donde hagamos nuestra fiesta aquí en el pueblo e invitamos a todos nuestros hermanos que están enamorados de nuestra cultura y que vengan aquí a compartir lo que es nuestro.

## **Historia de un nombre y un pasado impuestos**

**Sonia Sarra**

En la literatura etnohistórica y en la etnografía clásica, los guaraní de esta región son conocidos como chiriguanos<sup>39</sup>. Desde mis primeras incursiones de trabajo de campo, los guaraní me aclararon que ellos no se identifican con tal nombre por sus connotaciones peyorativas. Resulta necesario realizar algunas aclaraciones al respecto de dicho término, caído en desuso absoluto en Jujuy, debido a dos razones. En primer lugar, en la medida en que en la historiografía y en la antropología regional se da por sentada la vinculación entre el término chiriguano y los grupos

---

<sup>39</sup> Los guaraní del NOA son también denominados despectivamente chaguanos. Según ciertas interpretaciones, se trata de un nombre de origen quechua, surgido en los ingenios, que significa "piernas flacas" (Hirsch 2004a), aunque existen otras explicaciones.

guaraníes del NOA<sup>40</sup>. En segundo lugar, el rechazo de dicho término por parte de los guaraníes actuales amerita preguntarse sus razones y a qué conjunto de calificativos asociados al término ellos se oponen. Cuando hoy en día los guaraní eligen no autodenominarse como chiriguano no lo hacen solo por considerarlo, según la etimología nativa, un nombre impuesto por los collas o los incas<sup>41</sup>, sino también para distanciarse del conjunto de ideas, estereotipos y relatos históricos asociados a dicho gentilicio. Sin pretensiones de exhaustividad, algunas breves aclaraciones resultarán necesarias para exponer cuestiones centrales del pasado chiriguano tal como la historiografía lo construye (para una buena síntesis, ver Pifarré 2015), y al cual los guaraní interesados en esta confrontación, se oponen.

En la historiografía americanista, los chiriguano son reconocidos por su larga resistencia frente a los Incas y al avance español. Las crónicas españolas de los siglos XVI y XVII describieron las incursiones de los chiriguano que “amenazaban” la frontera sudeste del imperio incaico (Alconini 2004, Saignes 1990), en un espacio geográfico en el que posteriormente tuvieron lugar las interacciones conflictivas entre españoles y chiriguano. Recién en 1892 el frente de resistencia chiriguano fue derrotado por el ejército boliviano; hito que se conoce como la Batalla de Kuruyuki (Combès 2005, Sanabria 1972). En el imaginario humanista cristiano, los chiriguano representaban un obstáculo para la expansión política, lo opuesto a la humanidad y un blanco de colonización, civilización y evangelización (Langer 2010). Paulo Langer propuso la noción de imaginario para referirse a un sistema de ideas e imágenes construidas en torno a los chiriguano, que exceden la experiencia de lo real y los criterios racionales (*ibid.*, ver

---

<sup>40</sup> Chiriguano, y sus versiones más tempranas *chiriguanae* o chiriguana, son categorías polisémicas (Cruz 2017) cuya asociación unívoca al pueblo guaraní del piedemonte andino ameritaría un análisis profundo que excede el objetivo de nuestra investigación.

<sup>41</sup> El origen quechua y el carácter despectivo del término “chiriguano” fueron polemizados por el historiador francés Thierry Saignes (1990), quien sostuvo que el nombre proviene de una alteración del término guaraní *chiriones* que tiene una connotación de mestizaje.

también Julien 1997, Zagalsky y Oliveto 2016). En el imaginario sobre los chiriguanos, pueden distinguirse dos conjuntos de calificativos. Por un lado, la imagen salvaje del chiriguano asociada a la guerra y otras prácticas consideradas no humanas por los españoles. Por otro lado, la imagen conquistadora, invasora y foránea de los chiriguanos vinculada a la extranjería guaraní en la región del piedemonte andino y a la guaranización de grupos locales como los *arawak*. Ambas representaciones no respondían a una búsqueda genuina de conocimiento del otro, sino que estaban atravesadas por la empresa conquistadora, civilizadora y misionera (Saignes 1990).

El conjunto de estereotipos de salvajismo chiriguano fue desapareciendo de las fuentes históricas a tal punto que, a principios de siglo pasado, en los ingenios azucareros del NOA, los chiriguanos pasaron a representar el mayor grado de civilización entre los grupos indígenas (Bossert 2012). En relación a una transición similar, Thierry Saignes se preguntaba, en el año 1990, cómo era posible reconocer en el “campesinado tan sumiso y dominado de hoy [guaraníes/chiriguanos actuales de Bolivia]” a los “herederos de los fogosos guerreros de ayer [antiguos chiriguanos]” (1990: 14). En tanto construcciones en torno a la alteridad chiriguana que excedían la experiencia de lo real, la discontinuidad podría vincularse más a cambios en los imaginarios que a modificaciones reales.

Según el antropólogo y sociólogo guaraní Elías Caurey (2015), existen dos versiones en cuanto a la presencia guaraní en el piedemonte andino: por un lado, la que proviene desde la Asamblea Pueblo Guaraní (APG)<sup>42</sup> y que sostiene la ancestralidad<sup>43</sup> guaraní en dicho territorio y, por otro lado, la difundida versión académica que postula su aloctonía. Es posible establecer

---

<sup>42</sup> La APG, creada en 1987, nuclea a los guaraníes de Bolivia. También existe la APG de Mbaporenda (‘Argentina’).

<sup>43</sup> Es preciso clarificar la noción de ancestralidad de uso difundido entre los guaraní de la región (ver también Literas 2011). Inicialmente, tal categoría ha sido utilizada para designar un complejo social propio de sociedades de linaje africanas: el culto a los ancestros. En él,

continuidades entre la construcción de la aloctonía chiriguana en el piedemonte andino y la actual construcción de la aloctonía guaraní en Jujuy: los chiriguanos de antes y los guaraní de ahora han sido siempre vistos como advenedizos y alóctonos en su propio territorio. Si bien consta en la historia oral que muchos parientes de los actuales guaraníes del NOA han migrado desde Bolivia, escapando de la Guerra del Chaco que enfrentó a Bolivia y Paraguay entre los años 1932-1935 (Richard 2008), y en búsqueda de trabajo en los ingenios azucareros en expansión en Salta y Jujuy (Hirsch 2004b, Santamaría 2010), no se desprende de ello la aloctonía guaraní en Jujuy. Por contraposición a lo referido por la historiografía, los guaraní declaran: “nosotros estábamos *acá antes*”. En tiempos de globalización de la cuestión indígena y en el marco de la conformación de organizaciones nacionales y transnacionales como el Consejo Continental de la Nación Guaraní y la Asamblea Pueblo Guaraní, los guaraní de Jujuy se piensan como un pueblo panamericano que en un tiempo mítico se expandió por vastas regiones del continente, llegando, así, al piedemonte andino de Jujuy.

El mito de los mellizos y ciertas historias antiguas pueden constituirse como verdaderos objetos históricos que nos enfrentan a métodos historiográficos *otros* y, que, por su contenido, presentan un pasado impensable (*sensu* Trouillot 1995). Tanto por su epistemología mitológica que opera mediante dicotomías en transformación, como por su ontología que propone otra posible

---

el bienestar de los vivos depende de la voluntad de los ancestros que son identificados en largas cadenas genealógicas (Surrallés 2014). En el caso de las sociedades de tierras bajas sudamericanas, la noción de ancestralidad ha adquirido otro sentido. En sus discursos políticos, los líderes indígenas la utilizan para “para calificar el carácter previo a la constitución de los Estados actuales de la presencia de los pueblos que representan en los territorios que ocupan, hecho que desde el punto de vista del derecho es extremadamente importante para legitimar un reclamo territorial” (*ibid.*: 163). Así, Alexandre Surrallés distinguió entre el sentido antropológico (vinculado a sociedades de linaje africanas) y el sentido jurídico (más genérico) del concepto de ancestralidad (*ibid.*). Cuando los guaraní argumentan que su presencia en el piedemonte andino “es ancestral” en tanto se remonta a un tiempo mítico (“antes de la evangelización”) se están refiriendo a esta segunda acepción.

realidad pretérita, agenciada por entidades no humanas, los relatos históricos guaraní ponen en cuestión ciertas conclusiones de la historiografía regional. Principalmente, aquella que postula la aloctonía guaraní en el piedemonte andino y en la provincia de Jujuy. Desde la historiografía académica, la ocupación guaraní de las estribaciones surorientales de los Andes ocurrió en fechas imprecisas antes o después de la conquista de América, pero siempre posteriores al poblamiento del continente. Desde la perspectiva guaraní, es el mito que explica dicho poblamiento.



## **PARTE 3. EL TIEMPO DE LOS ABUELOS**



Los abuelos de antes eran aquellos jóvenes que llegaron desde Bolivia (en caso de que no estuvieran ya aquí), escapando de la Guerra de Chaco, y quienes más sufrieron el maltrato en los ingenios azucareros. En aquel tiempo, muchos recuerdan que no existían comunidades, en el sentido de organizaciones con personería jurídica y representatividad ante el Estado, pero había barrios y lotes exclusivos de guaraníes donde todos vivían como una gran familia y celebraban el *arete guasu*. Los abuelos de antes eran quienes solían alimentarse, con más frecuencia, con comida del monte, quienes tenían cercos donde sembraban choclo, batata, anco y porotos, quienes picaban la caña de azúcar cuando no tenían endulzante industrial, quienes esperaban la llegada de sus hijos del útero materno en sus casas, quienes preferían no ir al hospital y se curaban solamente con yuyos. El entrevero periurbano, la disolución de barrios y los casamientos entreverados con personas no guaraníes ocurrieron en simultáneo, estableciendo un quiebre entre “el tiempo de los abuelos” y las generaciones actuales. Sin embargo, de manera sutil, en la memoria y las prácticas de los guaraníes actuales, los abuelos siguen siendo una guía, y los alimentos del monte, los palitos dulces (cañas de azúcar) y los yuyos siguen nutriendo y cuidando a los herederos actuales de los conocimientos antiguos. La distinción entre el tiempo de los abuelos y el tiempo presente deja de ser tajante y es diluida en el afecto del recuerdo y en el sabor agrídulce de la caña de azúcar.

## Del ingenio San Martín del Tabacal a Calilegua

Marcelina Coca y Rocío Santiago, año 2020

La biografía de Marcelina es testigo de los desplazamientos que constituyen a las historias guaraní en el Noroeste Argentino. Estos fueron causados muchas veces de manera forzada por desalojos y despidos de las empresas azucareras, pero también por las redes de relaciones familiares que conectan de manera vital a Yacuy con Tartagal y con Calilegua, a Salta con Jujuy, al norte del país con Buenos Aires, y a distintas localidades, lotes e ingenios con otros puntos del mapa. La búsqueda de posibilidades de trabajo en un mundo con pocas posibilidades, donde los guaraní son marginados, y la afectividad de los lazos son algunas de las razones que motorizan los desplazamientos. Las historias guaraníes nos transportan de un lugar a otro, en una especie de coreografía geográfica y humana que ilumina lo que es el territorio guaraní: un territorio sin fronteras, dibujado por líneas que, antes que delimitar contornos cerrados, se expanden hacia nuevos sitios. Las historias de Calilegua no son solo las de quienes nacieron allí, sino las de los que se fueron, los que volvieron y los que llegaron, las de los que siempre están en movimiento.

RS: Cuando usted nació, o cuando ustedes nacían, ¿ya le hablaban en guaraní?

MC: Claro, porque mi mamá no sabe manejar el castellano.

RS: ¿Y cómo aprendió el castellano usted?

MC: Ah, porque antes no había jardín, ni nada, directamente era primer grado que antes le decían superior. Yo veía a las nenitas que iban a la escuela, de ahí del lote, iban todos, pero tenía que pasar cómo de aquí [Calilegua] a Libertador, para ir a la escuela...

RS: Ahí en la escuela le enseñaban el castellano.

MC: Claro, porque ahí iban las monjas a dar la catequesis y los maestros eran todos criollos.

RS: O sea que todos los chicos que vivían ahí, hablaban en guaraní.

MC: Claro, los papás, todos.

RS: Entonces los maestros les enseñaban a hablar en castellano.

MC: Exactamente porque yo no entendía castellano... ahí aprendí a hablar en castellano. Mis hermanos también. Todos hemos aprendido en la escuela... porque nosotros no entendíamos, todos hablábamos en guaraní.

RS: Mi abuela no entendía...

MC: Ella no porque ella era analfabeta. Mi papá también... pero poquito manejaba el castellano mi papá porque él trabajaba con los patrones.

RS: ¿A qué se dedicaba mi abuelo?

MC: Él era regador... a veces iba a cortar caña... antes traían las ollas para cargar, entonces nosotros ayudábamos a mi papá... es lo mismo que aquí la empresa Ledesma, cortan para la semilla y después buscan otro lugar para plantación. Cuando había plantación, nosotros teníamos que ir a ayudar a mi papá o a mis hermanos... no sé cuánto le daban para sembrar la caña otra vez, o sea, la plantación de caña, y ahí nosotros íbamos a ayudar a mi papá, mis hermanos también iban... A veces le mandaban por la noche a regar y era un peligro porque andaba también el bicho raro ese [diablo, el Familiar]. Era un simple jornalero mi papá.

RS: ¿Ustedes vivían en donde es que me dijo?

MC: Lote Milagro [San Martín del Tabacal, Salta].

RS: Mientras mi abuelo trabajaba en el ingenio...

MC: Cuando trabajaba en el ingenio...

RS: ¿Es como el Lote Libertad? ¿Cómo son las casas?

MC: Como todas las empresas, la empresa Ledesma, tenía las casitas de los obreros de madera... así eran allá también, ahí donde yo nací. Yo no me acuerdo en qué año empezaba el primer despido... cuando la empresa del Tabacal hacía el primer despido de los obreros. Ahí es cuando lo despiden a mi cuñado y de ahí le han pagado los años de servicio... entonces ellos se fueron con mi hermana y los hijos a vivir en Tartagal... exactamente al pueblito de Yacuicito.

RS: ¿El Lote Milagro todavía existe?

MC: Lote Milagro desapareció cuando a nosotros nos sacan de ahí porque en esa parte iba a haber plantación todo de caña y nos han sacado en otro Lote... Cada uno de los lotes llevan nombres de mujeres... es como acá, en Ledesma, que está Paulina, está Florencia<sup>44</sup>... así también es allá. Nos llevan a nosotros a Lote Mercedes, y mi hermana vivía en Lote Magdalena. Ahí le largan a mi cuñado, cuando despedían a la gente, la primera vez, cuando empezaba los despidos de cada empresa... entonces mi cuñado y mi hermana se fueron a vivir a Tartagal en un pueblito, Yacuicito, San José de Yacuy... ahí están todos guaraní viven ahí, actualmente viven todos los guaraní. Pasó los años, mi papá seguía trabajando, trabajando, hasta que un día cae enfermo mi papá y de ahí ya no se pudo levantar, no se pudo sanar, hasta que llegó un día, murió mi papá... y nosotros no teníamos sostén en la casa, mi mamá era sola... no tenía ni hermano, no sabía hablar nada en castellano... y de ahí, ¿qué hacíamos nosotros? Nosotros teníamos que mendigar para comer... muy chica me han sacado mis

---

<sup>44</sup> El Lote Paulina y Lote Florencia están situados en Jujuy. Otros lotes de Jujuy son Predi-  
liana, Yapeyú, Bermejo, Libertad, San Antonio, Cañita, Aguas Negras, Barro Negro y Palo  
Blanco. Algunos de ellos fueron demolidos (como el Lote Yapeyú que estaba frente a la  
localidad de Calilegua, del otro lado de la ruta número 34, o el Lote Aguas Negras, que  
estaba situado en la entrada del Parque Nacional Calilegua), otros permanecen deshabitados  
(Lote Libertad, Ledesma), otros alojan a trabajadores estacionales de Bolivia de mayo a  
noviembre (Lote Paulina, Ledesma), y otros se convirtieron en barrios o localidades (por  
ejemplo, ex lote Barro Negro, actual Rosario de Río Grande, San Pedro).

hermanos por acá, por la colonia, a trabajar en la quinta, y a mí me traían para que yo cocine para ellos.

RS: ¿Cuántos años tenía usted?

MC: Yo tenía doce años...

RS: Esos años tenía cuando venía a cocinar... ¿o era más grande?

MC: No, al siguiente año. A los diez años, iba a la escuela. De ahí cuando muere mi papá, ya dejé porque no tenía quien me compre los útiles, ya andábamos descalzas... todo eso hemos padecido, y después ya ha mis hermanos, ya han salido a buscar trabajo a las quintas y a mí me traían para que le cocine... así que de muy chica ya cocinaba para mis hermanos, aunque muy poco sabía de la cocina... y, así, sucesivamente, iba aprendiendo, hasta que después, en la noche, teníamos que ir por el monte para ir a dejar la mercadería para mi mamá en el lote... después volver otra vez, teníamos que cruzar el río caminando y a veces mis hermanos me agarraban, me ataban en la cintura con un cordón o con una piola, o sogas, para que no me lleve el agua porque me daba hasta acá, hasta el cuello, y mis hermanos, como ellos eran más grandes, entonces se paraban muy firmes y así me hacían cruzar el río para poder volver otra vez a la quinta, para al otro día trabajar otra vez mis hermanos. Después, cuando vuelvo ya a la casa para estar con mi mamá, ella estaba mal, lloraba y lloraba... claro, porque de muy jovencitos estaban juntos... y mi papá tenía cuarenta años cuando murió. Mi hermana vino de Tartagal... "mamá, vamos a tener que irnos de la casa", le dijo a mi mamá... y ahí hemos ido a Yacuicito... y ahí, ya empecé mi vida allá sola, salía a trabajar y cumplí mis dieciocho años, de ahí me fui a Buenos Aires... y en el año 69, conocí a tu papá aquí en Calilegua, que se llama Fernando Santiago, alias Kikí. Yo venía a Calilegua porque acá vive también mi tía, la hermana de mi mamá... bueno, ¡acá están toda mi familia!, y yo venía, cada año, venía de vacaciones.



Casa típica de madera para los trabajadores zafreros, Calilegua, año 2017

RS: Algo que no le pregunté, ¿este Lote Milagro, en qué parte quedaba?

MC: Está el ingenio San Martín del Tabacal. Hay una avenida grande que va para los lotes, ahí se distribuye los caminos de tierra para cada Lote. Todavía existen los lotes, pero donde yo crecí, ese lote no está, desapareció. Mi mamá ha dicho, “nos tenemos que ir”, como mi mamá no ha hecho gestión para poder cobrar la pensión de viudez de mi papá, ¿por qué? porque ella no sabía hablar castellano, ella aunque no sabía leer, tenía su sexto sentido que tenemos los guaraní y ella guardaba los papelitos de mi papá... cuando ellos se casaron, ese certificado, ella lo guardaba como un documento valioso... al igual que todos nuestros certificados de bautismo, aunque ellos no sabían leer ni nada, ellos eran fiel a esos documentos... pero igual ellos no se olvidaban el respeto mutuo hacia el Tüpa, hacia el *kaa iya*, el dueño del agua, el dios del agua, todo eso ellos practicaban.

RS: ¿Usted cómo conoció el tema del Carnaval?

MC: Como mi papá era muy querido y conocido por distintos lotes, le llegaban las invitaciones a mi papá de distintos lotes... las comadres le invitaban a ellos, para que ellos vayan a otro lote... ¿cuál puede ser la distancia de aquí [Calilegua] a San Lorenzo?

RS: Cuatro kilómetros.

MC: Bueno, así más o menos era la distancia entre los lotes. Así que nos llevaba a nosotros, a mí y a mi otro hermano, porque yo tenía que llevar a otro de mis hermanitos en los brazos. Nos llevaba a nosotros mi papá y después llegaba ahí y ya la comadre les estaba esperando a ellos... ellos eran bien reconocidos y había respeto a ellos. Mi papá se vestía muy elegante, sombrero negro, camisa azul y pantalón negro, y los calzados así, todo negro.

RS: O sea cuando iban al *arete guasu*, ellos se vestían muy bien... no es como ahora que uno va con la ropa más vieja porque se pintan, se mojan... Antes no... era una ceremonia más formal...

MC: Y muy respetada. Vos veías a las mujeres *tipoy* [mujeres con vestimenta típica] con lindos coloridos de *mandu*. *Mandu* se llama esa ropa que llevan [ver Imagen de Petrona Carpio en la Primera Parte de este libro].

RS: ¿Era de la misma tela que ahora?

MC: Claro, de raso. Las mujeres se compraban las telas aterciopeadas de colores y otra tela que usaban era el raso. Así colorido porque es la naturaleza de las plantas, las flores son tan coloridas... por eso las ropas han sido así, colorido. Entonces ahí se compara porque nosotros estamos más allegados a la naturaleza porque el *kaa iya*, porque nosotros tenemos mucho respeto a la naturaleza... por eso cuando vos pedís una cosa, te escuchan y se te cumple. A veces nosotros llegábamos tarde después que los dueños de casa, o los dueños del *pim pim*, han hecho ya la ceremonia...

RS: ¿Qué es la ceremonia? ¿Es igual a la que hacen ustedes ahora? En un árbol... [se refiere a la ceremonia de invocación de antepasados al comienzo del ritual del *arete guasu*]

MC: Siempre ha sido así, con la cruz, las *mascaritas*.

RS: ¿Las máscaras cómo eran?

MC: También se usaba el cuero de los animales. Los *mascaritas* tenían su morralcito, o sea su bolsita, y ahí traían choclos... o a veces lo traían atadito así, parece una alforja, le ponían aquí los choclitos... otros traían "guía" de sandía, se ponían aquí y se envolvían el cuerpo... y así venían bailando ellos. Los *mascaritas* siempre tienen que bailar con las mujeres pero acá se ha perdido esa costumbre... y ellos traían la cruz... el significado de la cruz es el dolor que han pasado nuestros ancestros, o sea nuestros antepasados.

RS: ¿En ese tiempo, había reloj, había un calendario?

MC: No, no...

RS: ¿Cómo sabían que era tiempo de Carnaval?

MC: No sé cómo se guiaban... por el sol... por ejemplo, cuando íbamos al cerco, la mamá decía, "vamos temprano nomás, ya va a empezar a calentar el sol, vamos y volvamos temprano", entonces ya a medio camino, cuando ya el sol está por el medio, "ya son las doce, nos tenemos que ir", pero ella no sabía la hora ni nada.

RS: ¿Y el calendario, o sea los días, los meses...? ¿Cómo sabían ustedes que era Carnaval?

MC: Porque el sembrado ya venía madurando y dando frutos... ahí es cuando dicen que ya va a llegar el *arete*, porque ya están los choclos, el maíz y todo lo que se tenía que consumir. Ellos cosechaban maíz, hacían una casilla y ahí lo guardaban todo: maíces, olla, lo que ya han cosechado, ahí le van guardando los choclos con la chala. Cuando terminaba la cosecha, sacaban de ahí... Antes no se tomaba agua, se tomaba directamente chicha que es la

bebida del maíz y mazamorra, que no faltaba, y los pancitos de maíz, ¡todo era de maíz! La mamá sabía poner debajo de la ceniza un bollito de maíz, hacía un bollito de maíz y le hacía cocer para que nosotros podamos comer y nosotros no conocíamos ni mate, nada, ni té, ni café, ni azúcar.

RS: Era todo natural. ¿Aunque trabajaba en el ingenio, no conocía el azúcar?

MC: No, no teníamos nosotros azúcar... mi papá recibía moneditas. A veces mi papá iba a hondear pajaritos y mi mamá hacía sopa con los pajaritos o sino un guiso de arroz... y si no, mi mamá nos llevaba a nosotros para buscar yuyos que también se comen y se comía con harina cocida que hacía mi mamá. Comíamos choclo hervido y el mote...antes no se comía pan, era todo mote y choclo hervido.

RS: Volviendo al *arete guasu*, ¿la cruz está hecha con la flor del Carnaval? Porque yo escuché una vez que decían que el Carnaval comienza cuando esa flor, florece.

MC: *Taperigua* le dicen en guaraní, flor de carnaval... cuando empieza a florecer es porque ya está llegando el *arete*, el día del *arete*. Eso es lo que decía mi mamá... y todo lo que está pasando hoy en el día, es lo que decía mi mamá.

RS: Muchas cosas se perdieron...

MC: Se perdieron... lo mismo de la Pascua que era sagrada para nosotros, porque mi mamá nos tenía cortitos, llegaba la Semana Santa y nosotros teníamos que guardar luto porque el Tüpa ha muerto, que Dios está muerto, el hijo de Dios... entonces no teníamos que discutir ni entre hermanos, no se hacía nada durante todo esos días de Semana Santa. Hay que guardar luto, no teníamos que hacer fuego, no teníamos que comer, no teníamos que hachar leña ni cocer, ni agarrar cuchillo ni tijera, nada, nada, en silencio.

RS: ¿Yacuy, hoy por hoy, sigue siendo igual? Hay mucha gente guaraní...

MC: ¡Uf, sí! Todos los chicos, así chiquititos, hablan guaraní... por eso es que conservan la casita de barro y el techo de paja.

## **La Guerra del Chaco y la llegada a Argentina**

**María Ramón, año 2017**

En su casa de madera blanca, con la estructura típica de aquellas que el ingenio otorgaba a los trabajadores zafreros, corroída por el paso del tiempo y esperando en vano a que algún gobierno de turno le construya su casa de material, María Ramón recordaba a su padre Don José, reconocido *ipaye* de Calilegua, llegado a Mbaporenda escapando de la Guerra del Chaco. La vida de José, al igual que la de sus hermanos de sangre y la de tantos otros guaraní, es una historia de movimientos, de despojos, huidas y búsquedas de nuevas oportunidades.

MR: Mi papá se llamaba José Ramón y sus hermanos eran Eusebio Segundo, Juan Marcelino, Julio Romero y Juan Hirello. Mi papá venía bajando desde Bolivia, bien adentro, llegaba a Piquirenda, Salta y después acá, a Calilegua. Él eran jovencito y ellos se han venido para acá buscando trabajo. Mi papá dice que con el hermano ellos eran combatientes de la guerra que había antes en Bolivia. Ellos atendían a los que estaban heridos, hacían la comida a los soldados. Bolivia peleaba con Paraguay. Ellos hablaban mucho del Chaco. Cuando ya pasaba la guerra, les volvieron a llamar pero ellos se han venido porque les daba pena como morían los compañeros, tenían que dejarles tirados ahí, tenían que disparar con bomba. Ellos se han salvado, de suerte. Mi papá tenía miedo. Él con un hermano se han venido sin conocer, desde Bolivia hasta

Tartagal más o menos venían caminando, por cerros, la ruta... ya en Tartagal o no sé bien en qué parte, se han agarrado el tren. Había tren antes. Venían en busca de trabajo. Ahí, en Bolivia, ellos no conocían casi la plata, ellos tenían animales nomás. Mi papá sí que dejó muchos animales allá... tenía vaca, tenía chancho, gallina, todo eso. Ha dejado a un hermano también, Juan Hirello, y ese era el único hermano que ha quedado allá. Varios hermanos eran, ahora ya han muerto todos. Mi papá ha agarrado y se ha venido por trabajo y ya se ha quedado en Argentina. Después iban llegando otros, venía otro hermano y ya lo buscaba mi papá. Yo le digo lo que él contaba, él contaba así.

SS: Y cuando llegaron, ¿qué hicieron?

MR: Se han quedado en la casa de la familia. Y mi mamá se ha quedado allá en Pichanal, en Salta, ahí tenía a su madre ella, se ha quedado allá hasta que esté bien mi papá en el trabajo, después mi papá la iba a traerla a mi mamá. Jovencitos, dicen que eran...

SS: ¿Acá trabajaba como cosechero su papá?

MR: Sí, como cosechero, como obrero... Primero cosechaba fruta, naranja, después al tiempo pasaba a trabajar en la caña de azúcar, y después pasaba de ahí a la sala [mansión de la familia inglesa Leach en Calilegua] como jardinero, le gustaba podar las plantas, le gustaba cuidar las plantas, les echaba agua, para eso le buscaban a él, de eso se ha jubilado él como jardinero, todos lo querían a él porque era trabajador. Nosotras [hermanas Ramón] todas hemos salido trabajadoras como él, yo no terminé la primaria, trabajaba porque me daba lástima ellos... Mi papá era partero, de eso era que trabajaba también, a nosotros nos tenía a todos en la casa. Mi papá era el partero pero nunca le pasaba nada a mi mamá, pero ahora todos van al médico, antes no, no era tan feo como ahora... Ahora cualquier cosa, ya van al médico. Antes la gente no conocía el médico, pero andaban bien. ¡Cuántos éramos nosotros! Somos once hermanos que estamos vivos, éramos más o menos dieciséis. Ay, yo digo a mi papá, ¡por qué ha tenido

tantos! Ya se le murieron en Bolivia otros chicos. Nosotros todos nacimos aquí en Argentina. Pero él trabajaba, sí. En la empresa le daban pedazo de tierra para poner verdura, para sembrar,

mi papá tenía monte, mejor dicho, "cerco" le dicen antes. Sembraba choclo, mandioca, batata, zapallo, anco, y poroto... porotito, una cosita así larga, tiene que desgranarlo eso para cocinar. Cuando no hay para comer iba a traer choclo, hacía hervir, hacía fuego grande, le partía el anco, ponía abajo ceniza, cocía y se lo daba de comer. Casi no conocía tanto carne mi papá, a veces mi mamá dice, "viejo, no tenés nada de plata", "no tengo nada", dice, "¿qué le vamos a dar de comer a los hijos?" y él se iba a pescar... si no iba a pescar, ya iba a cazar palomitas, ¡traía un montón!, hacía desplumar a mi mamá, le sacaba todo de adentro, le ponía en la parrilla, de ahí le hacía sopa para él, y para nosotros el zapallito. Si no hay azúcar traía caña mi papá, pelaba la caña, la picaba cuando no tenía azúcar mi mamá. Ahora la gente de ahora son delicados. Pero dicen que los que comen fruto natural, tienen más vida y más fuerza... choclo, mandioca, eso nos daban de comer a nosotros, pero ahora no tienen fuerza porque no comen como nosotros comíamos.

## **Las migraciones a Mbaporenda**

**Sonia Sarra**

El hecho que los guaraní afirmen su ancestralidad en la región de piedemonte andino argentino no excluye que su demografía en el NOA haya aumentado considerablemente debido a las masivas migraciones ocurridas a fines del siglo XIX y principios del XX. En efecto, consta en la historia oral que muchos parientes

de los actuales guaraníes del NOA han migrado desde el país vecino de Bolivia escapando de la Guerra del Chaco (1932-1935)<sup>45</sup> y en búsqueda de trabajo en los ingenios azucareros en expansión en Salta y Jujuy. En consonancia con la inserción de los jóvenes países latinoamericanos en la economía capitalista global, se consolidaron en el continente industrias extractivistas como la del caucho en Amazonía, la madera y el tanino en el Chaco y la del azúcar en el piedemonte andino (Córdoba, Bossert y Richard 2015). Este proceso afectó de manera irreversible la vida de los indígenas que, despojados de sus territorios, se vieron forzados a trabajar en dichas nacientes industrias en condiciones inhumanas. Las migraciones a los ingenios constituyeron una época clave en la historia de los pueblos indígenas en general y los guaraní en particular en tanto modificaron no solo su territorialidad y prácticas de subsistencia sino también el escenario de las identidades sociales y la construcción de la imagen del *otro*.

Frente al acorralamiento, despojo territorial, dependencia y explotación vivida en las haciendas y misiones de Bolivia, Mbaporenda se presentaba, paradójicamente, dada la conocida historia de explotación en los ingenios azucareros, como una “tierra con menos mal” adonde migrar (Hirsch 2004b, ver también Bossert y Villar 2001). Más que un fenómeno novedoso iniciado con la Guerra del Chaco, los movimientos migratorios hacia Mbaporenda pueden remontarse a mediados de siglo XIX (Bossert, Combès y Villar 2008). Según Federico Bossert, Combès y Diego Villar, la Guerra del Chaco puede ser vista como la “intensificación dramática de un movimiento migratorio ya establecido, con rutas y destinos familiares; un impulso nuevo —y sin dudas mucho más intenso— pero que seguía un itinerario ya pautado” (*ibid.*: 207). En este sentido, resultaría equívoco según los autores entender las

---

<sup>45</sup> Para profundizar en investigaciones acerca de la Guerra del Chaco que enfrentó a Bolivia y Paraguay, ver la compilación de Nicolas Richard (2008) y dentro de ella, los trabajos de Combès, Villar y Bossert, Erick Langer, Jürgen Riester, Bárbara Schuchard. En dicha compilación, la Guerra del Chaco es estudiada no solo como un conflicto entre Estados, sino, principalmente, como campaña de ocupación militar del espacio indígena chaqueño.

migraciones únicamente en función de la diáspora de la Guerra (*ibid.*).

En general, muchos guaraníes nacidos entre los años 1940 y 1960 (es decir, que ahora tienen entre sesenta y ochenta años de edad) en distintas localidades del NOA son primera generación de hijos nacidos en Argentina. Por otro lado, aquellos nacidos entre 1960 y 1980 (es decir, que tienen actualmente entre cuarenta y sesenta años de edad) son nietos de guaraníes que han migrado al NOA, escapando de la guerra y por trabajo en los ingenios azucareros. Debido a que las familias numerosas (de más de diez hijos) eran frecuentes antiguamente, es recurrente que ciertos hermanos pertenezcan a generaciones distintas. Tal es el caso de los dieciséis hijos (de los cuales sobrevivieron once) que tuvieron José Ramón con Lorenza Pascuala en Argentina, tras emigrar de Bolivia en la década de 1930.

Respecto de los lugares de origen de Bolivia, los adultos y ancianos nombraron tres departamentos del sudeste boliviano donde actualmente se concentra la población guaraní: Santa Cruz de la Sierra, Tarija y Chuquisaca. En algunos casos han hecho referencia a lugares más puntuales dentro de estos departamentos: Villamontes (Tarija), Aguayrenda (Tarija), Caraparí (Tarija), Lagunillas (Santa Cruz de la Sierra) y Camiri (Santa Cruz de la Sierra). Cabe aclarar que los contactos y flujos migratorios entre Bolivia y Mbporenda no se restringen al siglo pasado sino que continúan en la actualidad<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Ver Hirsch 2000, 2014.



Región del Gran Chaco boliviano

## El Barrio La Estrella: relato de un desalojo

Vicenta Ramón, año 2018

Jubilada por la empresa Ledesma, donde trabajó en el área de empaque de frutales, Vicenta Ramón guarda dentro de sí palabras y expresiones en lengua guaraní, silenciadas por el dolor, y conocimientos que entremezclan la religión católica con el mundo guaraní. Siempre dispuesta a escuchar a los demás, el corazón de Vicenta es permeable y encarna el dolor ajeno. Su intensa vida onírica transita por el pasado, el presente y el futuro, abriendo nuevas interpretaciones de lo que sucedió, sucede o sucederá... Vicenta vio cuando su compañera y amiga íntima, la Guille, ascendía a los cielos.



Proceso de elaboración de chicha.  
Vicenta exprimiendo y colando maíz cocido, año 2018

VR: El barrio La Estrella, también llamado barrio Estación, para mí era el barrio más tranquilo y el más unido porque todos éramos como si fuéramos una sola familia. Nosotros no decíamos que los que vivían ahí eran desconocidos, sino que todos éramos iguales, todos teníamos en nuestra mente y en nuestro corazón a Dios, porque todos somos seres humanos ante Dios. Por eso éramos respetuosos, la gente era muy respetuosa. Antes tampoco había chicos que hacían problemas, que hacían líos. Eran chicos muy unidos entre ellos también, los jóvenes. Ellos no salían de ahí porque tenían su cancha, por ahí las chicas se juntaban a compartir algo, una fiesta de quince o un festejo. A veces que se quería festejar algo, un acontecimiento, y todos se preocupaban, cada uno ponía un granito de arena y se hacía una sola fiesta. En fin de año salían todos, casa por casa, a saludar... los jóvenes, los grandes, todos, al otro día, se visitaban. Después ya se iba agregando más gente. Para mí era algo lindo porque éramos todos católicos, no había otra religión. Había otro hombrecito que era soltero, él único que era evangelista. Pero siempre lo sabíamos respetar y él también. Después se sabía que el del barrio La Estrella era el *pim pim* más lindo de todos y se iban todos para allá. Todos los de aquí del centro se iban para allá.

SS: ¿Cómo eran en el barrio Estrella?

VR: De madera, todas eran el mismo modelo, con dos piezas... la cocina era de ladrillo pero igual la gente cocinaba a fuego, no usaban cocina... Algunos se iban modernizando. Para atrás de las casas sabía haber plantaciones. Antes me acuerdo, cuando era chica, estaban las plantaciones de naranjas, que eran de la empresa Ledesma. Toda la parte de la pista de aviación, todo eso donde están los cañaverales ahora, todo eso, hasta allá el nuevo barrio [un nuevo barrio denominado Primero de Agosto, a orillas de la ruta] (...), más o menos hasta por ahí llegaban las plantaciones de naranja (...)

SS: ¿Después cómo fue Vicenta que no estuvieron más en el barrio Estrella? ¿Los desalojaron, qué pasó?

VR: Sí, había comentarios al principio, pero no pasaba nada y creíamos que era mentira... se comentaba que a todas las familias nos iban a sacar de ahí, pero nosotros creíamos que eran comentarios así nomás. Ha pasado un tiempo y empezaron a sacar a la gente de más al fondo, digamos, empezaron a sacar a esa gente de ahí y de a poco ya nos venían sacando a todos. Tenían que buscar terrenos para ver dónde queríamos estar, la municipalidad nos tenía que dar los terrenos. Todos lo sentíamos, algunos lloraban porque no querían salir. Nosotros casi éramos los últimos que quedábamos. Cuando ya quedaban menos, le digo a mi papá, "tenemos que salir, ellos son los dueños, nosotros no tenemos nada comprado". Después nos vinimos [al centro del pueblo de Calilegua], andábamos buscando terrenos... estaba éste [terreno actual donde se encuentra la casa de Vicenta] y había otro vacío. A mí me dijo que elija cuál de los dos quería para mis padres porque yo tenía un terreno, una esquina ahí donde [ahora] venden pollos, ese era mi terreno pero yo le devolví el terreno. Mi papá decía, "no quiero que estés sola, tu hija algún día va a crecer, se va a casar y te va a dejar sola". Bueno, lo devolví a la municipalidad y me vine para acá [la casa donde actualmente vive]. Ya cuando estábamos aquí, al poco tiempo, yo todos los días salía, me paraba en la ventana, miraba para allá, veía el cerro, el sol que daba así. ¡Ay qué bonito!, decía yo, con sólo contemplar eso yo lloraba. Yo digo, ¡ay, cuánta gente dice de que no conocen lugares lindos!, pero si aquí tenemos la belleza, la creación de Dios, así yo sola hablaba, no vemos la hermosura de la creación, no vemos eso, queremos ir a conocer otros lugares y las cosas nuestras ni siquiera las conocemos bien... Yo siempre me levantaba y miraba, miraba ahí y agradecía a Dios por la vida que me daba, por el trabajo que tenía, por mi familia. Yo agradecía a Dios por esa belleza, por mi familia, por mi hija que la veía disfrutar su niñez. Un día miro por ahí y digo, ¿por qué será que el cerro me atrae?, por dentro yo sentía algo más. Donde estaban esas casas [desde la ventana de su casa, señala las casas de enfrente] no había casas, era todo monte, de vez en cuando limpiaban el monte y se veía la

ruta, entonces veíamos pasar los camiones... los árboles eran más chicos. Una mañana, yo sueño que miraba por ahí, yo veía una pelotita en la punta del cerro, en lo más alto, yo veía que bajaba así, venía despacito bajando. Cuando ya ha llegado a la ruta era fuego, al atravesar la ruta era lodo, todo barro. Primero era una pelotita, después fuego, después lodo... venía y justo era la esquina, era esta la casa, pero yo no vivía aquí todavía, en el sueño yo todavía no estaba acá. Cuando yo miraba iba dando vueltas todo, era que lo iba tragando todo ese lodo, era como una inundación. Se iba perdiendo Calilegua y el techo de la casa de mi hermana donde vivía el abuelo de Kikí, esa casa quedó ocupando mi hermana, Ignacia Romero, la mamá de Silvana. Entre ella y nosotros había un espacio y ahí han hecho una casa y ahí está viviendo mi cuñado que es ahora el marido de mi hermana menor. Él estaba ahí solo en sueño. Cuando ha llegado en la casa de mi hermana dice que mi sobrino sale, mi sobrino ya fallecido, dice que ha salido hasta la puerta y dice ¡el bebé, el bebé! Quería agarrar porque había un chiquito, un bebé que estaba dando vueltas. Dice que él quería agarrar los piecitos para sacarlo y no ha podido porque él también estaba envuelto. Era como un remolino que se había quedado quieto ahí, entre la casa de él y la casa del que ahora es mi cuñado. Después seguía por la casa de mi hermana, ahí vivía mi cuñado y nosotros vivíamos aquí. Ahí había una rejilla de caña.

SS: ¿Eso dónde era?

VR: Allá en la Estrella. En el sueño, hasta ahí ha llegado el lodo. No ha pasado para mi casa, ha empezado a hacer remolino, remolino y se ha quedado quieto. Yo miro y ya no había nada. Y cuando me quería dar vuelta para atrás, me acordé de una lectura bíblica que decía que no se den vuelta a mirar para atrás porque si se daban vuelta a mirar, se iban a convertir en piedra. Yo me acordé de esa lectura bíblica y digo, "no me voy a dar vuelta porque me voy a quedar como una piedra", me quedé quieta y era un silencio total. Cuando miro todo era una sábana verde. Yo me arrodillé, me puse a rezar el Padre nuestro y pensaba, "¿ahora qué

hago, padre?, ¿qué hago sola?”, y me quedé rezando con los ojos cerrados. Cuando de repente miro para ese lado, ya estaba el cerro, el cerro más alto era la imagen del Sagrado Corazón, y miro un poquito más para allá, el otro cerro también se ve un poco alto... se ven esos dos cerros y entre esos dos cerros pareciera que hay un camino. He visto la imagen del inmaculado corazón de María, los dos corazones, pero todo eso era bien rojo como el corazón de María que sangra. Después que ha pasado un tiempo, volví a soñar entre medio de esos dos cerros. Pareciera que hay una ruta ahí pero me atrae la mirada así, siempre. Entonces estaba enferma Guillermina Romero y yo sabía ir mucho a rezar con ella, éramos bien compañeras... ella estaba enferma, estaba en el hospital del ingenio... yo fui a verla, ella hasta lo último rezaba el rosario, tenía la Biblia al lado de su cabeza en la mesita. Yo fui a verla, “te vine a buscar”, le digo, “¿qué hacés en la cama?, nos pide Dios de que salgamos a evangelizar, la gente nos está esperando”, ella me miraba y se reía, “anda vos por cuenta mía, si pudiera me levantaría”... yo no me acuerdo si antes o después que había fallecido fue que soñé que venían cuatro muchachos: uno era pelirrojo, otro de pelo medio azulado, otro negro y uno rubio... venían trayendo algo entre los cuatro, yo estaba parada en una ruta, en el sueño. ¿Qué traerían esos muchachos?, pensaba, y me subí sobre una piedra para observar qué es lo que llevaban... ¡pero vienen caminando sin tropezar!... y cuando miro los pies, ¡venían en el aire! No era que venían caminando sino que venían en el aire. Llevaban a la Guille, la Guille se va al cielo. Creo que era ese día que falleció.

\*

SS: Del Barrio La Estrella, ¿qué apellidos de las familias que vivían allí se acuerda?

VR: Me acuerdo un poco... vivían los Toconás... hay un hombre que no me acuerdo cómo es el apellido... después estaba Reinoso, Navarro, Valdez, Rofi, Vaca, Barrientos, Marcelino, Rodríguez... Gustavo, el que le decían “Pomelo”, ellos vivían ahí, los

padres, él yo no sé si lo han llevado de chiquito. Después cuando vivíamos nosotros, estaba Calabria, Egue, Reales, Supera, Supera un apellido bien, bien nativo pareciera, ¿no? Mamani, Santiago también vivían ahí.

SS: Estoy pensando en que muchos apellidos de los que nombras no son los que hoy iban a la comunidad...

VR: No se arriman a la comunidad, no están yendo a la comunidad. Pero ese chico Gustavo que viene de Mendoza, sí. Después estaba Ávila, la familia Morales. ¿Vos le llegaste a conocer a don Aniceto? Él también sabía ir a la comunidad, le decían “Padilla”, es el papá de Kikí, Santiago es el apellido... Padilla no sé por qué será que le decían así... después estaba otra familia Chávez, y otro Chávez [es decir, dos familias distintas con el mismo apellido Chávez], después Suárez, Segundo, y otro Segundo [dos familias distintas con apellido Segundo]<sup>47</sup>.

SS: Capilla se llama José Segundo, ¿es pariente de alguna de las familias Segundo a las que te referís?

VR: Sí, los padres de él vivían en el Barrio La Estrella. Había otra gente, no me acuerdo el apellido... después estaba Moyano, Olivera... eso es lo poco que me acuerdo... después había otra familia Arias, la familia Marcelino, que eran los abuelos de Kikí.

SS: ¿Usted tiene un tío de apellido Segundo?

VR: Segundo y Marcelino eran los hermanos de mi papá.

SS: ¿Por qué tenían diferentes apellidos?

VR: Porque mi papá dice que cuando se venía de Bolivia, él había participado en la guerra de Bolivia y Paraguay, y cuando ha terminado, él se vino para acá y el hermano más chico era Hirello.

---

<sup>47</sup> Así como hermanos de sangre tienen apellidos diferentes, es frecuente que dos personas con el mismo apellido —“Segundo” es un apellido muy común en Calilegua— no sean parientes. Los apellidos se colocaban arbitrariamente, no por parentesco, sino por filas: Primero, Segundo, Tercero, Cuarto, Quinto. “En Calilegua está lleno de Segundos y Terceros. Primeros hay muchos en Embarcación [Salta]”, me dice una de mis interlocutoras.

Los hermanos mayores se han venido para acá, y después se ha venido mi papá con el otro más chico... por eso después se han encontrado aquí... porque parece que necesitaban el documento, que no tenían, digamos, una radicación... se han puesto así el apellido... ahí se han puesto distintos apellidos.

SS: ¿Vos en un momento observaste que Hirello sonaba parecido al apellido Aireyu?

VR: Sí, yo le pregunté al hombre que viene de allá de Bolivia, a Herlán Aireyu... me dijo que le muestre fotos... y yo lo llevé las fotos, y según los labios de mi papá, dice que hay algún signo que tenía en la cara que puede ser que seamos familia... por eso él me decía que yo era su prima. Después, mi papá tenía un hermano que tuvo dos hijos varones. Los hijos eran Marcos y Tito. Me acuerdo que así los nombraba el padre. Han venido a buscar a mi papá y lo han encontrado. Después se volvió para allá, a Bolivia, y nunca más volvió, ni siquiera los hijos no han vuelto más. Mi papá decía de que allá habían dejado animales, un puesto donde la gente tiene un pedazo de tierra en el campo donde tienen animales, donde sembraban. Tenía sembrados y animales...

SS: ¿En qué parte de Bolivia?

VR: En Charagua, en Santa Cruz, departamento de Santa Cruz, de ahí dice que es mi papá. Los dos, mi papá y mi mamá, son nacidos ahí porque yo he visto en el documento de ellos, en la partida de nacimiento de mis padres, de los dos. Mi papá siempre hablaba del monte... hablaba de esa parte donde va Marcelo [Cuellar], toda esa parte mi papá la nombraba también.

SS: ¿Lagunillas, Camiri?

VR: Toda esa parte nombraba mi papá. Mi papá nombraba mucho eso... debe ser toda esa parte... sí, mi papá nombraba todo eso... Camiri siempre lo nombraba, pero él es nacido, ahí, en Charagua, departamento de Santa Cruz. ¡Ah!, en el barrio La Estrella vivía también una señora, María, le gustaba el *pim pim* y era curandera. ¡Cómo la buscaba la gente!, era muy buena señora, la buscaban

para *curar* debe ser, la buscaban mucho. Después vivía otra familia, de esa familia no me acuerdo el apellido... ya la última casita ya, era uno de apellido Urari, también era simba... a él también le gustaba *pim pim*... pero yo te cuento que mis padres nunca han usado eso, la ropa típica que usan los simba [vestimenta ritual: *mandu* en el caso de las mujeres; pantalón negro, camisa blanca, faja roja y sombrero, los hombres], porque es de otra rama mi papá, no es de la rama de los simba. Según a mí me han dicho la rama de mi mamá es ava-guaraní y ellos nunca usaban esa ropa típica. Mi papá no se vestía así, no tenía *tembeta* ['pasador labial'], no tenía nada... mi mamá tampoco usaba el atuendo. Hablan parecido, sí, hablan igual, pero lo único que los diferenciaba era la ropa. Los simba, los varones, tienen el cabello largo y tienen el pañuelo atado en la cabeza... ¡he conocido a varios!, yo antes le sabía tener miedo a esa gente porque hay algunos que eran bravos para *curar*, para hacerte algún daño.

## **Guillermina Romero y los casamientos preferenciales**

**Graciela Alejo, año 2019**

SS: ¿Tu mamá [Doña Ema, Guillermina Romero] era conocida acá en Calilegua?

GA: Sí, ella en realidad cuando nos sacaron de la estación, del barrio Estrella, ella quería hacer algo por la gente que salió de ahí porque la mayoría de la gente de ahí era aborígen, era guaraní. Nosotros ya veníamos ya peregrinando desde la guerra de Bolivia y de más arriba. Nuestros abuelos venían bajando hasta que llegaron hasta Argentina y se quedaron acá, quedaron en un solo barrio y eran una sola familia. Nos quedamos a vivir ahí todos, parientes, primos, hermanos, se juntaron primos con otros primos,

hermanos con otros hermanos... y así formaron pareja pero siempre somos familia del alguien del otro... sino es familia por parte de mamá, somos parientes por el lado del papá, siempre en familia. Nunca permitieron romper ese lazo, especialmente mis abuelos, ellos jamás aceptarían a otra gente de otra habla, menos español, menos inglés... ellos querían que seamos todos de la misma sangre, de la misma comunidad, que seamos guaraní y que nunca se termine esa raza. Eso es lo que ellos siempre pensaban. Por ese motivo algunas de mis tías tuvieron que sufrir amores, decepciones, porque mis abuelos siempre estuvieron ahí diciendo que ellos no son nuestra raza para que ellos formen familia. Así una de mis tías quedó soltera y hasta ahora no se volvió a casar, no conoció otro hombre que ella haya amado, no hubo otro hombre y él no es de nuestra raza. Ella es ejemplo de eso. Nuestros abuelos siempre quisieron mantener eso, que sea una sola raza, no permitieron otra raza que la nuestra.

SS: ¿Se casaban entre parientes?

GA: No primos-primos, o sea que sea guaraní. Por ejemplo, te comentaba el otro día de los hermanos... le pregunté una vez a mi mamá, "¿tu papá cómo falleció?", le digo. Bueno, como no teníamos para comer y mi papá vivía de la caza, él siempre iba a cazar al monte, él jamás iba a hacer daño al monte. Primero pedía permiso a la tierra, permiso a Dios porque él ha creado eso, recién entraba a ver qué es lo que le daba la naturaleza a él, qué animal podía traer... él no se iba a traer todos los animales por tirar, la gente nuestra siempre respetaba a los animales y la naturaleza. Dios nos ha dado eso y tenemos que saber cuidarla porque si no existiera eso, ¿de qué vamos a vivir nosotros si la tierra es lo que nos da todo? Es por eso que mi papá... a veces comíamos, a veces no... como no estaba muy alimentado, él [papá de la mamá] murió de tuberculosis. Yo le pregunté a él por qué eran familia [él, Juan Hirello y Julio Ramón]... porque mi mamá les decía, "tío" o "tía", o decía, "papá, me voy a la casa del tío Ramón", por ejemplo...y pensaba yo, "¿por qué es tu tío o tu tía?", y ella dice, "mi

papá es hermano del papá de tu tía Vicenta, y es hermano del que le dicen Paracho, de apellido Hirello... ellos esos tres son hermanos”.

SS: ¿Quiénes serían los hermanos?

GA: José Ramón [el padre de Vicenta y de María Ramón], Juan Hirello y mi abuelo, Julio Romero. Ellos tres eran hermanos y ellos se juntaron con dos hermanas y una prima... porque la mamá de mi tía Vicenta, Lorenza Pascuala, es prima con mi abuela. Después la de Hirello también es prima. Yo les pregunto por qué ellos tienen distintos apellidos si son hermanos. Me dice ella que porque antes en la guerra de Paraguay y Bolivia, de repente vinieron los militares y los agarraron, “vos, vos, vos tenés que ir a luchar por Bolivia y así”, y, “¿cómo te llamás vos?”, él como no hablaba castellano, le pusieron... “vos te vas a llamar Julio Romero, vos te vas a llamar José Ramón, vos te vas a llamar Hirello”. Los tres eran hermanos y a los tres los mandaron a la guerra. Es por eso que mi mamá dice que ellos tres tienen diferente apellido, pero los tres son hermanos... nada más que como mi papá antes no hablaba castellano y encima ellos no les entendían, ellos le pusieron el nombre pero ellos sí tenían sus propios nombres. Ellos les pusieron el nombre y así quedó. Cuando vinimos acá ya figuraba como José Ramón, Julio Romero e Hirello, los tres.

SS: ¿Antes qué nombres tenían?, ¿nombres en idioma guaraní?

GA: Guaraní parece. Yo de eso no les pregunté, pero ellos tenían otro nombre... pero no le llegué a preguntar eso a mi mamá. “En la guerra no les importaba, les ponían el nombre que ellos querían y listo porque ellos eran autoridad, así era hija”, dice. Bueno, mi mamá son primas con mi tía Vicenta y con los Hirello... en la comunidad están todos los Ramón y nosotros [nietos de Julio Romero] que nos acercamos también a la comunidad. Por ejemplo, como los papás no permitían tampoco que sean de otra raza, hay algunos que se casaron entre primos... ahí como que quedaron relegados porque son primos que se juntaron... eso también me

ponía a pensar, que si los abuelos ponían tanta ley y que ha terminado siendo algo que ellos no querían. A mi mamá, a las primas, jamás les aceptaron a otros de otra raza ni nada y muchos terminan teniendo que casarse entre primos. Eso también era un problema porque, ¡tanto por no aceptar!, así pasó... algunos se tuvieron que fugar... mi mamá me comentaba así, "son primos y están en pecado hija", ¡porque de tanto que le han prohibido, no los dejaron, y pasó esto! En ese sentido ellos eran muy estrictos, mis abuelos, tanto Ramón como Hirello. Mi otro abuelo, no sé, porque él falleció cuando mi mamá tenía doce años. Quedaron uno o dos hermanos... ellos llegaron acá a Calilegua. En cambio, mi otro abuelo fue enterrado en San Pedro, en Lote Barro Negro [actualmente localidad Rosario del Río Grande, cercana a la localidad La Mendieta], él quedó ahí enterrado. Los otros dos llegaron acá.

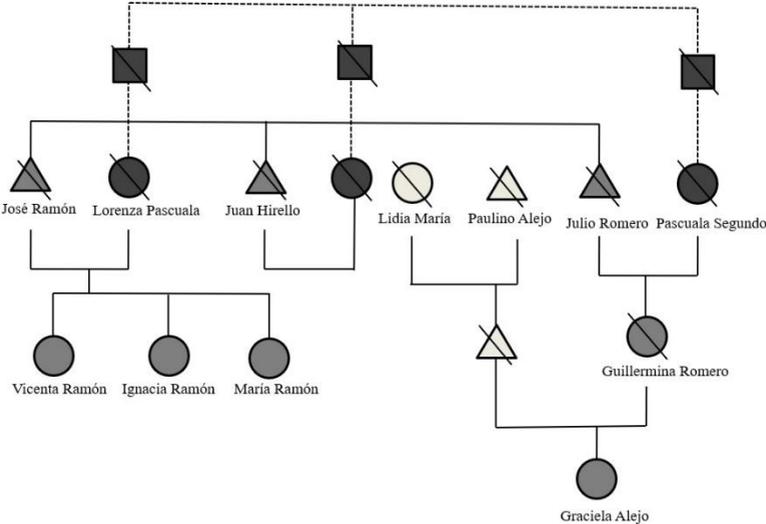
SS: ¿Hoy en día qué opinarían los abuelos que hay muchos casamientos mezclados?

GA: Pienso que ellos no cambiarían de opinión y seguirían siempre en eso de que ellos no hubiesen querido que la raza se pierda ni la costumbre, ni el habla. Ellos hubiesen luchado porque ellos si estuviesen en la guerra, luchando por ellos mismos, daban su vida... de seguro que hasta ahora daban su vida para que nosotros hablemos el habla guaraní. A los padres, en ese tiempo, los amenazaban que no teníamos que hablar el habla guaraní, siempre era un llamado de atención de la maestra para mi mamá y familia, que nosotros no teníamos que hablar el idioma, siempre. Si no era el director o la directora de la escuela, eran las maestras que llamaban la atención: "ahora somos todos españoles y tenemos que hablar español".

SS: ¿Tu marido [Roberto Jurado] es guaraní?

GA: No. Mi suegra por ejemplo viene de Catamarca. Mi suegro es de Tarija. Ellos no son de acá. Si hubiese sido mi mamá, por ahí ella tenía celos de eso, pero una vez le pregunté y me decía, "no me gustaría que te juntes con otra raza pero ahora yo estoy aceptando porque a mí me pasó, yo me iba a casar con un ingeniero

rubio, de ojos celestes, era ingeniero, yo trabajaba en la empresa Ledesma y el muchacho este venía de La Mendieta y yo me iba a casar con él, éramos novios, mi mamá y mi papá se habían enterado, por eso era la razón por la que me trajeron para acá". Cuando veas una relación, cuanto vos más te metes, ellos se encaprichan más, ¡vos te metés, los querés separar y es peor! Eso es lo que pasó con mi mamá. Mi mamá en realidad es nacida en Barro Negro, San Pedro. De ahí, se vinieron porque ella tenía un novio que era rubio... mi abuela la trajo... sus hermanos también se interpusieron así que todos los hermanos que ella tenía los trajeron a ellos hasta acá. Siempre, hasta sus hermanos tenían esa ley de que sea guaraní la mujer de sus hermanos, y mi abuela también.



Lazos de parentesco entre miembros de la Kuape Yayemboati

## “¡Mirá, abuelo, lo que estoy comiendo!”

Graciela Alejo, año 2019

GA: El otro día cuando estábamos comiendo allá en mi casa hicieron cabeza guateada, eso estaban comiendo, la cabeza de la vaca. Hicimos acá en la casa de mi hermana y al mediodía nos juntamos todos a comer... salta mi hermano y dice, “no estés comiendo eso porque te va a hacer mal”, “eso era antes para que los abuelos no nos dejen comer”, dice, “ahora ya han muerto”. Por eso uno no va a ser inteligente [si come algunas partes prohibidas del animal]. ¡Todo nos prohibían antes! Por ejemplo, hay una parte de la gallina que hay unas cositas así, creo que es la parte de la gallina de abajo, no me acuerdo cómo se llama, yo me serví en la sopa, porque era de menudencias, y me había servido y me pongo a tomar, y mi mamá me dice, “no, eso no”, y lo saca de la mesa, ¡yo me asusté!, le digo, “mamá, ¿por qué me mezquina eso si tengo hambre, yo quiero comer carne, por qué no hiciste sopa de puchero?, porque esta es de menudencia y encima no tiene mucha menudencia”, “vos le comés toda la tripa, el riñoncito, el corazoncito, todo de la gallina pero menos eso”, me decía, “¿por qué?”, “porque no”. Ese día lo dejé pasar, ¡y después pasó no sé cuánto tiempo después!, y volvió a hacer ella la sopa de menudencia. Después por la noche le pregunté, “mamá”, le digo, “disculpa que te pregunte”, “te dije que no tenés que ser curiosa”, “bueno es que vos me has hecho asustar el otro día, ¿por qué me has mezquinado?, no sé qué era la cosita esa de la gallina”, “porque según nuestros abuelos si seguís comiendo eso vos no vas a tener más hijos, si vos comés eso no vas a poder tener hijos, quedas estéril con eso”. Yo tenía quince años, ella no quería que coma, por eso mis hermanos se mataban de risa porque los chicos querían la parte del seso... “no, eso no comen los chicos porque ustedes no van a saber nada cuando vayan a la primaria o a la secundaria”, ¡era para joderle igual a los chicos porque ellos querían eso y los abuelos dicen esa tontera!, “¡mirá abuelo lo que estoy

comiendo!", ¡y se reían! Los abuelos de antes te prohibían de todo. Mis hermanos dicen, jodiendo, "me ha dicho que yo soy inteligente, bueno, ahora voy a comer el cerebro". Los grandes comían las cosas de la vaca, también el ojo de la vaca. ¡Pero los chicos, cada cosa no se podía comer! Mi abuela estaba comiendo el ojo y mi hermanita le pedía eso, "ustedes no pueden comer esto, eso lo tiene que comer la gente grande, ustedes no pueden comer ojo, ustedes tienen que comer carne nada más, no el ojo de la vaca". Después le preguntaba cuando ha sido grande, "¿mamá por qué no querías que comamos el ojo de la vaca?", le digo, "¿se acuerda cuando hemos estado haciendo cabeza de guateada y no le ha querido dar a la Keta el ojo?", "ah", dice, "eso sí, tu abuela te ha jodido porque en realidad no era nada", decía que era porque no íbamos a ver, por eso no quería que comamos el ojo de la vaca... "es mentira, ella nomás quería comer ojo, pero sí hay algunas cosas que están prohibidas nada más que ustedes no saben", decía.

SS: ¿Cómo qué?

GA: Menudencias de la gallina. Pero, ¿cómo yo comí y tuve tres hijos? No sé por qué los abuelos decían eso. A mí me mezquinaban, a veces, para comer. De eso nos reíamos el otro día por la cabeza de guateada... les decían a los chicos, "no pueden comer lengua", burlándose de los abuelos... "no, no puede comer, yo nomás puedo comer lengua", mi hermano decía, "para que no sean lengudos", por burlarse... los abuelos de antes prohibían comer de todo, no podías comer ni oreja, ni nada. Ahora comemos de todo. Se mataban de risa el otro día comiendo cabeza de guateada. Así hay cosas que ellos nos prohibían.

## El simba Alejo y la curandera Lidia María

Graciela Alejo, año 2019

GA: Mi abuelo de parte de mi papá, ellos son de apellido Alejo. Ellos son de acá, ellos han creado el Club Unión Calilegua. Ellos son de acá y ellos son tres hermanos Alejo. Mi abuelo era Paulino Alejo. Mi abuela era Lidia María. Mi abuela era curandera. Le dieron ese don de curar. Eso yo no sabía porque era niña y veía que ella prendía velitas pero no sabía para qué era hasta que tuve diecinueve o veinte años, y a pesar de que yo tenía esa edad no era curiosa, no preguntaba muchas cosas. Ahora en la actualidad, vos me preguntas y hay gente que me pregunta, a veces yo me arrepiento de no preguntar cosas a mi mamá, de cómo era antes, qué es lo que hacían... ella siempre en este horario nos sentábamos, porque teníamos un patio así en mi casa, y ella nos contaba algunas cosas. Bueno como te venía diciendo de mi abuela, ahí me enteré que ella era curandera. En mi cabeza nunca estuvo de que mi abuela era curandera y que devolvía lo que la otra persona hacía. Una señora vino una vez y yo la escuché lo que decía... una señora que vino en el auto, en un frasco le pusieron una *porquería*. Llegando a la casa, lo abrió y dice, "hay gente mala muy mala, hay mucha envidia", y eso le tiran a la señora... "ahora lo que yo voy a hacer", dice mi abuela, "es devolverle pero en otro sentido a la que le tiró a ella". Entonces pasaban tres días y la señora venía bien, y le agradecía, la abrazaba, ¡la amaba a mi abuela! Era verdad, era muy buena vez y era muy buscada de todos lados. Ella no paraba... hasta esta hora, todo el día... a esta hora solo se la veía. Era buscada por gente de Jujuy, que vienen de la capital. A veces mi abuela a nosotros nos decía, "¡levántense, son las siete de la mañana!, ¡¿hasta qué hora piensan dormir?!, ¿qué quieren que les de rayo de sol en la cara?, por eso todo lo que les dicen se les cae en la cara a ustedes y eso se cumple, ya vayan a bañarse". Nos levantábamos, con agua fría nos hacía bañarnos mi abuela porque dice que es así, que el sol te aplasta, todo lo que te maldice

la gente, se cumple. La lengua es mala y es más dañina. Por ejemplo, yo te veo pasar y digo, "que se caiga", vos lo maldecís... por ejemplo, "déjala que ya va a quedar preñada ella", en realidad lo deseaba y lo hace. La misma maldad llega hacia vos aunque vos no les hayas hecho algo. Antes, mi mamá me decía que la belleza, por ser linda la gente te maldecía. No podías tener dinero, ni auto, ni bici que ya te maldecían. También acá no tanto, pero en donde vive mi abuela, allá, vi mucho brujo, a veces por ser linda el brujo hacía brujería y la chica se enamora y se queda con el brujo... está curada la chica. Mi abuela decía que la lengua es muy dañina, es muy mala. Es por eso que mi abuela decía, "levántense, hay que bañarse, lavarse, echarse perfume o échense alcohol, para limpiar que esas cosas que a ustedes les tiran les caen sobre sus cabezas". Mi abuelo Paulino se levantaba a las cuatro de la mañana, barría. Él se levantaba, prendía el fuego, se bañaba con agua fría en invierno, se perfumaba, empezaba a echar agua y barría. A las seis de la mañana estaba sentado desayunando ya. A las diez de la mañana ya estábamos comiendo. Ya antes de las doce, ya estábamos descansando. Esa era la costumbre de mi abuelo. Cuando iba allá a casa de mi mamá, ella siempre nos levantaba y nos decía, "es por eso que la gente les maldice, porque ustedes duermen hasta las diez, ya levántense"... abría la puerta, las ventanas, todo y nos empezaba a levantar... por eso también nos enfermamos, por dormir hasta tarde. Mi abuelo tenía el *secreto* de curar los huesos, recibía a muchos deportistas. ¡Cuántos deportistas él ha rescatado de quebraduras, torceduras! Hasta los jugadores iban para que él los recupere. Yo veía a él que hacía masajes, que les tiraba de los dedos, les hacía gritar a los jugadores. Lo hacía y al otro día venían como si fuese que nada pasaba, venían a agradecer los jugadores. La casa de mi abuela siempre estuvo llena de gente. Mucha gente, si no era para ella, era para mi abuelo. El único día que ellos podían descansar era el domingo. Después, todo el día lleno de gente que llegaba pero nosotros jamás fuimos curiosos. A veces mi mamá decía, "yo no les enseñé a

ser curiosos a ustedes". Nosotros lo que hacíamos era ver tele, estudiar y hacer las cosas que teníamos que hacer, pero nunca se nos daba por preguntar a mi abuela y abuelo, o ver lo que ella hacía. Una vez le pregunté a mi mamá quién le había enseñado a mi abuela y ella dice, "no sé, a tu abuela ya la conocí curando".

## Sapos, silencios y justicia guaraní

Eduardo Romero, año 2016

ER: ¿A qué se debe que el *mbaekua* a veces va y visita a una familia? Él apenas llega a la casa de alguien ya se da cuenta qué tipo de familia es, cómo tiene su corazón, si es mezquino o no... se supone que si yo voy a la casa de un compañero, como todos somos *tètara*, debemos brindar todo, eso es lo que enseña la forma de ser guaraní. Pero hay algunos que, cuando llegan visitas, dicen, "anda a apagar el fuego, anda a esconder el pan", "hace esconder la azúcar que tenemos poquito". Se supone que dentro de la naturaleza misma existe un equilibrio porque si, por ejemplo, hay muchas ranas o si hay muchos sapos, *kururu*, ¿quién es el que regula todo? Las víboras, y así sucesivamente... como vemos en la cadena alimenticia, los distintos animales regulan para que haya un equilibrio... De la misma manera sucede en la Nación Guaraní, hay un equilibrio en este sentido. Si yo encuentro una hermana que es totalmente negativa, que prácticamente no está dentro de los conceptos que se sugiere para el ser guaraní, entonces esa generación va a seguir contaminando a la otra. Entonces el *mbaekua* le manda una advertencia que cambie, para que trate de modificar su conducta. Inclusive los *mbaekua* están atentos a la forma de servir el mate cebado, ¡hasta eso!, son bien detallistas... "ah, sí, tiene burbujitas, entonces soy bienvenido", dice el *mbaekua*, y en caso contrario dice, "no tiene nada de burbuja, encima está

medio cálido, entonces no me quiere, no soy una persona bienvenida". A veces, muchos lo toman al *mbaekua* por malo, piensan que es perverso, pero viéndolo desde otro punto de vista él es el regulador de todo, él interpreta todo, hace su diagnóstico y equilibra. A diferencia del *mbaekua*, el *ipaye* es un poco más tolerante, más sensible, ¡vendría a ser como un curita franciscano!, o algo así. La diferencia del *ipaye* es que cuando visita tu casa, a pesar de que vos no le pidas o que vos no le digas que estás enfermo, él solo hecho de que vos le compartas un simple mate cebado con unas tortitas, va a hacer que él, cuando se va, tu casa quede bendecida. Esa es la diferencia. El *ipaye* es un poco más tolerante porque siempre son calladitos y escuchan, el *ipaye* nunca sobresale y habla lo justo y lo correcto, no habla de más... si habla de más, entonces ya se transforma en *ndayepota* ['chismerío'], en chismerío barato. Entonces, ¿por qué dicen que los aborígenes son callados, sumisos, y hablan hasta ahí nomás? Porque sabe que se tiene que hablar lo justo, lo primordial y lo correcto, nada más.

## **El secreto del simba Villacorta**

**Berta Villacorta, año 2016**

Hija de un reconocido simba *ipaye* de Calilegua, conocido como el simba Manuel Villacorta, Berta heredó de su padre el don de curar. Él le transmitió, con sus manos, el poder que recibió directo de Tüpa y le enseñó la simbología de las cartas criollas, tal como detalla a continuación:

SS: ¿Cómo se llamaba su padre?

BV: Él se llamaba Manuel Villacorta.

SS: ¿Y él dónde nació?

BV: Él ha nacido en Villamontes, que pertenece a Tarija [Bolivia]. Es una zona grande de gente que vive en el campo. Las mujeres siempre con *tipoy*, ya de nacimiento usan así y andan *patapila*... en esta temporada [invierno], ¡recién se ponen alpargata con planta de goma! En cambio, nosotros ocupamos el *tipoy* cuando tenemos que ir a Carnaval nada más, ese día hasta que termina el Carnaval... después ya no, guardamos todo el *tipoy*.

SS: Su papá era simba...

BV: Era simba. Él tocaba la quena, él era cacique del Lote Paulina. Después, hemos venido para acá a vivir. Yo venía de seis años cuando vinimos del Lote Paulina para acá.

SS: El Lote Paulina es en Libertador, ¿verdad?

BV: Digamos Ledesma para adentro. Después, en Orán para adentro, usted va a conseguir todos así de cabello largo, como mi papá que tiene así también [los guaraní de subgrupo simba solían usar el cabello largo y trenzado]. Algunos viejitos ya de ochenta años, muchas de *tipoicito* [las mujeres simba solían usar la vestimenta ritual diariamente]. Cuando mi marido casi se ha muerto, porque le han hecho la hechicería, yo le dije que se vaya a hacer curar ahí, a Orán, él estaba a punto de morir... por eso está flaquito... usted lo ve en la foto, gordo mi marido, cuando estaba bien. Pero está huesito, flaquito...

SS: ¿Son buenos curanderos los simba?

BV: Hay buenos, buenos son. Es la misma raza de los aborígenes que han aprendido. Póngale que el padre de usted sabe tirar las cartas o el tarot... entonces uno aprende, entra a la memoria... pero a algunos no les gusta esta cosa... no les gusta tirar la carta, el tarot, no les gusta ser curandero, no le gusta sahumar a los chicos que están asustados, no le gusta... así son la gente de aquí... en cambio, yo entiendo muchísimo en curanderismo... soy la

única hija de todos los hermanos que entiende. Yo tengo a mi hermana al otro lado que en octubre cumplió ochenta años, está a punto de operarse y no le gusta esta cosa, no le gusta el curanderismo... pero yo entiendo, entiendo muchísimo, entiendo... a veces me ha venido a buscar esa gente... por ahí hay gente que se le ha perdido el caballo y ellos me han venido a decir que se les ha perdido el caballo... uno apareció muerto, cuatro le han robado... ellos no tienen mucha plata y ellos me pagan, me traen alquilo de plata también... y apareció los caballos... yo tiro la carta, naipe mío... no trabajo con tarot porque no entiendo, nunca he aprendido, mi padre ha sido curandero. Bueno, eso yo tiro, son cuarenta cartas, y usted lo primero que tiene que dar es el nombre o si tiene novio, o tiene marido, pero me tiene que dar el nombre, yo trabajo todo con el nombre. Después de eso, yo le aviso quién le ha robado la cosa, quién le ha hecho algo a usted, o qué problema tiene usted, o qué enfermedad, si tiene para el hospital o tiene para mí, para los aborígenes, para poner la mano sanadora.

SS: ¿Hay diferentes enfermedades?

BV: Hay diferentes. Ahora con el frío está levantando cantidad de enfermedades. Puntada la cabeza o quiere faltar un poco de aire, problemas en la vesícula, inflamación de los riñones, problema de la infección urinaria, todo eso por el mismo frío despierta todo. Él que quiere ir al hospital, se va al hospital, pero hay algunos que no nos gusta que nos traten todo el día con inyecciones e inyecciones, duele también. Entonces, ¿qué tengo que hacer? Hacerlos hervir a los medicamentos, actualmente tengo medicamentos, yo hago pedir de Colombia, de Colombia hago pedir, o sea, mejor dicho, de México.

SS: ¿Qué es lo que pide?

BV: Hierbas medicinales. En Ledesma, en Jujuy, hay, pero vienen en *nyloncito* [bolsa de nylon], sacan un poco de yuyo con el machete por acá y lo agarran, si está verde lo hacen secar en el vapor de fuego, después lo meten ahí y le ponen un pedazo de papel, y vos lo agarras, lo haces hervir y no hace nada de efecto porque

tiene que ser elaborado de la fábrica sino, no funciona... yo así trabajo. Martes y viernes tengo cantidad de gente. Primeramente, mi trabajo es para tirar las cartas, porque no le voy a dar medicamento, a lo mejor la voy a matar con el medicamento y no es lo justo. Entonces tiro la carta primero y así si veo que es para mí o si veo que está avanzado para el hospital... yo así trabajo... hasta a la policía, hasta a los de gendarmería los curo yo, a los médicos que vienen del hospital, todos me ven a mí, ¡hasta días domingo! "Doña Bertita", dicen, "tengo tanto, tanto problema", dicen.

SS: Doña Berta, ¿y dónde aprendió a curar?

BV: Por mi padre.

SS: ¿Cómo se lo enseñó?

BV: Es como cuando uno va a la escuela, ¿ha visto? Si uno no presta atención, meta conversar con uno y con otro, entonces uno va a ser burro siempre... no va a escuchar ni se va a recibir. Yo soy la hija menor de todos. Mi papá, él de noche, me dice, "mirá hija, yo ya me estoy haciendo persona muy grande, y yo veo que vos no tenés suerte para tener marido, y sos viuda, y ¡cuántos chicos tenés!, tarde o temprano tenés que ir a buscar azúcar, harina... entonces hay que aprender lo que yo soy, aquí tengo el mejor secreto que yo te voy a dejar en tus manos para que termines de criar a tus hijos"... en esta es la casa que era de mi papá... esta casa ya cumple ciento quince años en enero del 2016, es de la primera fundación de la empresa Ledesma... entonces él dice, "buscá un cuaderno, porque yo se que no te va a grabar"... así que yo busqué un cuaderno limpito de veinticuatro hojas, tapa dura... "mirá, hija", me dice, "primeramente vamos a empezar con la carta número uno, el número uno de la carta es para tal fulano, el número dos...", y así, todos los diferentes números hasta la carta número cuarenta... "ahí pones para qué cosa, qué cosa, ahora termina ese, ahora va a aprender, una semana te doy para que aprendas", es como un profesor mío... entonces agarro y le digo, "papá, yo ya se ya, no hace falta que me estés diciendo más cosas,

si vos querés que yo aprenda toda esta cosa, ya cambiame a otra cosa, para tirar la carta ya se ya”, “cuando venga gente vas a probar si te sale o no”, me dice... y ahí aprendí. Somos varios hermanos, varias hermanas, pero no les gusta, no les gusta el curanderismo a ellos... no sé por qué, no creen en estas cosas pero ahora abunda la brujería acá... póngale que usted es secretaria, doctora o enfermera, usted se cambia de ropa, se viste todos los días diferente... hay alguien que tiene y otros que no tienen, y eso le molesta a la gente... ¡aquí en Calilegua abunda cantidad de brujería! Yo no salgo de mi casa.

SS: ¿Es peligroso salir?

BV: ¡Peligroso! Porque usted... ¡qué sabe adonde va usted!, y por ahí le están curando y le dan gaseosa y usted no sabe que es lo que está tomando<sup>48</sup>, por la envidia, y de ahí usted ya va a ir a enfermarse, va a ir enferma. Aquí Calilegua es grande, antes era chiquitito... ¡ahora abunda cantidad de brujería aquí en Calilegua! Bueno, eso es lo que me pasó con mi papá, “te dejo mi mejor secreto”, me dijo, “y ahora ya ha aprendido a tirar las cartas, ahora va a empezar a curar, yo te voy a enseñar, vení, te voy a *curar* la frente”, y me ha curado aquí para que yo ya me vaya grabando los *secretos*, lo que me va a avisando, para que no me olvide, y las cartas para que no me olvide y que salga todo bien. Algunos, cuando le curan, sueñan, porque se ha mejorado la persona. Hay otros sueños que son porque va a seguir con hechicería... ahora entre vecinos nomás se tiran la brujería... curan tierra del cementerio, la tiran por fondo y ya vive peleando la pareja... aquí es así, aquí abunda eso... antes éramos contaditos la gente de Calilegua, ahora no... yo que soy nativa de aquí, ni se de quién es hijo ese que anda por ahí... ahora la gente nueva que han venido están *trabajando* [‘curando’] con tierra del cementerio. Si usted está bien con su marido, tienen auto, ya por el fondo le van a tirar cosas para que usted viva mal con su pareja, así es, mucha envidia, por

---

<sup>48</sup> En la práctica de brujería, es frecuente que los curanderos mezclen “porquerías” (tierra de cementerio, saliva malintencionada, ceniza) en la gaseosa que convidan a alguien.

eso es que yo no salgo, me mantengo en mi casa... si tengo que ir a vender alguna cosita de ropa usada a Pichanal, por ahí voy y salgo medio escondida porque aquí todos tiran maldición, "ah", dicen, "que le pase así en la ruta", así, maldiciendo.

SS: ¿Cómo fue que su padre obtuvo el *secreto*?

BV: Mi padre era de Villamontes. Dicen que la madre, los padres eran del campo, que no abundaban ni ruta ni nada... aquí andan los colectivos, pero ellos salían en caballo, para tomar otro colectivo, para poder venir a otro lugar a comprar harina, azúcar... Bueno, ahí, le dicen a mi papá, "anda echar leña para que hagamos el pan", así dice que le ha dicho el padre... había un árbol grande de algarrobo seco y había un agujero ahí, y había sido un dormidero de víbora... y ya venía cerquita la lluvia, y refucilo, y como mi padre tenía doce o trece años, no sabía ni lo que es refucilo, y no sabe que por el refucilo del acero, caía rayo... entonces se lo pasó a mi papá... cuando estaba haciendo así, dice que ha venido el refucilo, ha visto como una linterna que le ha enfocado los dos ojos a mi papá, y dice que por el hacha, cuando estaba haciendo así, el hacha se ha metido en el agujero del viborón y ahí ha caído el rayo y le ha partido la cabeza a mi papá, así, así le ha partido a la mitad, como se ha partido un chancho ahí en la carnicería. Así mi papá iba la mitad para acá, la mitad para acá... nadie había en ese caminito, donde estaba echando leña mi papá... eso dice que era a la tarde, como a las cinco o seis... y dice que, después que el rayo lo partió, se ha vuelto a armar de nuevo, como si no hubiera pasado nada. Desde esa noche que le ha dicho, "mirá hijo, ahí va a salir una señora más o menos chiquita, una petisita de cabello blanco que esa te va a enseñar a curar, todo va a ser *secreto* de Dios, no aprendiz, cuando vos pongas la mano todo se te va a sanar y vas a tener mucha plata". Esa noche nomás, "mirá hijo, ya te voy enseñando que ese *secreto* que te voy a dar día a día y noche y noche, te voy a ir cambiando diferentes *secretos* para que vos seas curandero, vos vas a ser fino, no va a ser cualquiera para sacar plata nomas a la gente pobre, así que por eso el

ha salido curandero". A los dos años y medio ha salido una moneda así. Moneda puro, de plata puro, en ese agujero. Y ha salido así, una piedra en forma de chorizo, para hacerla limpiar a la gente enferma. Y la moneda es para poner con un trapito rojo para la suerte, para que no le falte la plata, para que le de más fuerza para curar porque no es curandero aprendiz, es el secreto de Dios que está arriba.

SS: ¿Y la señora de pelo blanco chiquitita, quién es?

BV: Esa vendría a salir como dueño del, del árbol que él estaba hachando.

SS: Del algarrobo.

BV: Del algarrobo. O vendría a salir como el dueño del monte.

SS: ¿En guaraní tiene un nombre?

BV: Sí. *Kaa iya*. *Kaa iya* significa como si fuera un dueño de esa finca, y le ha dolido porque está hachando, que de eso parece que ellos viven, vaya a saber... son protección de eso. El rayo cayó cuando él está hachando leña, porque dicen que era el dormitorio de viborones, ahí en ese agujero. Por eso a los dos años han salido cosas de así, piedra, y moneda de años antes, antigua.

S: ¿Y esa señora también salió del árbol, la de pelo blanco?

B: Claro, dicen que le ha enseñado, dice mi papá, no era dueña del árbol, porque Dios se transforma en toda cosa, se transforma en gato, en gallina, en toda cosa, nadie baja directamente y va a decir, "yo soy Dios". Acá en Lote Paulina ha bajado Dios, todo rotoso, y la gente le han empezado a echar agua caliente. La señora era Dios y mi padre hacía de curandero fino, no es aprendiz. A él lo ha partido el rayo, otro aprendiz significa que póngale que usted quiere aprender de otra persona cómo curar, ese es un aprendiz. No es de las raíces que ha mandado Tüpa. Mi padre me ha curado él con la mano de dios, no es como aprendiza nada más... así que yo curo de todo... preparo amuleto para plata, para lotería, para todo.

## Secretos

Sonia Sarra

Los *secretos* son fórmulas verbales otorgadas a los *ipaye* por animales, plantas, alguna entidad del cosmos o los dueños de dichas entidades, y funcionan por procedimientos analógicos (Villar 2005). La tierra, por su capacidad de absorción, tiene el *secreto* para cicatrizar heridas tanto físicas (lastimaduras) como emocionales (abandonos de pareja). El planeta Venus es visible al alba, razón por la cual es vinculado a la frescura de la mañana y a la curación de quemaduras. El *secreto* del chancho otorga fortaleza física y es muy utilizado en contextos de violencia. Dos *secretos* muy utilizados en materia amorosa son el del agua (para olvidar a una persona o separar una pareja) y el de la enredadera (para unir una persona a otra). El jaguar, por su parte, tiene el *secreto* para la protección. Finalmente, dos *secretos*, difundidos entre curanderos de Calilegua y de los cuales no me informaron las entidades que los transmiten, son aquel que se utiliza para curar enfermedades asociadas a los huesos y aquel que permite curar el susto<sup>49</sup>. Los *secretos* se utilizan en las curaciones, para preparar sustancias (como cremas corporales, colonias, perfumes, geles, azúcar, sal), que luego serán aplicadas o consumidas para producir, en uno mismo o en otros, ciertos efectos.

---

<sup>49</sup> Villar registró la frecuencia del susto entre los chané: “una de las afecciones más comunes es el “susto” (*kjye*), cuyos síntomas son el aturdimiento, la debilidad, el cansancio y los calambres; sólo el chamán (*ipaye*) o el curandero (*upurupeio*) pueden curarlo” (2005: 18).

## El secreto de José Ramón

María Ramón, año 2017

MR: Mi papá tenía el *secreto* de curar. Él nos decía a mí y a mis hermanos, “no, ustedes no van a aprender así, con ese no se juega”, dice.

SS: ¿Y nadie lo heredó a ese don?

MR: Se lo ha llevado a ese don que tiene, “¿por qué no nos enseña?”, le decíamos, “no, ustedes no van a aprender, si yo le doy, tiene que aprender bien, a curar bien, porque ese no es para jugar, me han dado dones, a mí me gustaba cuidar a los animales están lastimados, yo les cuidaba, está quebrado, yo le curaba así nomás, sin saber nada, y en el sueño me han dado eso”, decía. Él ha agarrado un pollito, que se había quebrado la pata y con ese ha probado y le ha ido bien, así empezaba a curar él... curaba pollos, gallinas, animales que tenían quebradita la patita, los vendaba, lo hacía en *secreto*... él tenía el *secreto*, ese *secreto* lo decía en idioma, el *secreto* se lo dice en voz baja, entonces no se escucha... Pero él cura cuando está solo, no cura delante mío. Tres días tiene que curar. Él curaba y a los tres días... tres días y ya andaba bien... a veces la gente iba y decía, “¡Don ramón!, me duele la pierna”, así iban los jugadores de fútbol, todos lo buscaban, terminaban el partido y lo buscaban porque se golpeaban, se zafaban el tobillo. Son tres días que tenían que ir, después ya no les duele. Tres días de curación y si sigue doliendo, vuelve... Pero de cobrarle, no le cobra, “¿cuánto me cobra Don Ramón?”, le decían, “yo no cobro”, decía él, “dígame cuánto”, le decían, “no, no me gusta cobrar”, dice él, “hay otro que le gusta cobrar por sacarle plata, yo no”... algunos le dejaban en el bolsillo, le ponían, y él le sacaba, “no”, dice, “la plata no”, y así le devolvía la plata a alguno... porque hay muchos que curan que te cobran primero, te piden plata primero, él no, a esa gente que cobra le gusta abusar de la gente, “sacan plata y no curan bien”, dice mi papá, “hay que ver primero si se ha

curado o no se ha curado, pero a mí no me gusta, no me digan cuánto es”... algunos le traían coquita, coca nada más, y eso sí lo recibe. El *secreto* él se lo ha llevado. Podría darle a alguno de mis hermanos, pero él no quería porque no van a aprender, “yo no voy a estar dando así el *secreto* para nada, a mí me han dado porque tengo que usarlo”, pero él lo hace en voz baja, nunca se puede escuchar, y sopla también.

## Lo que no puede ser interrumpido

Ignacia Ramón, año 2017

Por la discriminación vivida, muchos abuelos guaraní han preferido no transmitir la lengua indígena a sus hijos y nietos. Ello condujo a procesos de interrupción en la transmisión de la lengua<sup>50</sup> y, hoy en día, muchos son los esfuerzos comunitarios por recuperarla. Al igual que algunos *secretos*, los abuelos, por el dolor, quisieron llevarse con ellos la lengua guaraní, para que sus hijos no sufran. Pero, los *secretos* y lengua se inmiscuyeron, haciendo caso omiso a la voluntad de los abuelos y se filtraron en los que aun hoy entremezclan, en el cotidiano, palabras en guaraní con palabras en español, en los que aprendieron la lengua tan solo

---

<sup>50</sup> En el contexto de retracción de la lengua guaraní en el Noroeste Argentino, adquieren particular relevancia el registro de textos de diversa naturaleza en la lengua indígena, la documentación de prácticas comunicativas y géneros de habla nativos (Hirsch y Alberico 1996, Satoán 2011), la elaboración de material para la enseñanza y de diccionarios (Ayreyu Cuellar 2015, Caurey y Ortíz 2011, Gustafson 1995, Hirsch *et al.* 2016), así como el relevamiento de la situación socio-lingüística que afecta a los pueblos indígenas en diferentes contextos (Casimiro y Flores 2017). Para otros estudios lingüísticos entre grupos guaraníes de la región, ver Florencia Ciccone (2015) para el caso tapiete, y Agustina Morando (2020) para el caso chané de Salta.

al escucharla o en los que, actualmente, están aprendiendo a hablarla, y en quienes portan sus conocimientos en la sangre y en la saliva; sustancia, esta última, que condensa poder y lengua.

IR: Vivíamos en el Barrio Estación [Barrio Estrella]. Vivíamos bien, nunca había problema porque la gente que venía de otro lado decían, "¡qué barrio tranquilo!", nunca había problema. Yo siempre andaba con mi mamá porque era la única que me sacaba mucho mi mamá. La familia Ceballos era compadre de mis padres [José Ramón y Lorenza Pascuala]... entre compadres se invitaban al *pim pim*, y ahí tenés que ir a tomar chicha... empezaba a tocar el *pim pim* y, ahí, mi mamá ya me decía "Ignacia, tenés que ir a bañarte"... y ya me cambiaba, me bañaba, me hacía cuatro simbas [en esta ocasión, 'trenzas'] por acá y por acá, y con el vestido. Todo ese tiempo con mi mamá.... nunca me ha dejado yo de mis padres... aunque yo ya tenía ya mi pareja, pero siempre estaba al lado de ellos mismos porque si yo no iba, ya llegaba mi papá a buscarme, "Ignacia", "¿qué?", "vamos, tu mamá está tomando mates solita", "bueno, ya voy a ir", "vamos", me decía... y tenía que salir con mi papá... después mi mamá me decía, "mañana yo voy a empezar a hacer chicha".... ya empezaba a ver cómo prepara chicha mi mamá... y ahí yo la ayudaba mucho a ella... siempre estaba al lado de ellos... ellos me han criado así y hablando en guaraní... por ahí mi hermano se enojaba, decía "está hablando en idioma vos a la mamá", ¡pero si ellos no entienden castellano!, no entienden... y bueno, ¿qué va a hacer?, tenés que hablarles, "no, si hace pasar vergüenza", me retaba. ¡Pero ahora hay muchos que quieren aprender también a hablar guaraní!



## **PARTE 4. EL TIEMPO RITUAL**



## Instantáneas etnográficas

Sonia Sarra, año 2019

La música del *arete* suena del encuentro improvisado de músicos en alguna esquina o plaza de Calilegua. El *arete* comienza a palpitar en la floración de la *taperigua*, en las ollas donde el *kägui* ('chicha') hierve a fuego lento, en el espíritu festivo del Carnaval, en la elaboración de máscaras, en la confección de los *mandu*, en la limpieza y preparación del *oka* (patio grande, predio de la comunidad), en las asambleas donde se define el día que se iniciará el *arete*, y en múltiples tareas que se desarrollan durante el *atiku*, instancia organizativa previa al ritual.

En el *atiku* del 2018, mientras tomábamos mate abajo del árbol de mango de la Kuape Yayemboati, las mujeres se turnaban para rastrillar el predio e ir al quincho de la comunidad a revolver el maíz partido y evitar que se pegue en las ollas donde hervía a fuego lento.<sup>51</sup> De a poco, el maíz iba adquiriendo su textura pastosa. Al día siguiente, los granos de maíz deshechos serían extraídos en cuencos de calabaza y colados para que su jugo fermente en baldes de plástico hasta convertirse en chicha. Las mujeres se encargan de casi la totalidad del proceso de preparación de la chicha y los hombres colaboran con las tareas más pesadas como prender el fuego, mover las ollas y los tachos. Aunque la confección de máscaras sea una actividad tradicionalmente masculina, hoy en día son numerosas las mujeres que las elaboran, diseñan, pintan y restauran.

La calibración, afinación y el arreglo de los instrumentos musicales también son tareas que realizan los hombres, lo cual tiene sentido en tanto la música ritual suele ser ejecutada exclusivamente por hombres. Esta música es designada popularmente *pim*

---

<sup>51</sup> El maíz partido se compra en bolsones en el supermercado. Tradicionalmente, el maíz era molido en morteros verticales (*angúa*) de madera dura y el trabajo se realizaba de a dos o tres personas (Rocca y Newbery 1972).

*pim*. La banda musical está compuesta por músicos que tocan instrumentos membranófonos y aerófonos. Dentro de los primeros se encuentran numerosos cajeros que tocan la caja (instrumento de percusión pequeño que se toca con dos palillos) y uno (o más) bombistas que tocan el bombo. Dentro del segundo grupo, están los flauteros que tocan el pingullo (flauta corta de caña) o la flauta de metal. José “Capilla” Segundo se especializaba en el armado y la percusión de cajas. Para los parches, utilizaba cueros de distintos animales (como de *caraguay* o corzuela) o plástico (policloruro de vinilo), y para los “tachos” del instrumento, utilizaba madera (cedro o pacará, entre otras). Los hombres preparan y afinan sus instrumentos, y comienzan a ensayar en grupo. Así, durante el *atiku* se empiezan a escuchar los primeros sonidos del *pim pim*.

Durante el *atiku*, los guaraní van sintiendo la presencia de los antepasados que llegan a festejar con ellos. En un día acordado, se inicia el *arete guasu* mediante un pedido de permiso a los *kaa iya reta* para traer a los antepasados desde el pueblo del Matì Moröcho e invitarlos a la fiesta. En esta invocación, *mburuvichareta* y referentes importantes de las comunidades ofrendan, agradecen y piden por la abundancia del año que comienza. Al pie de un árbol se coloca una cruz cubierta de *taperigua* y varias tinajas con chicha, hojas de coca, botellas de alcohol y *tetrabrick* de vino para ofrendar a los *kaa iya reta*. Al momento de la invocación, todos los presentes tienen uno o dos cigarrillos en la mano que serán ofrendados a los *kaa iya reta*. Luego de los discursos, los presentes se van turnando y amontonando para agradecer, pedir y dar. Al terminar, todos se ubican en una hilera e ingresan bailando al *oka* donde conforman un gran círculo o una ronda colectiva alrededor de la cual varias parejas danzan. De a poco, la escena ritual se va cubriendo de *mascaritas* de distintos tamaños y contexturas físicas, humanos y no-humanos.

Una figura central en la organización del *arete guasu* es el *arete iya*,<sup>52</sup> es decir el organizador del *arete guasu*. Si bien actualmente no hay una persona puntual que se ocupe de la organización de la festividad en la Kuape Yayemboati, existen reconocidos *arete iya* que aún realizan el *arete* en sus casas donde invitan y convidan chicha. Una de ellas es Petrona Carpio, quien heredó el *arete* de su marido, el reconocido flautero y *arete iya* Eulogio Cuelar. Cuando los guaraní de Calilegua no se encontraban aún organizados en comunidades, el *arete guasu* se realizaba exclusivamente en las casas de los *arete iya* mencionados, solía extenderse durante días e incluso semanas, y duraba toda la noche hasta la madrugada. Tal como rememoraba la *arete iya* Elena García, “antes amanecían tocando y bailando” y, como no disponían de luz eléctrica, alumbraban con “mecheritos”, es decir con velas o veladores hechos con botellas.

Actualmente, el momento festivo en la Kuape Yayemboati se restringe al día de apertura y al día de cierre, y es una actividad diurna que comienza al mediodía y finaliza al caer la noche. En el contexto periurbano actual, la prolongación nocturna de la fiesta de apertura y cierre puede ser peligrosa. Esto no quiere decir que, en el lapso de tiempo entre el desentierro y el entierro, no se toque ni se baile el *pim pim* por las noches. Por el contrario, se hace el *pim pim* durante todo ese tiempo verdadero y la gente se reúne en el centro comunitario a tocar, bailar y tomar. La diferencia es que estas instancias festivas menores no son abiertas a todo el pueblo de Calilegua y no se realizan invitaciones especiales a miembros de otras comunidades. Tan solo se toca para compartir de manera íntima entre las familias de la comunidad, compuestas no solo por los “vivos”. Además, en el tiempo del *arete*, los miembros de la comunidad son invitados a los desentierros de los *arete iya* locales y de otras comunidades de Jujuy, Salta y Bolivia. Así, el tiempo del *arete* transcurre entre instancias más formales —

---

<sup>52</sup> Otros autores han registrado que el *arete iya* también puede recibir el nombre de “*aña campinta*” (Rocca y Newbery 1972).

como las visitas (a casas de *arete iya* y a comunidades) y los corsos—y otras más íntimas e informales, como las reuniones espontáneas en la comunidad hasta altas horas de la madrugada. Durante esta época, el *pim pim* suena como telón de fondo de todas las tareas domésticas y las actividades comunitarias.

Hacia el final del tiempo del *arete*, el ritmo de la música y la forma de bailar cambian. “Ahora es cuando más lindo se pone”, me expresó Silvia, emocionada, mientras nos dirigíamos bailando hacia el canal, adonde tiraríamos en el agua el *arete* impregnado en cuerpos y elementos rituales. Ella ya me lo había dicho algunos meses atrás: “ya a lo último, antes de llevarlo al arroyo, el *arete guasu* se hace más lindo, más bonito y se empieza a sentir con más ritmo”. Estos sentimientos afloran el día del entierro, cuando se despide a los antepasados y se cierra el ciclo festivo. Una instancia importante del entierro es la lucha ritual entre el *yagua-yagua* (hombre disfrazado de jagueté) y el *toro-toro* (hombre disfrazado de toro); instancia que escenifica las relaciones interétnicas y permite reflexionar en torno a la historicidad y temporalidad. Durante el recorrido ritual desde la comunidad hacia las casas de los *arete iya* que abrieron el *arete guasu*, el *arete* es retirado de cada una de ellas para ser, luego, tirado en algún curso de agua que puede ser un río, un canal o un arroyo. Todos los elementos rituales (la cruz, máscaras, vestimentas) y los cuerpos deben ser limpiados con agua para que ninguna parte de ningún espíritu quede adosado a ellos. Las máscaras de trapo se desechan, y las de madera se limpian y se guardan hasta el año próximo. Los antepasados se retiran por el curso del agua hacia la morada celestial del Matì Moröcho y los parientes terrenales se quedan de este lado del mundo. Las fronteras ontológicas quedan, así, demarcadas nuevamente. Aunque no siempre se cumpla, el *pim pim* no debe volver a tocarse y las máscaras no deben utilizarse hasta el próximo año. Así, la vida cotidiana vuelve a separar aquello que se encuentra interconectado. El agua, como elemento intermedio, separa (solo provisoriamente) lo tangible (mundo terrenal) de lo intangible (mundo celestial). Durante el tiempo del *arete*, es

más factible ver las interconexiones invisibles (lo intangible se vuelve tangible) que permanecen de manera más oculta, más intangible, el resto del año. Es por eso que los encuentros entre humanos y no humanos se potencian durante el *arete*.



*Mascaritas* en la Kuape Yayemboati, año 2017



De la olla a la vasija, la chicha para agasajar a los antepasados

## Un mascarita no-humano

Juan Maudó, año 2019

JM: Yo quiero contar esta historia del diablo que apareció en casa de mi abuelo. La historia que pasó realmente. Eso sucedió en 2003, cuando estaban tocando el *pim pim*. Mi abuelo, mi abuela, mi tío, mi tía... Todos estábamos allí reunidos en el fondo y yo solo estaba, y se apareció un diablo... Todos pensaban que era el *mascarita* pero realmente no. Bailaba y saltaba, gritaba también... y después le ofrecían tragos y lo recibían... y después mi abuelo me dice, "anda mi hijo, anda a darle un vino al *mascarita*", "ah, bueno", le digo yo, y me acerco así y le ofrezco el vino y le digo, "*mascarita*", le digo, "¿quiere un vino?", y él me responde, "sí, quiero", "ahí tiene nomás", le doy, le entrego, y agarro, así, y le digo, "¿me podría prestar la máscara para verla?", y él me responde, dice, "no, yo no me puedo sacar la máscara", "¿por qué?", le digo, "porque no", me dice, "porque si yo me saco la máscara te vas a asustar, realmente yo no soy una máscara-máscara, una persona normal", me dice... Como yo era chico, tenía dieciséis años y me emocionaba así por la máscara, de una se la saqué y, cuando le saqué, era todo calavera nomás. Me asusté, me *llevaron*, me quería *llevar* ['matar'] el diablo y después quedé asustado, asombrado... no podía ni hablar, ni nada, me han llevado un curandero, para que me cure... pasada una semana recién pude hablar, recordar... hasta a veces lo soñaba al *mascarita*, lo soñaba a él y en el sueño me decía que me quería llevar y yo le decía que no, que era muy chico todavía para que me lleve... mi abuelo estaba asustado... no sabía qué hacer, me han llevado a curar, me sacaron el diablo de encima y dijeron cosas, a mi abuelo, en guaraní.

## El recuerdo de los antepasados en las máscaras

Sonia Sarra, año 2019

Cuando el canto de los coyuyos anunciaba la proximidad de la estación estival en Calilegua, Andrés, reconocido *mascarita*, empezaba a percibir esa infinitud terrenal:

“Ya sé de qué voy a salir para el año en el *arete*. ¿Te acordás lo que te conté, sobre lo que vi cuando fui a regar las cañas con mi abuelo? Pero, desde ya te digo, quizás seamos dos disfrazados de lo mismo, capaz que el verdadero salga y yo sea solo una pantalla de él. La verdad no se si lo soñé o lo vi, pero me visitó y me pidió que lo saquen, que lo recuerden”.

La relación entre Andrés y su doble verdadero, materializada en una máscara compartida, era una unión secreta, de la cual solo él, su contraparte no humana y la etnógrafa que escribe éramos testigos. Cada año los pedidos de los antepasados se modifican y los *mascaritas* humanos deben negociar con sus contrapartes no humanas a la hora de confeccionar las máscaras que usarán. Un hecho similar ha sido constatado por Perasso (1992) entre los ty-maka-chiriguano del Chaco:

“Según las tradiciones, el año cuya representación tendrá a su cargo el Chiriguano [nombre despectivo que solo mencionamos en tanto es el que utiliza Perasso] en el arete guasu se le aparece a éste en sueños, pidiendo que se lo saque del matyguyröchö [Mati Moröcho]; en otros casos el año puede —siempre a través del sueño— presentarse a un pariente suyo, solicitando que alguien del grupo haga un äguero-güero que lo reencarne” (*ibid.*: 105).

La apariencia unificada y enmascarada de “muertos” y “vivos” pareciera confirmar el anonimato de los antepasados que se presentan de manera genérica y anónima. Ahora bien, la relación onírica (y, también, en vigilia) de un antepasado con un pariente terrenal, materializada en una máscara compartida, permite pensar en muertos no tan anónimos sino más bien en antepasados específicos (Villar 2005). En su estudio de las máscaras de pintura facial roja jívaro, Anne-Christine Taylor (2005) detectó la centralidad que estas tienen en la constitución híbrida de la persona y en la memoria de los antepasados. Estas máscaras materializan el vínculo entre un humano y su *atúrum*, es decir, un antepasado. La máscara de pintura facial roja no busca representar ni transmitir a los demás un contenido, aunque sí reproduce algo: la pintura facial llevada por el *atúrum* mismo, es decir, la máscara animal (de anaconda, mono, jaguar) que llevaba el espíritu en el momento del encuentro con el humano (*ibid.*). De este modo, la pintura facial conecta a vivos y muertos pero no de un modo colectivo sino individual: “al pintarse, cada jívaro se convierte en un híbrido de muerto y vivo opuesto a otros híbridos de muertos y de vivos” (*ibid.*: 323). A diferencia de lo que ocurre en otros grupos, entre los jívaros lo que sucede con los muertos es un asunto individual y nunca colectivo (*ibid.*). Así, podríamos sospechar que detrás del aparente anonimato de los *mascaritas* en el *arete*, existen ciertos vínculos no tan genéricos entre antepasados y parientes terrenales. Estos vínculos se materializan, por un lado, en el diseño de las máscaras y, por otro, en las cualidades y rasgos que configuran la manera de ser (personalidad) de la máscara. En el *atiku* del 2019, Graciela estaba pintando una de las máscaras de palo borracho de acuerdo al diseño que el *mascarita*-antepasado le indicaba en sueños. Puntualmente, tuvo que corregirle la boca que, según lo que el *mascarita* le criticó, había quedado torcida. Esa misma máscara era la que utilizaría Andrés quien, del mismo modo que Marcela, estaba en contacto con el enmascarado no humano en cuestión. Ante ambos, el antepasado se presentaba con una misma máscara que era el modelo o boceto a reproducir.

Como se encuentra registrado en la etnografía regional, los diseños de las máscaras tradicionales, en madera de palo borracho, siguen ciertos patrones. *Aña-aña* es el nombre genérico con el cual se designan las máscaras rituales, tanto guaraníes como las de otros grupos de raíz tupí-guaraní como los chané (Rocca y Newbery 1972, Villar y Bossert 2014). Villar y Bossert (2014) identificaron que a partir de la raíz *aña* (que en esta ocasión ellos traducen como 'alma') se componen distintos nombres específicos para máscaras particulares. Entre los chané, dichos autores nombran las *aña-ndechi* ('alma-vieja'), *aña-tairusu* ('alma-joven') y *aña-häti* ('alma-cornamenta') (*ibid.*). En su análisis del Carnaval chiriguano-chané, Rocca y Newbery (1972) mencionan también a las máscaras *aña-tairusu* y *aña-häti*, y agregan la denominada *aña-uru-rave* ('máscaras con plumas'). Marcelo Cuellar sostiene que, tradicionalmente, hay tres tipos de máscaras: *aña-aña* (máscaras de diablo), *aguero-guero* (máscaras de los abuelos) y *aguero-pepo* (máscaras con plumas). Las máscaras identificadas por Marcelo como *aguero-pepo* corresponden a aquellas que Villar y Bossert (2014) registraron bajo el nombre *aña-häti*. Se trata de máscaras de rasgos antropomorfos, desdobladas en dos partes:

La parte inferior es plana (...) y representa un rostro humano trazado de manera esquemática y abstracta; siempre está pintada de blanco, sus rasgos son simples y estandarizados, y está adornada a lo largo de su circunferencia con plumas de gallina, casi siempre de color oscuro. La parte superior, denominada *häti* (lit. "cuerno" o "cornamenta") es una estructura plana, de forma rectangular, que alcanza unos veinte o treinta centímetros de altura. (Villar y Bossert 2014: 13)



*Aguero-pepo o añã-häti*

Según dichos etnógrafos es específicamente este tipo de máscara el que se encuentra estrechamente ligada al alma de los muertos. Sin embargo, las formas posibles en que se presentan los antepasados son sumamente variables. Estos pueden portar un amplio abanico de máscaras, zoomorfas o antropomorfas, confeccionadas con distintos materiales. Inclusive, ellos pueden querer ser recordados con máscaras de "trapo" (confeccionadas sobre la base de telas y ropa vieja), que son recurrentes en el contexto periurbano de Jujuy. En la Kuape Yayemboati, las máscaras son fabricadas con distintos materiales: "tradicionales", como madera de palo borracho, y "nuevos", como telas, cartón, plásticos y elementos descartables de lo más diversos.

En la recuperación de la elaboración de máscaras tradicionales, también se usa corteza de hoja de palma. Eventualmente algunos enmascarados incorporan, en su vestuario, caretas de cottillón compradas en locales. La amplia variabilidad individual en los diseños, materiales y atuendos de los enmascarados pareciera indicar una amplia libertad en las formas posibles y estéticas apropiadas. No obstante esta variabilidad, en muchos casos, son los antepasados quienes eligen bajo qué forma y con qué tipo de máscara quieren ser recordados.

La máscara no solo es el artefacto que oculta el rostro sino el traje corporal completo del enmascarado. Como se ve en la siguiente imagen, los *mascaritas* se cubren el cuerpo con atuendos holgados y capas de ropa sobre ropa (pantalones, polleras, vestidos, medias gruesas, botas, sacos, bufanda, gorros, mochilas).



Salvador Zambrano, confeccionando una máscara con materiales descartables, año 2018



Máscaras de trapo y atuendo de los *mascaritas*



Máscara de palo borracho (izquierda) y máscara de corteza de hoja de palma (derecha)

### **“La mascarita te hace bailar”: transformación parcial en los enmascarados**

**Sonia Sarra**

El *arete guasu* instaura un tiempo en el cual las fronteras entre el mundo de los vivos y el de los muertos es, momentáneamente, franqueada. O, mejor dicho, este tiempo verdadero revela la indistinción entre mundos que, solo en apariencia, se encuentran distinguidos. En este tiempo, y bajo la forma de enmascarados, los antepasados se aproximan al mundo terrenal, a compartir con sus parientes. *Mascaritas* terrenales y *mascaritas* ultraterrenales se entrecruzan en el festejo. Además, la frontera ontológica entre vivos y muertos se aproxima y fusiona, parcialmente,

al interior de los cuerpos de los *mascaritas* vivos a través del dispositivo relacional de la máscara.

La máscara ritual no es un mero objeto sino que, al captar la esencia de los antepasados y humanos implicados, adquiere ciertas aptitudes psíquicas y capacidad de agencia. Las máscaras se mueven, modifican su expresión facial, adquieren cuerpo, caminan y bailan, divirtiéndose y asustando, en algunas ocasiones, a los humanos con quienes se encuentran. Cuando un humano terrenal se coloca la máscara, esta lo conduce a bailar, moverse y emitir el grito agudo, típico de los *mascaritas*, más allá de la voluntad humana. “La *mascarita* te hace bailar”, “la *mascarita* te hace soñar”, afirman. La *mascarita* modifica la individualidad del enmascarado, volviéndolo permeable a influencias externas. Esto no quiere decir que, al colocarse sus máscaras, los *mascaritas* pierdan el control de sus propios cuerpos y queden subordinados al designio de la máscara. Sin embargo, la corporalidad de los *mascaritas* es parcialmente transformada por el uso de máscaras. Ni mera actuación ni transformación total, la máscara opera en el terreno de lo híbrido, lo parcial, lo inclasificable y lo intersticial entre mundos.

## **Del tiempo verdadero a la búsqueda de la tierra sin mal**

**Marcelo Cuellar, año 2019**

Desde niño, Marcelo vivió lo que es el *arete guasu*. Inclusive, su abuela le solía decir que, al momento de su nacimiento, lo recibieron con el *arete guasu*. “Para mí, el *arete guasu* nació conmigo, y ojalá lo sigan mis sobrinos y familiares porque el *arete guasu* nunca debe morir sino que debe ser parte de la vida, porque el *arete guasu* representa la vida y no la muerte, si llegará a desaparecer, nosotros también moriremos”, nos dice Marcelo.

***Arete guasu, arete rete, ara ete y atiku:***  
***aclaraciones conceptuales***

SS: ¿Qué significa *arete guasu*?

MC: Cuando hablaban nuestros abuelos, decían *ara ete*, hablaban de un tiempo verdadero, de un tiempo de reciprocidad, de compartir, de dar todo lo que uno tiene y en comunidad también. Cuando muchas veces el abuelo o la abuela hacían la fiesta, el evento cultural este, que es el *arete guasu*, decían “es el tiempo verdadero”, el tiempo de reunirnos... para compartir varias cosas, compartir el alimento, compartir la amistad, el amor, la reciprocidad, en fin, todo, hasta el mismo perdón entre nosotros, pero en común, en comunidad, o sea... debe haber solo alegría, bondad y se debe compartir todo en ese evento cultural. Por eso decían, “el tiempo verdadero ha llegado”. Y sobre todo es el reencuentro con nuestros ancestros, con los que vienen con alegría de un lugar lejano, del cual ellos vienen. El tiempo verdadero es algo que se ha transitado muchos años, desde antes de la llegada de los conquistadores... antes de la llegada de los misioneros, en América ya se venía viviendo, se venía compartiendo este momento... Entonces esta fiesta es algo especial para nosotros, por eso es algo que queda marcado ya prácticamente en el tiempo y en la historia del pueblo guaraní. En esa cultura, en esa fiesta se vive todo, incluyendo nuestra propia historia también... por eso, en esa ceremonia se ve la pelea del toro y el tigre [*yagua*], se ve también las distintas espiritualidades que se vive dentro de los *iya*, cuando se hace la ceremonia a los *iya*, el *yerure*... todas esas cuestiones... incluso nuestro propio idioma está ahí incluido, es algo general... es por eso que es un tiempo verdadero que se va viviendo.

SS: ¿Cuál era la diferencia el *arete*, el *ara ete* y el *arete rete*?

MC: El *ara ete* es un tiempo verdadero lleno de hermandad, una fiesta grande, verdadera. Y *arete rete* es cuando muchas veces los hermanos se juntan a hacer una fiesta, un *pim pim* o un *arete guasu* chiquito, que es únicamente para reunirnos, es corto, no tiene tiempo, es muy corto... es un momento nada más. A ese se

llama *arete rete*. El *arete guasu* ya es una fiesta de comunidad y el *ara ete* es un *arete guasu* grande, una convocatoria grande, como, por ejemplo, a nivel trinacional cuando se reúnen todos los *arete guasu* tanto de Salta, de Argentina, Paraguay y Bolivia. Yo lo imagino así, de esa forma. Es un evento grande.

SS: ¿Y existen ese tipo de eventos?

MC: Sí, por ejemplo, existe en Aguayrenda, en Yacuiba, Bolivia y acá en la Argentina también hacemos un encuentro entre los tres departamentos: San Pedro Ledesma y Santa Bárbara. Se hace un solo encuentro tanto allá en San Pedro o en la entrada de Parque Nacional Calilegua, un evento cultural en el que se reúnen todas las comunidades. Yo creo que es algo grande. No es un *arete guasu* solo, sino que son de varias comunidades de distintas localidades de distintos departamentos.

SS: Y el *arete rete* sería por ejemplo algo...

MC: Un acto que va a ser momentáneo, un ratito, se ponen a tocar nada más. *Arete rete*, algo corto.

SS: ¿El *atiku* qué es?

MC: El *atiku* es una preparación previa del *arete guasu*, es una fiesta por la cual nuestros abuelos, tíos, todos ellos, se preparaban, antes del comienzo del *arete guasu*... ahí decían, vamos a preparar la caja, los bombos, vamos a preparar qué cantidad de comida, de maíz hay para hacer, la chicha, las tinajas, empezar a preparar los lugares para recibir las visitas, a la abuela, al abuelo... todo eso, empezar a preparar los patios grandes donde vamos a compartir. *Atiku* es una fiesta previa donde se empieza a preparar, también se toca el *pim pim* y también se empiezan a hacer los primeros sonidos. A eso se le llama *atiku*.

SS: ¿Y cuál es la diferencia entre el *arete guasu* y el Carnaval de la provincia de Jujuy?

MC: Muchos de nuestros abuelos habían dicho en algún momento que el *arete guasu* era fiesta de Carnaval, quizás por influencia también de la Iglesia Católica o influencia mismo del ambiente donde vivían, por el cual decían que el *arete guasu* era un Carnaval. Pero nosotros como técnicos, como hijos, nos damos cuenta que el *arete guasu* no es una fiesta de Carnaval sino que es una fiesta ancestral que ya viene de hace muchos años, incluso antes de la llegada de los colonizadores. Este evento, esta fiesta cultural ya se lo vivía ya, y se lo veía cuando nuestros abuelos mismos comentaban que aquellos hacían tal evento cultural y lo hacían en un momento que tal vez ni siquiera era Carnaval. El *arete guasu*, en realidad, se lo hacía cuando terminaba el trabajo comunitario, la cosecha u otro trabajo que hacían los hermanos y este trabajo comunitario a veces terminaba en mes de enero, febrero, marzo, abril, mayo... se terminaba y ahí hacían el *arete guasu*, ahí comenzaban el *arete guasu*. Así que no tenía que ser en Carnaval porque el *arete guasu* no era una fiesta de Carnaval sino que es como una fiesta comunitaria en recompensa de un trabajo comunitario que se venía haciendo en las comunidades. Por eso muchas veces van a decir algunos, "¿por qué siguen haciendo *arete guasu*?", decían algunos que eran muy cristianos o muy católicos, "si ya estamos en las Pascuas", porque creían que el *pim pim* era el Carnaval y no era el Carnaval, decían, "si ya estamos en tiempo de Pascua, siguen haciendo el Carnaval", decían... cuando la gente, en realidad, no se daba cuenta que el *arete guasu* no era fiesta de Carnaval sino una fiesta ancestral y comunitaria, y por eso no tenía tiempo, no hay tiempo... porque si el *arete guasu* fuera Carnaval, comenzaría hace 2000 años dentro del cristianismo, dentro del calendario gregoriano, pero nuestra fiesta ancestral tiene más de 2000 años, antes que llegue la colonización... antes que llegue Colón a estas tierras, nuestras fiestas ya estaban ya... entonces no podemos considerar nosotros que el *arete guasu* es algo religioso y cristiano especialmente. Es ancestral y depende de los pueblos originarios, depende del pueblo guaraní, nace del seno del pueblo guaraní.

### ***Matì Moröcho, lugar donde el arete guasu no termina***

SS: Vos contabas alguna vez del Matì Moröcho donde hay un *arete guasu* también...

M: Sí, justamente nosotros, el pueblo guaraní, creemos nosotros que todas las cosas, tanto de la naturaleza y todas las cosas, tienen su dueño también. Como muchas veces hemos hablado, el agua tiene su dueño, que es Ari, así como los pájaros, como los pescados, también tienen su dueño, incluyendo nuestra propia vida también tiene dueño que es Tüpa. Cada uno tiene su dueño también. Incluyendo también el *arete guasu* tiene su dueño... se decía que el dueño era el cacique de ahí, del Matì Moröcho. Decía que al que le gustaba mucho el *arete guasu*, decían que se lo iba a llevar a ese lugar que se llama Matì Moröcho y que estaba ubicado en el centro del monte, en el *kaa guasu* ['monte grande'] y que era un pueblo imaginario, un pueblo imaginario y espiritual, podemos decir. Era como un pueblo donde vivían todos los *arete iya*, todos los que les gustaba el *pim pim* se iban y se quedaban ahí, y dicen que era un lugar donde siguen todavía festejando el *arete guasu* durante todo el día, durante todo el tiempo... nunca termina ese *arete guasu* y ellos recorren casa por casa y familia por familia en ese lugar espiritual que es el Matì Moröcho. Ahí está el que es el *iya* con la *mascarita*, con una *mascarita* que lo representa a este *iya*. Por eso muchas veces, decía mi papá, al que le gusta mucho el *arete guasu* se va al Matì Moröcho, al lugar adonde está el dueño del *arete guasu*, el *iya*, el dueño del *arete guasu*.

SS: ¿Y crees que tu padre, el reconocido flautista del *arete guasu*, Eulogio Cuellar, se habrá ido para allá?

MC: Pienso que está ahí. Según también decía mi papá, de ese lugar vienen los antepasados cuando hacemos la invocación de todos nuestros ancestros en *el arete guasu*, nosotros los invocamos y ellos vienen de ese lugar, vienen de ahí a la fiesta del *arete guasu*, vienen disfrazados de *mascaritas*, vienen del Matì Moröcho.

SS: ¿Cómo es eso? ¿Ustedes hacen la invocación al inicio de la fiesta?

MC: Claro, al inicio del *arete guasu* hacemos la invocación.

SS: ¿Y cuál es la diferencia con el *yerure*?

MC: El *yerure* es lo mismo. La diferencia es que nosotros durante el *arete guasu* hacemos un *yerure* a la invocación de todos nuestros ancestros. Y hay otro día que nosotros hacemos el *yerure* para dar gracias al dueño de la naturaleza, como el caso el dueño del pescado, el Ari, u otros dueños también que son del monte. A ellos les agradecemos. Pero durante el *arete guasu* hacemos el *yerure* exclusivamente para la invocación de todos nuestros ancestros.

SS: ¿*Yerure* qué quiere decir?

MC: *Yerure* es "pedir y agradecer". Es una espiritualidad del pueblo guaraní. Es una oración de pedir y agradecer. En ese caso, está la diferencia entre *yerure* invocación y *yerure* de ingreso al monte. Cuando hacemos *yerure* para entrar al monte, pedimos y agradecemos al dueño, a los *iya*, que es, este caso, por ejemplo, el dueño del monte. Eso no tiene día, tampoco tiene tiempo, se hace en cualquier día, en cualquier hora, en cualquier tiempo, cuando uno entra al monte. En cambio, cuando hacemos el *yerure* en época del *arete guasu*, hacemos la invocación de todos nuestros ancestros y únicamente se lo hace en el tiempo del *arete guasu*, en la apertura... otro día no, porque es el tiempo del *arete guasu* que lo hacemos. Ese día se les convida, se los espera con la chicha, con vinito, para darles la bienvenida a todos los ancestros... en una tinajita que se tiene reservada para ellos nada más, y nadie más lo puede utilizar... durante todo un año espera esa tinajita para ocuparlo durante el *arete guasu*... y ahí se pone la chicha y el vino, y se los espera a ellos del lugar de dónde vienen del Matì Moröcho... se espera a nuestros ancestros que van a venir, nosotros le llamamos *ñande ipireta*, es decir, "nuestros ancestros".

SS: Vienen de este Matì Moröcho...

MC: De Matî Moröcho. Supuestamente vienen de ahí, donde están todos los dueños, donde están todos los espíritus que les gusta mucho el *arete guasu*.

SS: ¿Y vienen también de otros lados los antepasados?

MC: Pienso que sí porque nuestros abuelos también han hablado alguna vez de un lugar llamado Ivoka, que es similar... podemos decir que es otro mundo para el cual también van nuestros abuelos. Como te decía cada uno tiene su dueño, y en este caso yo hablo del Matî Moröcho y del dueño del *arete guasu*.

SS: ¿Y hay muchos otros mundos?

MC: Puede haber muchos. A veces nuestros abuelos decían así, "uh, el dueño del palo borracho lo ha llevado al artesano porque le gusta mucho la artesanía y se lo ha llevado el dueño del palo borracho", así decían ellos en algún momento. O sea, como diciendo que cada uno tiene su dueño, tiene su mundo, da esa impresión. Pero más resaltaban el Ivoka o el Matî Moröcho. Yo hablo mucho del Matî Moröcho. Pero muchas veces, por ahí, muchos no hablan mucho del Matî Moröcho... hay hermanos por ahí que son muy cristianos, muy religiosos o evangelistas, y creen que todo eso del *arete guasu* es endemoniado o son del demonio, y únicamente hablan del Ivoka.

SS: ¿El Ivoka que sería?

MC: Es un mundo también al que vamos nosotros también. Algunos hermanos guaraní, que no les gusta mucho el *arete guasu*, ni nada de eso, iban a ese mundo. Al que le gusta mucho el *arete guasu* está metido ahí adentro, en el Matî Moröcho. Por eso es que muchas veces nuestros abuelos decían que hacían el *pim pim* y veían una *mascarita* que llegaba a la madrugada y le preguntaba, "¿de dónde venís vos?", el abuelo bajo esa máscara respondía, "yo vengo del Matî Moröcho", la *mascarita* respondía eso. Eso le decían a la *mascarita* y él respondía eso. O sea que hay un mundo de ellos, un mundo viviente, el cual es un mundo, por lo cual los guaraní decimos que no existe la muerte sino existe la

vida. Por eso nuestros ancestros vienen y comparten con nosotros, y lo van a seguir viviendo de acuerdo a la cultura que nosotros vayamos propagando, que vayamos manteniendo esa cultura.

S: ¿Podes desarrollar más esa idea?

M: Yo digo que mientras que nosotros vayamos propagando nuestra cultura, dándola a conocer, es a través de esta cultura que vamos a mantener viva también la vida de nuestros ancestros porque dentro de esa cultura, ellos van a vivir también... y eso va a depender mucho de nosotros, cómo nosotros vamos propagando, vamos manteniendo o vamos fortaleciendo esta cultura porque es a través de esa cultura que se van a mantener vivos nuestros ancestros siempre... si no mantenemos nuestra cultura, lamentablemente nuestra cultura va a morir y vamos a morir todos, nuestros ancestros, y el Matì Morõcho... todo eso. Así es.

SS: Otra pregunta, ¿qué es la cruz de *taperigua* que sacan en el *arete guasu*?

MC: En realidad no es una cruz. Se parece a una cruz pero significa la igualdad entre Dios y el hombre, o entre el hombre y la naturaleza, que nadie es desigual, nosotros no pertenecemos sino que nosotros somos parte de la naturaleza, somos parte de ese monte que también es nuestra vida. Es la igualdad entre el hombre y la naturaleza. Hombre y naturaleza son iguales. La cruz va rodeada de la flor de Carnaval y lleno de frutas, a veces de choclos, muchas veces ponen esas cosas...

SS: ¿Y vos decías que se la pone por donde sale el sol?

MC: Sí, a veces se la pone clavada mirando por donde sale el sol, por lo cual significa el amanecer, el nuevo día, un nuevo caminar, una nueva esperanza para nosotros, para seguir en esa lucha todavía.

SS: Y eso también puede tener que ver, pienso yo, ¿con la ubicación del Matì Morõcho?

MC: También, es verdad... Está mirando para ese lado, para el este, donde está Matî Moröcho. Hubo una vez que nosotros, todos los pueblos guaraní nos reunimos y estamos todos ahí, en el tiempo antes de la evangelización. Es una nación grande que estuvimos todos una vez juntos y de ahí es desde donde nos distribuimos nosotros. Creemos que algún día vamos a volver a juntarnos otra vez a ese lugar que nosotros llamamos la tierra sin mal, en busca de esa tierra sin mal.

### *Tiempos que vuelven*



La pelea del yagua-yagua y el toro-toro

SS: Al final del *arete*, tiene lugar... es lo que se llama "entierro", que no sé si está bien dicho "entierro" al fin del *arete guasu*.

MC: Cierre, digamos.

SS: En el cierre, tiene lugar la pelea del tigre [*yagua*] y el toro, ¿podrías contar de eso?

MC: La pelea del tigre y el toro es por lo cual más tradicionalmente es conocido el pueblo guaraní en este momento, el tigre representa prácticamente al pueblo originario, más allá que es chiquito y que es un animal muy chiquito, nos representa a nosotros, al pueblo originario, la pelea, la resistencia contra todos los que muchas veces tratan de ponerse al frente de nosotros para hacernos desaparecer, la parte cultural, la pelea y la lucha que tenemos los pueblos originarios. A nosotros nos representa del tigre, el yagua que nosotros decimos. El toro representa a todos lo que intentan hacernos desaparecer y desaparecer lo que es la cultura, la tierra, es todo lo que se contrapone a nosotros, a los pueblos originarios, en este caso, el pueblo guaraní.

SS: Las máscaras representan a los antepasados pero, por lo que cuentan, también los antepasados mismos se apersonan en el *arete*.

MC: Sí, vienen, justamente en el momento que se los invoca, ellos vienen.

SS: Están mezclados...

MC: Entre nosotros.

SS: ¿Y hay quiénes los ven?

MC: En los sueños muchas veces los ven, los sienten que nos hablan, que ellos llegan. A través de la misma casa se escuchan los sonidos, los pasos... muchas veces ellos están presentes entre nosotros y por eso es que muchas veces cuando hacemos el cierre del *arete guasu*, ya en el último momento, antes de llevarlos allá al arroyo, el *arete guasu* se hace más lindo, más bonito y se empieza a sentir con más ritmo, tan lindo que uno a veces no quisiera que se termine ese evento cultural... los abuelos se empiezan a apoderar de esa fiesta del *arete guasu*, de esa riqueza, de esa alegría tan linda, que no quisieran irse ellos de esa fiesta. Es por eso que cuando ya llega esta hora, las 6 de la tarde, las 7 de la tarde, tenemos que llevarlos al arroyo, y el *arete guasu* suena más fuerte todavía porque ahí han tomado el ritmo de ese *arete guasu*, de

esa fiesta, y lamentablemente se tienen que ir ellos al lugar ese. La despedida de ellos es muy triste, al mismo tiempo llena de alegría. Es por eso que muchas veces tocan el *arete guasu*, se siente más lindo todavía y es difícil muchas veces ir a dejar al arroyo porque está la presencia de los abuelos y eso hace que ese ambiente sea más lindo. Vas a sentir eso, en el cierre ya lo habrás visto alguna vez.

SS: ¿Y ellos se presentan bajo qué forma?

MC: Con máscaras. Cuando nosotros tiramos al arroyo nuestras máscaras y nos lavamos, ya nos despedimos nuevamente, y ellos vuelven a ese lugar de dónde ellos vinieron. Para nosotros es un nuevo comenzar, un nuevo día para comenzar esta lucha.

SS: ¿Y el *kuchi-kuchi* [*kuchi* quiere decir 'chanchó']?<sup>53</sup>

M: El *kuchi-kuchi* es un hombre cubierto de barro, representa al chanchó, representa la enfermedad que trajeron el hombre blanco o el invasor también, como el caso de la fiebre amarilla. Y también representan alegría porque toda aquella persona que no disfruta de la fiesta no representa nuestra alegría y ahí va el *kuchi-kuchi* y la embarra con barro, o sea representa la alegría y al mismo tiempo la enfermedad.

SS: ¿Y qué es lo que hace el *kuchi-kuchi*?

MC: Baja, corre, ensucia al que está parado que no está bailando y que no se integra a la fiesta.

---

<sup>53</sup> La reduplicación es un recurso lingüístico guaraní para conformar lexemas que se observa, por ejemplo, en los términos que designan algunos personajes rituales como los *kuña-kuña*, los *kuchi-kuchi*, el *toro-toro* y el *yagua-yagua*. Caurey y Ortíz (2001: 16) subrayan la importancia de este recurso lingüístico que posee tres funciones: formar el superlativo, expresar la forma iterativa del verbo o conferir una nueva acepción a la palabra duplicada. En el contexto ritual, interpretamos que la reduplicación se utiliza para evidenciar una relación de semejanza entre el personaje ritual y lo que representa (mujer, chanchó, toro o tigre). Cabe aclarar que dichos personajes rituales son denominados, a veces, sin reduplicar la palabra y el *toro-toro* es, también, llamado simplemente "toro".

SS: ¿Y los *kuña-kuña* [kuña quiere decir 'mujer']?

MC: Los *kuña-kuña* están para confundir... Hace un tiempo atrás, en tiempo de guerra, muchas veces nuestras mujeres eran violadas o eran asesinadas y muchas veces los hombres se han disfrazado para confundir al enemigo y poder matarlos a ellos, muchas veces asesinaban a nuestras mujeres y el hombre se disfrazaba de mujer para confundir al enemigo... es parte de la lucha también, y la mujer se disfraza de hombre para confundir al enemigo.

SS: Eso quiere decir *kuña-kuña*, "hombres que se disfrazan de mujeres".

MC: Y también quiere decir, "mujeres que se disfrazan de hombres".

## **El tiempo de la Conquista que vuelve: la superposición ontológica de tiempos**

**Sonia Sarra**

La pelea entre el *yagua-yagua* y el *toro-toro* es un momento ritual que tiene lugar hacia el final del *arete guasu*. Si en los cuerpos de los enmascarados tiene lugar una transformación parcial, en los cuerpos del *yagua-yagua* y del *toro-toro* también ocurre algo similar. Mientras que el *yagua-yagua* representa al pueblo guaraní, el *toro-toro* representa a los colonos españoles, a los invasores o al hombre blanco conquistador. La esencia del pueblo guaraní transforma parcialmente al *yagua-yagua*, mientras que la esencia invasiva y conquistadora transforma parcialmente al *toro-toro*. Así como la máscara absorbe cualidades personales de su portador humano y de su contraparte no humana, el traje cor-

poral del *yagua* hibrida al personaje ritual con la experiencia histórica y los sentimientos colectivos de un pueblo, entre ellos, el sufrimiento, la opresión, la resiliencia y la fortaleza. Es por esos sentimientos históricos que el personaje ritual *yagua-yagua* se muestra enojado y reacciona rasguñando a quienes lo provocan, pero al mismo tiempo revela la fortaleza para seguir luchando. De este modo, el contexto ritual presenta un paralelismo con la historia de la persistencia guaraní frente a la conquista, el avasallamiento y la discriminación.

La categoría nativa “representación” no alude a un mero proceso de simbolización, sino que implica una verdadera conexión parcial entre existentes. La conexión entre el jaguar y el pueblo guaraní fue mencionada en la entrevista a René Maluf, en la segunda parte de este libro. Lo que existe entre jaguar y guaraníes es un paralelismo histórico: la extinción del jaguar se vincula, por ejemplo, a la pérdida lingüístico-cultural guaraní. El jaguar no es solo un símbolo del pueblo guaraní que sirve para pensar, cual imitación, lo que sucede en un plano histórico, sino que la extinción del jaguar y el avasallamiento del pueblo guaraní pueden ser ambos leídos como efectos de un mismo proceso histórico. Del mismo modo, la pelea ritual no simboliza la historia de la resistencia guaraní sino que ella misma hace a la historia, ella misma es un acto de resistencia. Dentro de la figura del *yagua-yagua* se condensan distintos tiempos históricos: la resistencia a la conquista y la resistencia actual del pueblo guaraní. Esto no quiere decir que durante la pelea ritual los involucrados se remonten a siglos pasados. De una manera similar, los personajes rituales denominados *kuchi-kuchi* y los *kuña-kuña* traen situaciones del pasado al presente ritual.

### ***Los materiales de las cajas***

SS: Me acordé que decías que las cajas, según el material con el que se hagan, suenan bien de día o de noche.

MC: Sí, hay unos cueros que son muy lindos como el caso de la iguana que es muy linda para el sonido, como el caso de otros animales también. Los abuelos muchas veces nos recomendaban que no pongamos de algunos animales como es el caso del zorro, por ejemplo... el zorro suena muy bonito durante la noche, en el día no suena, pero a la noche suena para hacerle pelear a algunos de los hermanos que están tocando con la caja, por el sonido que tienen hacen pelear. La caja del zorro supera en sonido a las otras cajas que están ahí. Al ver que es mejor el cuero del zorro, surge una pelea. Entonces, muchas veces, los abuelos han recomendado que nunca pongan el cuero del zorro. El caso de lampalagua también. Puede ser cualquier otro cuero de animales, menos del zorro y de la lampalagua.



José "Capilla" Segundo y su caja, año 2017



Cajeros en el *arete guasu* de la Kuape Yayemboati, año 2017

## **La historia como una gran caminata**

**Marcelo Cuellar, año 2019**

MC: El recorrido que hacen cuando hacen el *arete guasu*, se decía, muchas veces, que tiene un significado muy grande también. Se hablaba de un recorrido hacia una preparación. Es un símbolo, es una preparación, una llegada hacia la tierra sin mal. Llegar, nosotros, casa por casa, significa visitar, visitar a nuestros abuelos y a nuestros ancestros. Al mismo tiempo, significa el *yaguata guasu* que es un caminar hacia una preparación, hacia un lugar que muchas veces nuestros abuelos mencionaban, el *Matí Moröcho*. Es prepararnos en esa gran caminata. Es un gran caminar, una gran

preparación hacia ese objetivo, hacia esa misión que muchas veces hemos tenido nosotros los guaraní y que es la misión de cada guaraní, llegar a esa tierra sin mal. Ese es el objetivo que tiene que tener el guaraní, llegar a su objetivo, prepararnos y fortalecernos en distintas cosas, tanto en la parte cultural, en los valores también y todas esas cositas... es difícil para nosotros, los guaraníes, fortalecernos en la parte cultural porque, en realidad, en este mundo, en este lugar donde estamos ubicados nosotros, nos influyen mucho otros valores que no son de nosotros, influyen mucho a nuestros jóvenes y a nuestros niños, y eso hace que muchas veces se perjudique los valores. Pero nosotros, como dirigentes guaraní, tenemos que seguir luchando y tenemos que seguir propagando y dando a conocer esos valores para que ellos también se mantengan. Yo creo que, en esa caminata, en ese caminar, en esa gran caminata que es el *yaguata guasu*, es hacia donde nosotros tenemos que empezar a llevarnos todos esos valores. Caminar, recuperar, es un trabajo hacia una misión... queremos llegar a la tierra sin mal, llegar hacia esa tierra sin mal ya con los valores que vamos recuperando en esa caminata y que tenemos acá en nuestras comunidades, en este lugar donde estamos ubicados nosotros... llegar a esa tierra sin mal, ya llegar con esos valores que nosotros vamos viviendo, durante todo ese caminar, con esos valores que tenemos como guaraní... porque el objetivo del pueblo guaraní es llegar hacia la tierra sin mal, pero llegar cargado de los valores, de equidad, de cultura... para llegar a ese lugar y mantener realmente lo que nosotros queremos tener y aprovecharlo, y tenerlo, y vivirlo en esa tierra sin mal, pero para eso nos tenemos que preparar en esta caminata, en este *yaguata guasu*.

SS: ¿Y que sería esa tierra sin mal?

MC: Una tierra sin mal, dicen, es donde no va a existir el odio, no va a existir nada de las palabras malas, sino que todo va ser la bondad, exclusivamente las palabras buenas. Eso va a existir en ese lugar. Y nosotros tenemos que ir practicando desde ya en este caminar, esta caminata para llegar a ese lugar porque allá no va a

ver nada de cosas malas, todo se va a compartir y todo se va a dar, no va a haber odio ni bronca, ni nada por el estilo... lo más mínimo que tengamos va a ser para compartir y para dar, y así tenemos que llegar a la tierra sin mal nosotros, y así tenemos que vivir, y ahí vamos a vivir realmente lo que queremos vivir nosotros, pero tenemos que prepararnos ahora en esta caminata.

SS: ¿Y es un lugar físico o es un lugar espiritual?

MC: Nosotros lo vemos como algo espiritual y como algo físico también. Muchas veces nosotros soñamos que sea físico... es por eso que hacemos los distintos reclamos para poder recuperar nuestra tierra, nuestro territorio, porque queremos tener nuestro lugar físico. Es uno de los objetivos de cada comunidad, de cada hermano, tener la tierra sin mal como lugar físico. Pero es algo muy complicado y, entonces, se va convirtiendo en algo espiritual... pero nosotros sabemos que para poder llegar a ese lugar físico de la tierra sin mal, va a depender mucho de la lucha de todos los dirigentes, de la capacidad de unir a todos los dirigentes. Ese es el objetivo de todas las comunidades, el reclamo de la restauración histórica del pueblo guaraní, que es nuestro territorio, para poder vivir realmente ahí, la tierra sin mal.

SS: Antiguamente, ¿cuál era la extensión del pueblo guaraní?

MC: El pueblo guaraní se extendía por el Gran Chaco Americano, el cual era parte de Brasil, de Paraguay, parte de Bolivia, parte de Uruguay y de Argentina. Esa región comprendía, prácticamente, el territorio guaraní, el cual es nuestra tierra.

SS: Actualmente, a ustedes les hicieron un relevamiento territorial, ¿qué lugares dentro de Calilegua o Ledesma consideras que son de importancia para recuperar?

MC: En el relevamiento territorial que nos hicieron, únicamente marcaron el lugar que ocupamos, que es únicamente el predio de la comunidad, cuando tendrían que estar marcados también los lugares ancestrales, el lugar de la parte económica que tiene

nuestro monte y nuestros ríos, porque de ahí nosotros aún sacamos nuestra subsistencia, como los pescados... y sin embargo ellos no quisieron marcarnos eso porque dijeron que eso era parte del Estado, parte del Parque... y así sucesivamente... Actualmente quedó únicamente marcado el predio de la comunidad.

SS: Que es menos de una manzana...

MC: Sí, claro, menos de una manzana. Muchas veces han renegado nuestros abuelos porque decían, "no, tienen que quedar marcados nuestros lugares adonde vamos a sacar la medicina ancestral, los ríos adonde vamos a sacar los pescados y adonde vamos a sacar nuestras plantas, y todo eso tiene que quedar marcado, los lugares ancestrales, los arroyos adonde vamos a tirar el *arete guasu*, y todos esos lugares espirituales tienen que quedar marcados", así decían, pero no quisieron marcarlos... quizás porque esos lugares eran de parte del Estado, pero siempre ponen excusas.

SS: ¿Y el barrio la Estrella?

MC: El barrio Estrella prácticamente es un barrio por el cual prácticamente... un barrio donde vivía cada hermano, era una parcelita que tenía de tierra y cada uno con su familia, pero era un barrio netamente guaraní. Era lo único bueno que tenía, porque no manteníamos tampoco nuestro territorio. Éramos todos unidos, organizábamos todo, era muy bonito el barrio, pero no incluía todo el territorio de nosotros, sino que era un barrio nomás. Lo único bueno que tenía era que ahí éramos unidos todos, nos manteníamos todos unidos y hacíamos todos los eventos culturales, pero que no era nuestro territorio total, el que nosotros teníamos.

SS: Claro, era una porción, pero eso tampoco lo marcaron...

MC: Tampoco lo marcaron porque decían que era parte de la empresa Ledesma... Era nuestro ese barrio, hasta que ellos, la empresa, han decidido sacarnos. Nuestros abuelos no sabían leer ni escribir... no sé qué les dijeron a ellos, pero lo sacaron de ahí tam-

bién. En ese momento, nosotros éramos chicos todavía... estaban nuestros abuelos que se dejaron convencer por ellos, por parte de la empresa, y los sacaron de ahí. Ahora, han quedado únicamente rastros.

## La tierra sin mal: un tema pan-guaraní actual

Sonia Sarra

La tierra sin mal (*iví maraet*) es, a la vez, una búsqueda profética y una búsqueda interna, una caminata colectiva y una caminata individual; es el ansiado destino que se alcanzará después de esta vida y es también el lugar al que se busca llegar en esta vida; es integridad espiritual y abundancia material, es pobreza y riqueza, es desapego y exuberancia. El concepto de la tierra sin mal es polisémico y encierra aparentes contradicciones, condensadas en el oxímoron “paraíso terrenal”. Como morada de los antepasados no deja de ser un lugar accesible a los vivos, localizable en la geografía y adonde es posible llegar en vida sin pasar por la prueba de la muerte. En otro orden de contrastes, la tierra sin mal es uno de los temas más antiguos tupí-guaraníes y, en simultáneo, un elemento central en las reelaboraciones socio-cosmológicas guaraníes actuales y en los escenarios indigenistas latinoamericanos.

Desde renovadas perspectivas, gestadas en la academia brasileña, es posible observar la presencia etnográfica (explícita o implícita)<sup>54</sup> de la tierra sin mal y actualizar su valor etnológico. En esta línea, se destacan las etnografías de Elizabeth Pissolato

---

<sup>54</sup> En la etnografía mbya guaraní de Pierri (2018), por ejemplo, la oposición sensible entre aquello que es perecedero (*marã*) y aquello que es no perecedero (*marã e ÿ*) supera a la expresión “tierra sin mal” y se constituye como idioma privilegiado para pensar la relación entre mundos celestes y mundos terrestres.

(2007), Daniel Pierri (2018) y Ana María Ramo (2014) entre grupos mbya-guaraní, y las lecturas de las tesis clastreanas (Clastres 2010 [1978], Clastres 2007 [1975]), realizadas por Gustavo Barbosa (2002) y Renato Sztutman (2012). Pese a las críticas historiográficas y arqueológicas a las generalizaciones de los postulados clastreanos (Noelli 1999, Pompa 2004, Julien 2007, Combès 2011), estos adquieren actualidad no solo desde ciertas líneas de la antropología contemporánea sino, también, en boca de los propios indígenas.

## Eulogio Cuellar y los arete iya de antes

Marcelo Cuellar, años 2019-2020

SS: Tu papá, Eulogio, él era muy reconocido acá en Calilegua...

M: Él siempre de chiquito, mi abuelo le ha dicho, "vos tenés que aprender a tocar la flauta para que el día de mañana participes de esta historia de nosotros, vos tenés que ser el que va a conducir todo esto". Él tenía cerca de nueve o diez años, él nació en Orán y se crió mucho por el Tabacal. De muy joven... habrá tenido sus diecisiete o dieciocho años... se vinieron con mi mamá, Petrona Carpio, para acá, a Calilegua, zona Ledesma... porque acá él tenía familiares, acá vivía mi tío y aquí fue que mi papá empezó a tocar la flauta, ayudando a mi tío, a mi abuelo de Tartagal, de toda esa zona... en Orán también tocaba, allá estaba mi familia y ahí tocaba él, pero fue acá, en Calilegua, que él ya tuvo un compromiso más serio y un compromiso más grande todavía por ser un *arete iya*. Así que cuando llegó nomás, ya se comprometió y empezó a transitar por la fiesta del *arete guasu*. Él que le entregó el *arete* fue un tío de nosotros que conocemos nosotros como Apurico. Él le entrega el *arete guasu* a mi papá y ahí él empieza ya con el *arete guasu* en el año 1965 aproximadamente, en ese año es cuando él

agarra el *arete guasu* acá en Calilegua. Él vivía por el Barrio Los Torres... le decían "Los Torres" porque había un vecino que vivía con su familia, cerca de la casa de nosotros... esa familia tenía una casa muy grande y era de apellido Torres. Bueno, al lado de eso teníamos un terreno nosotros, un terreno grandísimo, donde teníamos nuestras propias plantaciones de maíz, de choclo, de todo eso, y teníamos un *oca* grande, donde hacíamos el *arete guasu*. Mi papá, cuando empezó a dar inicio, para su primer arete guasu, él ha plantado los choclos ahí, el zapallo, tenía gallinas y huevos, y, a través de eso que le daba la tierra, lo que él cultivaba y plantaba, el usaba eso como medio para poder repartir después... para repartir comida a los hermanos que venían de otros lugares y era un medio para que se cumplan los valores del pueblo guaraní: repartir, convidar... es decir, la reciprocidad de los alimentos. A través de esa tierra, de los animalitos, alguna oveja y las gallinas, todo eso era para utilizar en el *arete guasu*. Hacíamos la chicha, el *kägui* que decimos nosotros. Y dura mucho tiempo el arete, hasta dos o tres meses... muy largo era el *arete guasu*. Esto te estoy hablando entre los años 1965-1968, aproximadamente, cuando mi tío le entrega el *arete guasu* a mi papá. Eso fue antes de llegar al Barrio Estrella. En Barrio Torres, vivíamos de los mecheritos y ahí hacíamos el *arete guasu* en el patio grande donde teníamos los mecheritos.

SS: ¿Qué son los mecheritos?

MC: Los mecheritos son esos hechos con botellitas o vela nomás. No teníamos luz, no teníamos luz eléctrica. Ahí hacíamos el *arete guasu* muy grande, había muchísimos hermanos que participaban... así como había muchos que no se identificaban como guaraní por temor a la discriminación. Después, nos sacaron del barrio Los Torres y nos llevaron para el Barrio Estrella. Bueno en la Estrella, siguió el compromiso de mi papá con el *arete guasu*, con la fiesta, acompañando... ahí acompañó mucho a los tíos, por ejemplo, a Don Marianito Segundo, que también fue su compadre y tío, también lo acompañó a Don Hilario Messoni, que fue

uno de los *arete iya* grandes. Uno de los últimos jóvenes que se arrimó a acompañarlos fue José Segundo, Capilla, uno de los jóvenes, más jóvenes, que estaba acompañando. En esa época se sumó también la hermana Elena García. Ellos fueron los que se acercaron para acompañarlos en esta caminata grande. Por los años 70, quienes acompañaron, más fuertemente, fueron Don Marianito Segundo, mi papá Eulogio Cuellar, Hilario Messoni y también Don Vargas, el padre de Didinos Vargas, el padre de Machilo. Don Vargas fue uno de los cuatro que llevó adelante, allá en el Barrio Mitre, en el Barrio Los Torres. Ellos son los que dieron inicio a este *arete guasu* que después ya siguió, por supuesto, como te decía, con Don José y la hermana Elena. Don José Segundo y doña Elena García son los últimos que se sumaron, hasta que vinimos acá la comunidad. Ahí el *arete guasu* queda en manos de la comunidad prácticamente. Se puso Carlos en la comunidad y ellos empezaron a acompañar, a acompañarnos en todo momento. Aunque también había otro *arete iya*, como el caso por ejemplo de Don Romerito que es muy conocido, que es el padre del Chino Cardozo, abuelo del Chino Cardozo, otro *arete iya* muy reconocido acá, que hacía el *arete guasu* que también coordinaba y trabajaba mucho con mi papá. Don Romerito era también muy reconocido aquí. Mi mamá, Petrona Carpio, acompañaba al *arete iya* que era mi papá, Eulogio Cuellar. La participación de mi mamá ha sido primordial como esposa del *arete iya*, ella hacía la sopa y la chicha. Ahí, ella se inicia en el *arete guasu*, aunque de chica ella ponía en práctica el *arete pakua*, que era la fiesta de la pascua... los padres de ella hacían el *arete pakua*... en cambio mi papá heredó el *arete guasu*... esa es la diferencia, pero cuando mi mamá ya se casa, ya convive con mi papá, ya se inicia como la *arete iya*, al lado de mi papá, y pasa a ser fundamental. En 1994, el gobierno nacional da importancia a los pueblos originarios y muchos de los hermanos y hermanas que estaban en esa época, que se avergonzaban de salir de *tipoy*, empezaron a participar más. Mi papá se entusiasmó mucho. Muchos de los que querían organizarse como

comunidad, los buscan a mi mamá y a mi papá para que participen y sean miembros de la comunidad<sup>55</sup>. Ellos eran la figura del pueblo guaraní, eran muy reconocidos como *pimpineros*, y son buscados por ser el referente y la cara principal, muy conocidos en Calilegua. Ellos empiezan a acompañar a las comunidades pero no diciendo, “yo pertenezco a esta comunidad” o “yo pertenezco a esta otra comunidad”... para ellos era lo mismo... todo es igual, no hay diferencia entre comunidades... si hay otra comunidad que hacía el *pim pim*, ellos iban. Si hacía esta comunidad donde ellos estaban, también iban. Para nosotros no había nada de diferencia, porque ellos venían hace mucho tiempo poniendo en práctica estos valores culturales... no hay fronteras entre comunidades...

## Bailando con el diablo

Elena García, año 2016

A tres cuadras de la plaza central de Calilegua, pasando una desgastada puerta de reja de madera, y al interior de una pequeña y precaria casa de madera, ladrillos y techo de chapa de zinc, vivía la risueña *arete iya* Doña Elena García. Danzante y gran conocedora de la gran fiesta guaraní y de la receta para preparar chicha, ha recorrido varias provincias del país con el *pim pim*. Mientras hablábamos, sacó una caja de cartón donde atesoraba su *mandu* de raso violeta, una vincha con flor de tela a tono y varios collares de cuentas brillantes y coloridas. Cuando la visité en 2016, el dolor de rodillas le impedía moverse. En sus últimos años,

---

<sup>55</sup> En tanto fenómeno reciente, la organización en comunidades después de los años 90 — en el mejor de los casos, con personería jurídica y representación ante el Estado— no se corresponde con el modo de ser guaraní de los más ancianos, quienes recuerdan que “antes no había comunidades”.

se acercaba a la fiesta del *arete* en silla de ruedas y se contenía las ganas de bailar. Finalmente, quedó postrada en su cama, donde un día partió de este mundo para volver a visitarnos, cada año, en el tiempo del *arete*.

EG: Cuando tocaba hacer chicha, yo tenía que ayudar a mi comadre que vivía al lado de la estación [Barrio Estrella], ahí me quedaba a ayudar a moler maíz... por aquellos años le donaban una bolsa de maíz, teníamos que moler con el mortero... Iba poniendo el tacho de agua ahí en el fuego... Después tiene que estar hirviendo, tiene que estar mezclando, porque sino se pega, se quema. Eso sí, tenemos que amanecer ahí cuidando porque sino se quema, tenemos que estar atizando el fuego, mezclando para que no se pegue. ¡Yo sabía hacer sabe cuánto! Yo solita aquí, hacía unos tres tachos de 200 litros, solita hacía. Los tres tachos terminaban, justo para el Carnaval de flores, había el último ya... muchos vienen y piden chicha... ¡Uh, qué trabajo moler el maíz! Bueno, ahora es más molida, como polenta... ya no precisa moler. Después fermenta, algunos le echan alcohol después. Ese le echaban un poquito así y lo dejaba así, en un rincón, bien tapado. Justo en Carnaval grande, ¡solo se destapa como sidra cuando ya está fermentado! Mi comadre Petrona hace rica chicha sabe hacer. Ese del canal 6 siempre viene, "ay", dicen, "Doña Elena, usted cuando hacía chicha, rica chicha hacía". Pero eso sí, cuando tocaba hacer chicha, yo no duermo, me amanezco así atizando el fuego, mezclando, solita, sola pero igual yo hacía chicha, y los vecinos, por ahí mis compadres, me ayudaban a compartir chicha. En un balde tenía chicha, en otro tenía vino con hielo, y de ahí sacaban, tomaban los que tenían caja, los flauteros. Se juntaban mucho, mucho se juntaban. Hacíamos desentierro en el Club Mitre también. Cuando nos invitaban del Club Unión también hemos hecho desentierro. Y por ahí nos invitan a nosotros a hacer desentierro

SS: ¿Cómo es el desentierro?

EG: A nosotros nos invitan y tenemos que invitarles, y nos invitan a tomar, y tenemos que poner la cruz en el medio, ahí tenemos que poner vasito de vino y echar vino en la cruz. Ese es cuando hacemos desentierro nosotros. Y ahí nosotros ponemos a pedir por la salud de todos, ahí cuando nosotros estamos chayando, echamos alcohol puro, vino, chicha, coca, bica, todo así lo echamos. Ese es el desentierro que hacíamos nosotros. Cuando nosotros hemos ido provincia de Córdoba, ahí hemos hecho eso pero yo andaba más o menos, ya tenía problema en los huesos. Bailamos nosotros y ahí llevamos disfraz, tigre y toro para hacer pelar ahí. Lleva una pintura amarilla y lo marca así, igual que un tigre. Y después para el toro, agarra un palo y lo ata en la cabeza. El tigre ya empieza ya a pelear con los *maskaritas*. Los *maskaritas* lo tienen al tigre. Después toca la pelea del tigre con el toro, y gana de tigre. El tigre es como jaguar, *yaguaete*. Al toro nosotros, en guaraní, le decimos *guaca* a ese animal. Cuando pierde el toro, lo alzan y lo llevan a la orilla, de ahí lo van a dejar, y ahí ya se levanta ya... Así con nosotros, nos invitan a donde sea y lo llevamos, vamos a bailar a otro lado... aunque no hay Carnaval, pero por ahí nos invitan y nos llevan, nos vuelven a traer acá... a cuántos lados llevamos el *pim pim*. Y cuántos vienen también en Carnaval... algunos parecen persona normal, están ahí metidos en el medio...

SS: ¿Quiere contar alguna historia sobre eso?

EG: Había un tiempo que estaban en el barrio San Lorenzo, era la tarde, era para el entierro ya, y había una señora que ya ha fallecido ya, de aquí, y justo yo ya me había venido de bailar, yo estaba sentada ya... pero dice la señora que ahí, en medio de ellos, había uno que agarraba la mano pero helada la mano, y las mechas así caídas y dice la señora, "tenés la mano fría", y le decía la señora, "¿quién sos vos?", y no le contestaba nada, y después me dice, se han dado cuenta los otros que tenía la mano fría, ahí tenía que dejar de bailar, ahí han dejado de bailar, "uh aquí hay uno que está bailando en medio de nosotros, ¿qué es?" y nosotros en guaraní decimos que es *aña*, "uy, aquí está bailando uno, ¡fría la mano!",

todo con mecha, todo tapado, no le contestaba ella. Y otros se han dado cuenta y tenía que dejar, dicen, “no, tenemos que ir ya del entierro, ya se va a hacer de noche”, y siempre sale eso, siempre sale eso, sale bailando en medio de uno y uno no se da cuenta y así pasa en el Carnaval, por ahí no sabemos, estamos bailando tranquilos y estamos bailando con el diablo.



Elena García en la entrada de su casa, año 2016

## El regreso de la compañera de baile

Marcelina Coca y Rocío Santiago, año 2020

MC: Mi tío, el papá de tu tía Feli, él dice que antes, cuando era joven, era loco por el *pim pim* y siempre salía de *mascarita*, dice. Y él parece que se ha dormido... y los flauteros, toda la gente, ya habían venido ya, ¡adelante venían ya! Y el tío es que se ha levantado tarde, se despertó y se ha vestido, y se ha puesto la máscara, y se venía por el caminito, así, por el monte, por el monte, por el monte... así... Entonces dice que venía detrás de él, ¡gritaba!, dice, gritaba una mujer, y él dice, "¿quién será ese?", dice... después venía ya mermando el paso, venía mermando el paso... después gritaba y venía detrás de él, venía ese alma, espíritu... entonces, dice, "a este lo voy a hacer asustar, debe ser otro *mascarita*", dice el tío... entonces dice que se escondió y en la dirección de él, justo, ha ido a gritar otra vez ese alma... pero era aña, era el diablo... y después agarró y dice que le ha salido así, de golpe, "¡¿por qué grita tanto?!" y le agarró del brazo, le agarró el brazo y no la ha vuelto a soltar a esa alma... y así, venían por el caminito, el tío meta gritar así como *mascarita*... mechuda dicen que era la *mascarita* de ese alma... después venían ya cerca y se sentía la música, o sea, la caja y la flauta... no había luz, era todo mecherito no más... ha llegado en el patio grande, casa de una familia donde ha ido toda la gente del *pim pim*... cuando llegan al patio, el tío dice que más fuerte le agarraba a esa alma, ¡ni se le cruzó por la cabeza que podía ser "algo"!, agarró y dice que más fuerte le ha agarrado y meta bailar entre medio de las *mascaritas* ¡sin parar! Después dice que cuando ya venía, ¡a las seis de la mañana!, seguía bailando con ese, y no se le veía la cara, todo el pelo caído para adelante. Cuando ya estaba más clarito, dice que se ha ido a mear y él le tenía agarrando al alma, ¡le tenía agarrando y no le soltaba!, y después cuando él ya volvía, ya venía a bailar, se ha dado con un rococo grande, se ha transformado en rococo el alma esa... un rococo, un sapo grande... se ha dado con que ya no estaba el alma

esa mechuda... y el sapo se ha ido al monte, se ha ido. Después a la tarde, ya han ido a enterrar [cerrar el *arete guasu*]... ya ha tirado la *mascarita* para que se la lleve el agua, en el río han ido a botar... se ha bañado y ya le hacía la comida su mujer, le ha servido la comida, ha terminado de comer y el tío se ha ido a dormir... ahí dice que el alma le ha hecho soñar, había sido que era la ex novia de él... la chica murió... él la quería tanto y murió la chica... ella era la compañera del baile de él, cuando vivía la chica... por eso es que ella había venido y lo agarró... "¡está bien, me has vencido!", dice que le ha dicho al tío... "ahora vos tenés todo ese poder que has sacado de mí", le ha dicho...

RS: ¿Cómo es ese poder?

MC: Le dio poder al tío, al papá de la Feli, para que a él nunca le falte nada, que siempre iba a tener cosas, en abundancia, todo eso le ha dado.

RS: La suerte, sería...

MC: Claro, la suerte... y curaba el tío...

## **Una mujer a la que le gustaba mucho el arete guasu**

**Marcelo Cuellar y Petrona Carpio, año 2019**

En el tiempo del *arete guasu*, las fronteras ontológicas que separan eras temporales, mundos, y a los antepasados de las personas terrenales, son más porosas. Un antepasado puede ingresar al cuerpo de un enmascarado vivo y hacerlo bailar; los habitantes de mundos no-humanos se acercan al mundo terrenal para compartir la fiesta de los vivos; la "esencia" del tiempo de la Conquista regresa y se hace carne en *mascaritas* y otros personajes rituales. Las puertas del mundo del Matì Moröcho están abiertas

y quienes se entusiasman muchos con el ritual pueden ser invitados a la fiesta ultraterrenal, de la cual no siempre es factible regresar.

MC: Dicen que hace mucho tiempo había un lugar, como un pueblo, que a una hermana le gustaba mucho el *arete guasu*, le encantaba dicen, esperaba durante todo el tiempo a su tiempo, todo daba dentro del *arete guasu*. Ella vivía ahí pero llegó un momento que el *arete guasu* dicen que estaba por hacer su fin, por su cierre y ella se ponía triste y ella se ponía mal ella, al momento del cierre y todo eso, y después cerraron el *arete guasu*, despidieron y después que ya se despidieron, dicen que ya fue a una cama parece, a un lugar, dicen que ella se había dormido parece. Estaba adormecida, es como si estaría muerta en realidad, pero no estaba muerta sino que vivía ahí [se había ido al Matí Moröcho]. Así que agarró dicen y cavó un pozo así como nosotros los guaraníes cuando morimos no tenemos nuestro cementerio, lo enterramos en la puerta de la casa nomás nosotros [este modo de enterratorio es una práctica antigua], bueno el marido lo había puesto así nomás en el pozo pero no la había enterrado. Pero como está durmiendo, ¿ha visto? Pero que no reaccionaba ella y él lloraba, ¿ha visto? Porque creían que en cualquier momento iba a morir su esposa ya, y se iban a quedar muy mal, tanto él y los hijos porque la señora esta tenía muchos hijos, tenía. Y entonces, a causa de eso, él estaba muy triste, así que se fue para el monte, todo ese lugar, mientras buscaba algunas cosas en el monte para llevar para su casa, se le apareció el dueño del Matí Moröcho, el cual dice que es una *mascarita*. Y esta *mascarita* dicen que estaba lleno de capas, y todas sus capas estaban adornadas con la flor de *taperigua*, y tenía un cuerno grande, tenía, así bien grande el cuerno, todo mechudo, mechas largas, y con cuernos y una capa, todo de *taperigua*. Así que le dijo “vos la extrañas a tu mujer”, le dijo al hombre este, “sí”, dicen que le dijo, “bueno, tu mujer está en Matí Moröcho”, le ha dicho “vas a tener que entrar ahí, recuperarla ahí

y sacarla de ahí vos, para que ella vuelva otra vez con vos y vuelva a estar con vos de nuevo, y de ahí ya no le permitas que vaya al *arete guasu* porque si ella vuelve a ir al *arete guasu* ya se va a venir a quedar acá y se va a quedar definitivo”, le ha dicho. Así que en ese momento que él estaba en el monte, pareciera que en ese momento él ha entrado en ese lugar espiritual, en ese mundo, ese pueblo que es el Matì Moröcho, en el mismo monte ha entrado y ha entrado como si fuera que ha entrado en un pueblo, un pueblo bien chiquito, muchas casas habían ahí, las casas esas de made-rita con quinchadito, todo te imaginas cómo era. Y dicen que se sentía el *arete guasu* y el *pim pim* ahí, y que de lejos él veía que venía el *arete guasu* entrando casa por casa venía entrando, y ya el hombre el dueño del *arete guasu*, del Matì Moröcho le había dicho “tu mujer va a ir ahí y en la última casa que vaya va a servir chicha, va a ir sirviendo chicha, y vos sentate en el último banco y cuando ella te de chicha, agárrala vos y no la sueltes”. Así que entró ahí al pueblo ese y cuando estaba ahí, dicen que veía el *arete guasu* que venía para acá, para la casa, casa por casa venía, así que llegaba a una casa y él entró y se sentó a lo último se sentó, y ahí la veía a la mujer que estaba enferma, que iba con la tinaja reparti-endo chicha a toda la gente, dice.

PC: Con ese cosito.

MC: Con el *ía* [‘tinaja’].

SS: ¿Con qué?

MC: *ía*, la cosita para tomar chicha de la tinaja y repartir. Y él se ha sentado a lo último, dicen, y cuando él se ha sentado a lo último, ella ha ido y le ha servido chicha y ahí él la ha agarrado del puño y la ha sacado de ese mundo repentinamente como si fuera que estaba en su casa ya, ¿entendés? En su casa llegó repentinamente, y cuando estaba en su casa, dicen que ahí ella se ha convertido en...

PC: ¡Lauchita!

MC: En ese momento, dicen, cuando le agarra el puño repentinamente, aparece en la casa y ahí dicen que no era ella sino que era una lauchita, un ratón chiquitito así, y así que él la ha vuelto agarrar de la mano, se ha vuelto escapar y se ha convertido un grillo, en un grillito, y después la ha vuelto a soltar, se ha vuelto a escapar y se ha vuelto a convertir en ratita otra vez, y después en grillo, y ha saltado en el pozo donde estaba adormecida la mujer ahí, y cuando ha saltado dicen que ahí en ese momento la mujer que estaba dormida se ha vuelto a despertar de nuevo. Y había vuelto del Matì Moröcho. Él la ha sacado y le dieron de comer todo y ha vuelto a estar un tiempo hasta que llegó el *arete gasu* de nuevo y ahí dicen que ella se fue definitivamente al Matì Moröcho ¿entendés? Para no volver. Por eso muchas veces dicen que a uno no le tiene que gustar mucho el *arete gasu*, así decían nuestros abuelos porque sino lo van a llevar el dueño del *arete gasu*, lo va a llevar hacia el Matì Moröcho, el lugar de nuestros ancestros, decían ellos.

SS: ¿Y qué significa que se haya transformado en lauchita?

MC: Por eso decían nuestros abuelos que era el espíritu de nosotros también... la lauchita, como el grillo, es el espíritu de nosotros. Por eso muchas veces decían que el *k#yu*, que es el grillo, es el espíritu de nosotros, es el espíritu de alguno que está acompañando dentro de la casa, en algún lado, y no se tiene que matar sino que sacarlo y ponerlo en otro lugar porque a veces molesta el ruido, se lo saca y se lo pone en otro lado.

## Una filosofía ritual contra el paso del tiempo

Sonia Sarra

Aún faltaban algunos días para el advenimiento, tan añorado, del tiempo verdadero en esta tierra de males, y con él, del

goce de infinitud que les es permitido saborear a los humanos, momentánea y parcialmente, sin necesidad de atravesar la transición de la muerte. En el pueblo periurbano de Calilegua, la llegada de los antepasados ya era sentida por algunos, escuchada, vista en sueños o en vigilia —si es que vale la diferencia—. Aquel año volverían reconocidos *arete iya* como Don Eulogio Cuellar, Doña Elena García y José “Capilla” Segundo que ahora moran en el Matí Moröcho, aquel lugar de la geografía cosmológica en donde la fiesta del *arete guasu* es constante. En los últimos días de su vida terrenal, Elena, postrada en silla de ruedas en su casa precaria, no podía contener el movimiento de sus pies al ritmo de la música del *arete*. Aquel año, al igual que todos los años en adelante, ella regresaría desde el lugar donde ahora puede danzar de pie para traernos el tiempo verdadero a nosotros, humanos terrenales en este lado del mundo. Cada año, Elena, Eulogio y Capilla se entremezclan entre nosotros; los antepasados se aproximan a los humanos terrenales; el tiempo verdadero se conecta parcialmente al tiempo progresivo lineal; y partes del pasado se superponen al presente y al futuro.



Mujeres *tipoy* en la Kuape Yayemboati, año 2018

La conexión entre mundos, entre tiempos y entre entidades se produce de manera íntima, fragmentaria y solo es perceptible para quienes, como los guaraní, poseen los sentidos agudizados. Así, en el tiempo verdadero, el baile de Doña Elena y el sonido inconfundible de la flauta del abuelo Eulogio se inmiscuyen en la fiesta terrenal, y son visibles y audibles para quienes saben *ver bien*. "Solo hay que dejarse guiar por la esencia, *ver con el corazón* o, mejor dicho, con la parte interna del cuerpo, donde está el hígado", me enseñó Jacinto. Lo que se puede *ver más allá de lo visible* no es solo la continuidad terrenal de los antepasados que vuelven, sino el tiempo pasado que retorna y el tiempo futuro que se apresura. El espacio-tiempo verdadero del ritual del *arete* se vincula al tiempo que rige en los mitos y en las múltiples moradas ultraterrenales que existen, y al tiempo del *arakaé* ('tiempo de los orígenes que volverá a suceder'). La búsqueda por traer, mediante el ritual, parte de esa temporalidad verdadera a este lado del mundo, humano y terrenal, nos coloca frente a la tendencia centrípeta y expansiva guaraní hacia lo que está más allá. La tierra sin mal (*ĩvi maraetí*) no solo es anhelada, sino fabricada y atraída al mundo terrenal en un esfuerzo constante para que el pasado no pase, para que perdure en esta y otras tierras, y para que los que se han ido no mueran. Los guaraní son expertos en el arte de controlar aquello que aterriza a los espíritus nostálgicos: la aparente irreversibilidad del paso del tiempo.



Liliana Bazán, Sonia Sarra y Luz Cuellar en los corsos de Calilegua, año 2019.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCONINI, SONIA. 2004. The Southeastern Inka Frontier against the Chiriguanos: Structure and Dynamics of the Inka Imperial Borderland. *Latin American Antiquity*, 15 (4): 389-418.
- ANDRADE, MARÍA DE LOS ÁNGELES. 2011. *Rescatando nuestra identidad. Yaeka ñande reko*. Calilegua: Secretaría Cultura de la Nación.
- AYREYU CUELLAR, HERLÁN. 2015. *Ñeemoesäkaa Guarani Osondombae. Diccionario Guaraní-Castellano, Castellano Guaraní*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial Universitaria, Universidad de Santa Cruz.
- BARBOSA, PABLO. 2015. La Tierra sin Mal: historia de um mito. *Suplemento Antropológico*, 2: 7-236.
- BARBOSA, GUSTAVO. 2002. *A Socialidade contra o Estado: A antropologia de Pierre Clastres*, Tese de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Nacional de Rio de Janeiro.
- BARBOSA RODRIGUES, JOÃO Y PÉREZ-MARICEVIC H, FRANCISCO. 1983. *Los fuegos en la noche*. Asunción: Gómez Rodas Editores.
- BELAUNDE, ELVIRA. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49 (1): 205-243.
- BOASSO, FLORENCIA. 2004. Del ingenio al cruce. Relocalización y resistencia de una comunidad indígena. En E. Belli, R. Slavutsky y H. Trincherro (Comps.), *La cuenca del río Bermejo: una formación social de fronteras* (pp. 89-103). Tilcara: Reunir.
- BONILLA, OIARA. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, (2): 41-66.
- BOSSERT, FEDERICO. 1999. *El arete de los Chané*, Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- BOSSERT, FEDERICO. 2007. *Los chané del río Itiyuro; continuidades y transformaciones en la organización social*, Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- BOSSERT, FEDERICO. 2012. Notas sobre la jerarquía interétnica en los ingenios azucareros del Noroeste Argentino. En I. Combès, y D. Villar, *Las tierras bajas de Bolivia: miradas históricas y antropológicas* (pp. 217-237). Santa Cruz de la Sierra: Editorial El País.
- BOSSERT, FEDERICO. 2013. Ingenios azucareros y relaciones interétnicas. En P. Sendón y D. Villar, *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. (pp. 163-185). Bolivia: Itinerarios Editorial.
- BOSSERT, FEDERICO Y VILLAR, DIEGO 2001. Sobre las pautas migratorias de los chiriguano. *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 41: 111-133.
- BOSSERT, FEDERICO Y CÓRDOBA, LORENA. 2015. El trabajo indígena en economías de enclave. Una visión comparativa (barracas caucheras e ingenios azucareros, siglos XIX y XX). En L. Córdoba, F. Bossert y N. Richard, *Capitalismo en las selvas. Enclaves*

- industriales en el Chaco y la Amazonía indígenas (1850-1950)* (pp. 111-128). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- BOSSERT, FEDERICO, COMBÈS, ISABELLE y VILLAR, DIEGO. 2008. La Guerra del Chaco entre los chané e isoseños del Chaco occidental. En N. Richard (Comp.), *Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco. 1932-1935* (pp. 203-234). Asunción y París: Museo del Barro, ServiLibris y Colibro.
- CADOGAN, LEÓN. 1959. *Ayvu Rapyta*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências y Letras.
- CASIMIRO, ANA VICTORIA y FLORES, MARÍA EUGENIA. 2017. La lengua guaraní en el umbral al Chaco. *Tramas/Maepova*, 5 (1): 19-38.
- CASTELNUOVO BIRABEN, NATALIA. 2013. Dándole la palabra: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noroeste argentino. *Universitas Humanística*, 79: 89-113.
- CAUREY, ELÍAS. 2015. *Asamblea del Pueblo Guaraní. Un breve repaso a su historia*. Territorio Guaraní - Bolivia: Gráfica Impora.
- CAUREY, ELÍAS y ORTIZ, ELIO. 2011. *Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (Guaraní-Español)*. La Paz: Plural Editores, Fundación Xavir Albó.
- CESARINO, PEDRO DE NIEMEYER. 2010. Donos e duplos: propriedade e replicação entre os Marubo. *Revista de Antropologia da USP*, 53 (1): 147-197.
- CICCONI, FLORENCIA. 2015. *Contacto, desplazamiento y cambio lingüístico en tapiete (tupí-guaraní)*, Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- CHAUMEIL, JEAN-PIERRE. 2010. Historia de Lince, de Inca y de Blanco. La percepción del cambio social en las tradiciones amerindias. *Maguaré*, 24: 59-67.
- CLASTRES, HÉLÈNE. 2007 [1975]. *La Tierra Sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- CLASTRES, PIERRE. 2010 [1978]. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Avila Editores.
- COMBÈS, ISABELLE. 2005. *Etno-Historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco Boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz: Fundación PIEB, IFEA Instituto.
- COMBÈS, ISABELLE. 2011. El Paititi y las migraciones guaraníes. En I. Combès y V. Tyluneva (Eds.), *Paititi. Ensayos y Documentos* (pp. 52-98). Bolivia: Editorial Itinerarios.
- COMBÈS, ISABELLE y VILLAR, DIEGO. 2013. La tierra sin mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. *Tellus*, 24: 201-225.
- CÓRDOBA, LORENA, BOSSERT, FEDERICO y RICHARD, NICOLAS. 2015. *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- CRUZ, ENRIQUE NORMANDO (ed.). 2014. *Carnavales, Fiestas y Ferias en el mundo andino de la Argentina*. San Salvador de Jujuy: Purmamarka Ediciones.

- CRUZ, PABLO. 2017. Memorias de montañas y metales. Incas y chiriguanaes en el este de los Andes. En B. Ventura, G. Ortiz, y M. B. Cremonte, *Arqueología de la vertiente oriental Surandina: interacción macro-regional, materialidades, economía y ritualidad* (pp. 205-228). Buenos Aires: Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.
- DAILLANT, ISABELLE. 2003. *Sens dessus dessous: Organisation sociale et spatiale des chimane d'Amazonie bolivienne*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- DANOWSKY, DÉBORAH Y VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2014. *Ha mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura y Barbárie Editora.
- DESCOLA, PHILIPPE. 2016. *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- DE NINO, BERNARDINO. 1912. *Etnografía Chiriguana*. La Paz: Tipografía Comercial de Ismael Argote.
- ESPINOSA, MARIANA. 2017. "Fragmentos 'más o menos guaraní' de una misión evangélica en el Ingenio La Esperanza". En C. Ceriani Cernadas (Ed.) *Los evangelios chaqueños: misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (pp. 193-203). Buenos Aires: Ethnographica/Rumbo Sur.
- FAUSTO, CARLOS. 2008. Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 14: 329-366.
- FAUSTO, CARLOS. 2011. Mil años de transformación: La cultura de la tradición entre los Kuikuro del Alto Xingú. En J.P. Chaumeil, O. Espinosa, y M. Cornejo (Org.), *Por donde hay soplo: Estudios amazónicos en los países andinos* (pp. 185-216). Lima: IFEA-CAAP-PUCP.
- GARCÍA MORITÁN, MATILDE Y CRUZ, MARÍA BEATRIZ. 2012. Comunidades originarias y grupos étnicos de la Provincia de Jujuy. *Población y Sociedad*, 19 (2): 155-173.
- GIANNECCHINI, DOROTEO. 1996 [1898]. Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano. Tarija: FIS - Centro Eclesial de Documentación.
- GIRBAL-BLACHA, NOEMÍ. 1992. Estado, modernización azucarera y comportamiento empresarial. En D. Campi (Ed.), *Estudios sobre la historia de la industria azucarera Argentina* (pp. 17-44). Tucumán: Ediciones del Gabinete-Secretaría de post-grado, Universidad Nacional de Tucumán.
- GORDILLO, GASTÓN. 2010a. *Lugares de Diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- GORDILLO, GASTÓN. 2010b. Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes. En G. Gordillo y S. Hirsch (Comp.), *Mobilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp. 207-236). Buenos Aires: La Crujía.
- GUSTAFSON, BRET. 1995. *Ñee. Introducción al estudio lingüístico del guaraní para guaraní hablantes*. La Paz: UNICEF.
- HIRSCH, SILVIA. 1991. *Political organization among the Isoceño indians of Bolivia*, Tesis de doctorado. Los Angeles: University of California.

- HIRSCH, SILVIA. 2000. Tirando el mal del otro lado de la frontera: Brujería e identidad cultural entre los guaraníes de Argentina y Bolivia. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 15: 35-41.
- HIRSCH, SILVIA. 2003. Las mujeres guaraníes de Salta en la esfera doméstica y pública: una aproximación antropológica. *Runa*, 24: 213-232.
- HIRSCH, SILVIA. 2004a. Ser Guaraní en el Noroeste Argentino: variaciones de la construcción identitaria. *Revista de Indias*, 14 (230): 67-80.
- HIRSCH, SILVIA. 2004b. Mbaporenda: el lugar donde hay trabajo. *Etnohistoria*. en <[http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/04\\_abstract.htm](http://etnohistoria.equiponaya.com.ar/htm/04_abstract.htm)> (consultado el 28/04/18).
- HIRSCH, SILVIA. 2008. Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino. En S. Hirsch (Coord.). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 231-251). Buenos Aires: Biblos.
- HIRSCH, SILVIA. 2014. Mujeres guaraníes, vínculos transnacionales e identidades en la frontera argentino-boliviana. En J. M. Valenzuela (Coord.), *Transfronteras: las fronteras del mundo y procesos culturales* (pp. 237-254). México: Colegio de la Frontera Norte.
- HIRSCH, SILVIA y ALBERICO, ANGELICA. 1996. El don de la palabra. Un acercamiento al arte verbal de los Guaraní de Bolivia y Argentina. *Anthropos*, 91: 125-137.
- HIRSCH, SILVIA, GONZÁLEZ, HEBE y CICCONE, FLORENCIA. 2006. Lengua e identidad: ideologías lingüísticas, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapiete. *Indiana*, 23: 103-122.
- HIRSCH, SILVIA y ZARZYCKI, ALEX. 1995. Ipayareta, Imbaekuareta y evangelistas: cambios y continuidades en la sociedad izoceña. En J. Riestler, *Chiriguano* (pp. 513-540). Santa Cruz: APCOB.
- HIRTZEL, VINCENT. 2012. La historia de un mito antes de la "historia": acerca de algunas versiones yuracaré y chiriguana del mito de los mellizos. En F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil y R. Pineda Camacho, *El Aliento de la Memoria. Antropología e Historia en la Amazonia indígena* (pp. 89-120). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ISLA, ALEJANDRO. 2000. Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños*, (19): 135-155.
- JEREZ, OMAR. 2011. Los guaraníes y los procesos de vinculación: trabajo y educación. Una mirada sobre los guaraníes en San Pedro de Jujuy. En E. Cruz, *Historia y etnicidad en las Yungas de Argentina* (pp. 31-44). Salta: Purmamarka Ediciones.
- JULIEN, CATHERINE. 1997. Colonial Perspectives on the Chiriguana (1528-1574). En M. S. Cippolletti, *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas* (pp. 17-72). Quito: Abya-Yala.
- JULIEN, CATHERINE. 2007. Kandire in Real Time and Space: Sixteenth-Century Expeditions from the Pantanal to the Andes. *Ethnohistory*, 54 (2): 245-272.

- KARASIK, GABRIELA y GÓMEZ, ELIZABETH. 2015. La empresa Ledesma y la represión en la década del 70. Conocimiento, verdad jurídica y poder en los juicios de lesa humanidad. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, (3): 110-131.
- KOHN, EDUARDO. 2007. Animal masters and the ecological embedding of history among the Avila Runa of Ecuador. En C. Fausto y M. Heckenberg, *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives* (pp. 106-131). Florida: University Press of Florida.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. 1992. *Historia de Lince*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE y ERIBON, DIDIER. 1988. *De perto e de longe. Relatos e reflexões do mais importante antropólogo de nosso século*. São Paulo: Cosac & Naify.
- LITAIFF, ALDO. 2018. *Mitologia guarani: a criação e a destruição da Terra*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- LITERAS, LUCIANO. 2011. *Del surco al monte. Subsistencia e identidad en las fronteras del trabajo asalariado y doméstico*. Quito: Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.
- LOWREY, KATHLEEN. 2007. Witchcraft as metaculture in the Bolivian Chaco. *Journal de la Société des Américanistes*, 93 (2): 121-152.
- MELIÀ, BARTOMEU. 1995. La Tierra Sin Mal de los Guarani. Economía y Profecía. En J. Riester, *Chiriguano* (pp. 291-320). Santa Cruz: APCOB.
- MÉTRAUX, ALFRED. 1927. Les migrations historiques des Tupi-Guaraní. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 19: 1-48.
- MÉTRAUX, ALFRED. 1932. Mitos y cuentos de los indios chiriguano. *Revista del Museo de La Plata*, 33: 119-184.
- MÉTRAUX, ALFRED. 1979. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- MORANDO, AGUSTINA. 2020. *Ñande ñee jekove: lengua y praxis social entre los chané del Noroeste Argentino*, Tesis de Doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- NORDENSKIÖLD, ERLAND. 2002 [1912]. *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz: APCOB/Plural.
- NIMUENDAJÚ, CURT UNCKEL. 1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocúva-guaraní*. São Paulo: Editora HUCITEC.
- NOELLI, FRANCISCO. 1999. Curt Nimuendajú e Alfred Métraux. A invenção da busca da terra sem mal, *Suplemento Antropológico*, 34 (2): 123-166.
- PERASSO, JOSÉ. 1992. *Ayvukue Rape. El Camino de las Almas. Etnografía ava-kue-chiripa y tymaka-chiriguano*. Asunción: Museo Guido Boggiani.
- PÉREZ BUGALLO, NAHUEL. 2017. Memorias de la Misión de Altolozano: guaraníes y franciscanos en el Ingenio San Martín de Tabacal (1938-1970). En C. Ceriani (Ed.), *Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX* (pp. 193-212). Buenos Aires: Ethnographica/Rumbo Sur.

- PIERRI, DANIEL. 2013. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. *Tellus*, (24): 159-188.
- PIERRI, DANIEL. 2018. *O perecível e o imperecível: reflexões Guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante Editora.
- PIFARRÉ, FRANCISCO. 2015. *Historia de un pueblo. Los Guaraní-Chiriguano. 2° Edición*. La Paz: Fundación Xavier Albó.
- PISSOLATO, ELIZABETH. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya-guaraní*. São Paulo: UNESP Editora.
- POMPA, CRISTINA. 2004. O profetismo tupí-guaraní. A construção de um objeto antropológico. *Revista de Indias*, 64 (230): 141-174.
- RAMO Y AFFONSO, ANA MARÍA. 2014. *De pessoas e palavras entre os guaraní-mbya*, Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
- RICHARD, NICOLAS (Comp.). 2008. *Mala Guerra. Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción y París: Museo del Barro, ServiLibris y CoLibro.
- RIESTER, JÜRGEN. 1986. Aspectos del chamanismo de los Izoceño-Guaraní. *Suplemento Antropológico*, 21 (13): 263-283.
- RIESTER, JÜRGEN, SCHUCHARD, BÁRBARA y SIMON, BRIGITTE. 1979. Los chiriguanos. *Suplemento Antropológico*, 14 (1-2): 259-304.
- RIVIÈRE, PETER. 1995. AAE na Amazonia. *Revista de Anthropologia*, 38 (1): 191-203.
- ROCCA, MANUEL y NEWBERY, SARA. 1972. El carnaval chiriguano-chané. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 8: 43-91.
- SAIGNES, THIERRY. 1990. *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XIX)*. La Paz: Hisbol.
- SAIGNES, THIERRY. 2007. El sureste entre la conquista inca y la invasión chiriguano. En I. Combès (Comp.), *Historia del pueblo chiriguano* (pp. 41-54). La Paz: Plural Editores.
- SANABRIA, HERNANDO. 1972. *Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo*. La Paz/Cochabamba: Los Amigos del Libro.
- SANTAMARÍA, DANIEL. 2010. Cambio e identidad entre los guaraníes del Ramal Jujeño. Jujuy: Purmamarka Ediciones.
- SARRA, SONIA. 2020a. *El pasado está en el futuro. Historicidad y espacio-tiempo verdadero entre los guaraníes de Jujuy*, Tesis de doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- SARRA, SONIA. 2020b. “‘Nosotros estábamos acá antes’ Pluralizando la historia a partir del mito de origen de los guaraníes en Jujuy (Argentina)”, *Revista Etnográfica*, Portugal, 24: 2: 465-484.
- SARRA, SONIA. 2020c. “De la predación del diablo al fin de esta humanidad: cosmopolítica en la zafra del Noroeste Argentino”, en C. Bonelli, M. González Gálvez y M. Weinberg

- (Eds.), Dossier “Políticas de la Evidencia. Etnografías entre un mundo equívoco y mundos múltiples”. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 41: 79-102.
- SATOSÁN, NANCY. 2011. Apuntes para el estudio de la oralidad en la cultura Guaraní. El caso de Ledesma (Jujuy, Argentina). En E. Cruz, *Historia y etnicidad en las Yungas de la Argentina* (pp. 159-166). Jujuy: Purmamarka Ed.
- SCHADEN, EGON. 1988 [1954]. *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción: Universidad Católica.
- SURRALLÉS, ALEXANDRE. 2014. Epílogo: una antropología de lo político en la Amazonía indígena contemporánea. *Anthropologica*, 33 (32): 159-165.
- SUSNIK, BRANISLAVA. 1968. *Chiriguano 1. Dimensiones etnosociales*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”.
- SZTUTMAN, RENATO. 2012. *O profeta e o principal. Ação Política Ameríndia e seus Personagens*. São Paulo: Edusp.
- TAYLOR, ANNE CHRISTINE. 2005. Las máscaras de la memoria. Ensayo sobre la función de las pinturas corporales jívaro. En J.-P. Chaumeil, R. Pineda Camacho y F. Bouchard (Eds.), *Chamanismo y Sacrificio* (pp. 299-333). Bogotá: Instituto francés de estudios andinos.
- TERUEL, ANA, LAGOS, MARCELO y PEIROTTI, LEONOR. 2010. Los valles orientales subtropicales: frontera, modernización azucarera y crisis. En A. Teruel y M. Lagos, *Jujuy en la historia. De la colonia al siglo XX* (pp. 435-464). Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- TOLA, FLORENCIA. 2012. *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-Personas múltiples entre los tobos del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.
- TOLA, FLORENCIA y SUÁREZ, VALENTÍN. 2016. *El teatro chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder*. Buenos Aires: Rumbo Sur/Ethnographica.
- TOLA, FLORENCIA, DOS SANTOS, ANTONELA, RESTREPO, JUAN PABLO, RODRIGUES LOPES, GABRIEL, SARRA, SONIA, DE CHAZAL, AGUSTINA y VARELA, MAXIMILIANO. 2019. “Entre el futuro que ya llegó y el pasado que nunca pasó: diplomacias chaqueñas en el antropoceno”. *Mana* 25 (3): 809-836.
- TOMASINI, JUAN y DE LOS RÍOS, MIGUEL ANGEL. 1978. Comentarios a un texto mítico de los chiriguano de la Provincia de Jujuy. En A. Pérez Díez, *Los Grupos Aborígenes* (pp. 77-83). Salta.
- TORO, ADELINA MARÍA. 2012. *Los Guaraníes y su tiempo verdadero. El Arete-Guazu en las Yungas de Argentina*. Salta: Purmamarka Ediciones.
- VILLAR, DIEGO. 2005. *La Religión Chané*, Tesis de doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- VILLAR, DIEGO. 2013. Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica. En P. Sendón y D. Villar (Eds.), *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.

- VILLAR, DIEGO y BOSSERT, FEDERICO. 2008. La jefatura entre los chané del noroeste argentino. En *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 275-284). Corrientes: Eudene, Universidad Nacional del Nordeste.
- VILLAR, DIEGO y BOSSERT, FEDERICO. 2014. Máscaras y muertos entre los chané. *Separata* (19): 12-33.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2010. *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- WEINBERG, MARINA y MERCOLLI, PABLO. 2015. Azúcar amargo. Historias de San Martín de Tabacal. En L. Córdoba, F. Bossert, y N. Richard, *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y la Amazonia indígenas (1850-1950)* (pp. 93-106). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- ZAGALSKY, PAULA y OLIVETO, GUILLERMINA. 2016. ¡Se vienen los chiriguano! Los rumores sobre ataques a la villa imperial de Potosí. *Andes*, 26: 1-24.
- ZOLEZZI, GRACIELA y LÓPEZ, ZENOBIO. 1995. Medicina tradicional izocheño-guaraní. Principios del bien y del mal. En J. Riestter (Comp.), *Chiriguano* (pp. 543-623), Santa Cruz: APCOB.

## FILMOGRAFÍA

YVY MARAEY – JUAN CARLOS VALDIVIA (BOLIVIA, 2013)

# ÍNDICE

	Pág.
<b>AGRADECIMIENTOS</b>	5
<b>INTRODUCCION</b>	9
Los guaraní periurbanos de Jujuy	13
Metodología, narradores y organización del libro	17
Nota sobre la transcripción de palabras en guaraní	21
<b>PARTE 1. El regreso al origen</b>	
Punto de partida: un viaje interno hacia el espacio-tiempo infinito. <i>Jacinto Aceri</i>	25
Teletransportación y viajes en el tiempo-espacio. <i>Eduardo Romero</i>	36
Antes y ahora. Recuerdos del monte y el monte devastado. <i>Marcelina Coca y Rocío Santiago</i>	38
Un paseo por los alrededores de Calilegua. <i>Sonia Sarra</i>	45
Dueños. <i>Andrés</i>	46
"Hay que saber entrar al monte". <i>Ignacia Álvarez</i>	48
El pasado está en el futuro. <i>Sonia Sarra</i>	52
Los abuelos Tarobí y Siete Cabezas. <i>Petrona Carpio</i>	54
El dueño de los blancos y la pelea del simba con el Familiar. <i>Berta Villacorta</i>	58
El auge azucarero y la empresa Ledesma. <i>Sonia Sarra</i>	61
El pacto con el Diablo y las versiones de la pelea con el Familiar. <i>Sonia Sarra</i>	63

Una reflexión sobre la economía capitalista. <i>Jacinto Aceri</i>	66
Una historia de una familia <i>paravete</i> . <i>Salvador Zambrano</i>	67
La rebelión de los objetos en el fin de la humanidad. <i>Jacinto Aceri</i>	69

## **PARTE 2. Del origen al tiempo presente**

El origen del mundo. <i>Elías Caurey</i>	73
La constitución del Consejo Continental de la Nación Guaraní. <i>Marcelo Cuellar</i>	76
Tupí y Guaraní. <i>Marcelo Cuellar</i>	8
La indiferenciación verdadera. <i>Sonia Sarra</i>	80
El futuro está en el Matí Moröcho. <i>Sonia Sarra</i>	83
Una interpretación de una historia antigua: el zorro y el hombre blanco. <i>Marcelo Cuellar</i>	85
El origen de la diferencia entre pueblos colla y pueblos guaraní. <i>René Maluf</i>	86
Mundos entreverados en el Carnaval jujeño. <i>Sonia Sarra</i>	89
Resurgimientos: una mujer adentro de un palo borracho y los hombres-jaguares. <i>René Maluf</i>	91
Gloria Pérez: breve biografía de una líder guaraní en Jujuy. <i>Sonia Sarra</i>	97
La organización en comunidades con personería jurídica. <i>Ángela Yankillevich</i>	98
Ni chaguancos ni chiriguanos. <i>Marcelo Cuellar</i>	106
Historia de un nombre y un pasado impuestos. <i>Sonia Sarra</i>	107

### **PARTE 3. El tiempo de los abuelos**

Del ingenio San Martín del Tabacal a Calilegua. <i>Marcelina Coca y Rocío Santiago</i>	116
La Guerra del Chaco y la llegada a Argentina. <i>María Ramón</i>	124
Las migraciones a Mbaporenda. <i>Sonia Sarra</i>	126
El Barrio La Estrella: relato de un desalojo. <i>Vicenta Ramón</i>	130
Guillermina Romero y casamientos preferenciales. <i>Graciela Alejo</i>	137
“¡Mirá, abuelo, lo que estoy comiendo!”. <i>Graciela Alejo</i>	142
El simba Alejo y la curandera Lidia María. <i>Graciela Alejo</i>	144
Sapos, silencios y justicia guaraní. <i>Eduardo Romero</i>	146
El secreto del simba Villacorta. <i>Berta Villacorta</i>	147
Secretos. <i>Sonia Sarra</i>	154
El secreto de José Ramón. <i>María Ramón</i>	155
Lo que no puede ser interrumpido. <i>Ignacia Ramón</i>	156

### **PARTE 4. El tiempo ritual**

Instantáneas etnográficas. <i>Sonia Sarra</i>	161
Un mascarita no-humano. <i>Juan Maudo</i>	167
El recuerdo de los antepasados en las máscaras. <i>Sonia Sarra</i>	168
“La mascarita te hace bailar”: transformación parcial en los enmascarados. <i>Sonia Sarra</i>	174
Del tiempo verdadero a la búsqueda de la tierra sin mal. <i>Marcelo Cuellar</i>	175
La historia como una gran caminata. <i>Marcelo Cuellar</i>	189

La tierra sin mal: un tema pan-guaraní actual. <i>Sonia Sarra</i>	193
Eulogio Cuellar y los <i>arete iya</i> de antes. <i>Marcelo Cuellar</i>	194
Bailando con el diablo. <i>Elena García</i>	197
El regreso de la compañera de baile. <i>Marcelina Coca y Rocío Santiago</i>	201
Una mujer a la que le gustaba mucho el <i>arete guasu</i> . <i>Marcelo Cuellar y Petrona Carpio</i>	202
Una filosofía ritual contra el paso del tiempo. <i>Sonia Sarra</i>	205
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	209



Este libro reúne las voces y palabras de adultos y ancianos guaraní, que registré a lo largo de cinco años de investigación en la localidad de Calilegua (provincia de Jujuy) en el Noroeste Argentino. Es una compilación de fragmentos de entrevistas, realizadas en gran medida por mí a hombres y mujeres guaraní de la región, pero también incluye fragmentos de discursos en asambleas y eventos, narraciones registradas y/o escritas por los propios guaraní, relatos reconstruidos a partir de mis notas de campo y conceptualizaciones etnográficas elaboradas por mí. El resultado es un conjunto heterogéneo y polifónico de fragmentos que se evocan unos a otros y dialogan entre sí, en el cual la propia voz de etnógrafa aparece intercalada entre las voces guaraní. Si bien es el “ojo” de la etnógrafa el que ha puesto en conjunción los fragmentos, el presente libro nace de un proyecto colectivo junto con la comunidad Kuape Yayemboati de Calilegua.

Sonia Sarra

