

# ARGOS

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DE LA SECRETARÍA  
DE INVESTIGACIÓN Y POSTGRADO DE LA FHyCS - UNaM

  
Universidad Nacional de Misiones



**Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias  
Sociales. Secretaría de Investigación y Postgrado. Maestría en Semiótica  
Discursiva**

***Bacigalupo, Hilda Viviana***

## **Configuraciones identitarias del Pueblo Mbya: controversias discursivas ficcionales, periodísticas, éticas y políticas**

**Tesis de Maestría presentada para obtener el título de  
“Magíster en Semiótica Discursiva”**

***Director: Camblong, Ana María***

**Posadas, 2016**



Esta obra está licenciado bajo Licencia Creative Commons (CC) Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE MISIONES**

**FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES**

**MAESTRÍA EN SEMIÓTICA DISCURSIVA**

**Tesis**

**Configuraciones identitarias del Pueblo Mbya: controversias discursivas  
ficcionales, periodísticas, éticas y políticas**

**Responsable: Hilda Viviana Bacigalupo**

**Directora de Tesis: Dra. Ana María Camblong**

**Posadas, noviembre de 2016**

## **Agradecimientos:**

A mi familia por sostenerme en cada momento, por la comprensión y el amor de siempre

A Ana María Camblong por haber aceptado dirigir este trabajo, por sus enseñanzas, su apoyo incondicional y su amistad

A los amigos por estar siempre

# Índice

<b>Introducción</b> .....	5
---------------------------	---

## Marco teórico

<b>1. Cuando hablamos de cultura:</b> Inicio de la travesía. Metiendo las manos en la masa. Configuraciones identitarias.....	8
<b>2. Acerca del concepto de lengua:</b> La orientación social. Dialogismo y polifonía El componente ideológico. Relaciones dialógicas. Los géneros discursivos.....	38
<b>3. El discurso social:</b> Hegemonía y heteronomía. La interdiscursividad. Poder y discurso. Representaciones, imaginarios y formaciones históricas. Mito y discurso.....	50
<b>4. Análisis del discurso:</b> Piezas del rompecabezas. Estrategias. El enunciatario.La escena discursiva.....	79

## Pasos metodológicos

1. Las configuraciones identitarias mbya: un modelo para armar .....	92
2. Humores que matan.....	99
3. Entre la vida y la muerte: el caso Julián .....	101
4. El jardín de las delicias: una versión ficcional del mundo guaraní.....	114
5. Aquí está la Bandera Idolatrada: el abanderado descalzo.....	124
6. Caso plaza tomada.....	127
7. Historia de una foto.....	141

8. La otra voz: el discurso crítico sobre los pueblos indígenas.....	149
9. El simulacro como estrategia de manipulación.....	158
<b>Conclusiones.....</b>	<b>170</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>172</b>
<b>Anexo.....</b>	<b>177</b>

## Introducción

En este trabajo de investigación nos hemos planteado un acercamiento al análisis de los diferentes dispositivos que intervienen en el entramado discursivo de las configuraciones identitarias del Pueblo Mbya. Describir el accionar de dichos dispositivos y analizar los diversos efectos de sentido que producen nos permite comprender cómo tanto de manera directa como indirecta, de forma voluntaria o inconsciente, estos dispositivos y sus efectos de sentido influyen y condicionan nuestra forma de percibir y valorar estas configuraciones. Nuestro objeto, por lo tanto, será: las diversas concepciones identitarias de los mbya guaraní de Misiones que subyacen en distintas manifestaciones del discurso social no indígena.

Partimos de observar de manera informal que en el escenario actual, circulan múltiples y diversos discursos sobre el pueblo Mbya guaraní. El rasgo común que los vincula es su carácter contradictorio: la idealización, el desprecio, la indiferencia o el rechazo a su cosmovisión suelen alternarse en estas manifestaciones y se enlaza con un discurso de corte progresista.

¿Cuál es la concepción de los mbya de Misiones que subyace en estos discursos?; ¿qué dispositivos se usan para su producción?; ¿cómo funcionan y qué efectos de sentido provocan?, son algunos de los interrogantes que bosquejamos al momento de comenzar este trabajo.

Con diferentes estrategias y por medio de diversos códigos, los discursos periodístico, literario, fotográfico, las imágenes y el discurso político dan cuenta de estas perspectivas y nos incitaron a indagar cómo funcionan. Todos estos géneros discursivos presentan para esta investigación la ventaja de su circulación pública.

Creemos que el abordaje de cómo estas configuraciones identitarias se ensamblan y enuncian aportará elementos para la reflexión, el análisis y la toma de decisiones estratégicas en posibles proyectos interculturales de diversa índole.

Nuestro trabajo se desarrolla a partir de las siguientes hipótesis:

- El discurso social utiliza diversas estrategias y dispositivos para consolidar variadas configuraciones identitarias sobre los pueblos originarios de nuestro país.
- Dichos dispositivos y estrategias producen disímiles efectos de sentido.
- El discurso social configura enunciadores y enunciatarios desde perspectivas contradictorias con respecto a los pueblos originarios que son interpelados de diversas maneras.

Nos planteamos los siguientes objetivos generales:

1. Analizar las distintas maneras con que se interpela al pueblo mbya guaraní como configuración cultural en el discurso social
2. Caracterizar la interacción entre el imaginario social y la hegemonía en la producción de esas configuraciones identitarias mbya guaraní
3. Lograr un discurso crítico cuyo objeto sea la escritura crítica

A partir de estos objetivos generales, desarrollamos los siguientes objetivos específicos:

- Identificar dispositivos y estrategias discursivas utilizados por el discurso social para representar e interpelar al pueblo mbya guaraní

- Describir el funcionamiento y los efectos de sentido que producen estos dispositivos y estrategias.
- Indagar cómo influyen lo ideológico, lo hegemónico y el imaginario social en estas representaciones.
- Indagar qué estrategias de poder se ponen en juego en estas discursividades
- Analizar cómo el discurso social construye a enunciadore y a enunciatarios en la escritura crítica sobre el pueblo mbya guaraní
- Identificar y describir el funcionamiento de estrategias de manipulación y verosimilitud en la escritura crítica sobre el pueblo mbya guaraní

Para desarrollar estos objetivos se trabajará con un corpus compuesto por diversos géneros discursivos nucleados en torno a ejes temáticos. Esta variedad nos permitirá establecer relaciones interdiscursivas en la configuración identitaria del pueblo mbya. Formas de interpelación al pueblo mbya guaraní, los conceptos de salud y enfermedad, la relación entre el poder político y este pueblo, su representación ficcional en una novela y en el discurso crítico indigenista constituyen los ejes de este trabajo.

# 1. CUANDO HABLAMOS DE CULTURA

## Inicio de la travesía

Comenzar un trabajo de investigación hablando de cultura para definir y caracterizar este concepto es tarea por demás engorrosa. Éste es un término que usamos a diario, y al que le adjudicamos una claridad y sencillez de sentido que está lejos de poseer. La amplitud de su polisemia nos llevaría a un intrincado laberinto teórico si quisiéramos dar cuenta de la multiplicidad de concepciones. Por lo tanto, en este trabajo nos situaremos en el paradigma de la Semiótica de la Cultura como marco macro, y dentro de éste, en los conceptos teóricos de Juri Lotman por cuanto son los que mejor se ajustan a nuestra propuesta: las diversas concepciones identitarias de los mbya guaraní de Misiones que subyacen en distintas manifestaciones del discurso social no indígena.

En principio, Lotman atribuye a este concepto dos características fundamentales: que toda cultura posee rasgos distintivos y por lo tanto, “(...) la cultura nunca representa un conjunto universal, sino un subconjunto con una determinada organización.” Y, además que “sobre el fondo de la no cultura, la cultura interviene como un sistema de signos” (Lotman y Uspenskij, 1979:68) Este aspecto se hace evidente si consideramos las dos culturas que son objeto de estudio de este trabajo: la mbya guaraní y cultura *blanca* u occidental de origen europeo a la que, para simplificar en función de hacer más ágil el análisis, llamaremos cultura no indígena<sup>1</sup>. Si bien podríamos decir que ambas forman parte de una cultura argentina, las dos presentan rasgos muy diferentes, tanto que la primera aún

---

<sup>1</sup> Con la salvedad de que esta generalización no implica de ninguna manera una homogenización sino que por el contrario, concebimos estos dos colectivos como entramados de grandes heterogeneidades y, por lo tanto, de conflictos de distinta índole.

hoy sigue siendo concebida como una no cultura a partir de los valores de civilización y barbarie que son tan caros a nuestro pasado. Aunque este tema será desarrollado y analizado a lo largo de este trabajo, comenzamos planteando en estas delimitaciones teóricas iniciales algunos aspectos generales.

Lotman entiende la cultura “como memoria no hereditaria de la colectividad, expresada en un sistema determinado de prohibiciones y prescripciones.”(ibídem: 71) Esta cultura concebida como memoria constituye un mecanismo que no solo acumula sino interpreta, organiza, traduce ese sistema de signos que representan a una determinada concepción de mundo.

“Esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos. En este sentido, el espacio de la cultura puede ser definido como un espacio de cierta memoria común, esto es, un espacio dentro de cuyos límites algunos textos comunes pueden conservarse y ser actualizados. La actualización de éstos se realiza dentro de los límites de alguna invariante de sentido que permite decir que en el contexto de la nueva época el texto conserva, con toda la variancia de las interpretaciones, la cualidad de ser idéntico a sí mismo. Así pues, la memoria común para el espacio de una cultura dada es asegurada, en primer lugar, por la presencia de algunos textos constantes y, en segundo lugar, o por la unidad de los códigos, o por su invariancia, o por el carácter ininterrumpido y regular de su transformación”  
(Lotman, 1996: 109)

Cada una de estas culturas o grupos culturales conserva y transmite diversos textos a través de distintos sistemas de signos<sup>2</sup>. Para la cultura no indígena, por ejemplo, la llegada del europeo a estas tierras se vincula con la evangelización, la civilización, y, especialmente en Misiones, se asocia a la tarea de los jesuitas que le “enseñaron muchas cosas y los salvaron de los portugueses”. Esto implica, en otras palabras, que el guaraní es un pueblo que todavía hoy necesita ser enseñado, domesticado y civilizado. En cambio, para cualquier mbya guaraní la llegada del europeo marca el inicio de la pérdida de su modo de vida, de sus tierras y su libertad.

Sin embargo, esta memoria cultural no es homogénea ni estática si bien en algún nivel es evidente su unidad, posee lo que Lotman llama “dialectos de la memoria” (Lotman, *ibídem*) que tienen que ver con la manera en que se organizan las distintas colectividades dentro de una cultura particular. Esta característica y la tendencia a la individualización de la memoria constituyen su dinamismo. Esto es muy claro cuando contrastamos dentro de la cultura no indígena, cómo se manifiesta esa memoria en los distintos grupos sociales dentro de Misiones. Mientras algunos conservan esa misma concepción sobre la llegada del europeo, otros grupos la cuestionan con diversos argumentos. Esto se evidencia en la forma de nombrar este hecho histórico: mientras que para los primeros sigue siendo el descubrimiento de América, para otros se trata de un encuentro entre culturas, un choque, un encubrimiento o un genocidio.

En el discurso del entonces gobernador Rovira con el que inauguraba las sesiones de la Legislatura Provincial en el año 2004, el mandatario afirmaba que “Cuando jesuitas y

---

<sup>2</sup> Esta diversidad de textos y de sistemas de signos se presenta tanto entre ambos grupos como al interior de cada uno

guaraníes conformaron las primeras comunidades organizadas en esta tierra entrañable, lo hicieron con solidaridad y fraternidad.”<sup>3</sup>. Podemos apreciar cómo en este breve párrafo se manifiesta la concepción del descubrimiento y conquista como un encuentro exento de conflictos al hablar de solidaridad y fraternidad en esa relación. Y también cómo subyace la idea del estado de salvajismo y caos que el europeo, en este caso los jesuitas, vinieron a reparar cuando habla sobre “las primeras comunidades organizadas”. Finalmente, detengámonos en la palabra fraternidad. Este término, a veces reemplazado por su sinónimo hermandad, resulta interesante para ser analizado ya que ha sido usado con diversas intencionalidades políticas. Si bien ya se empleaba en la Edad Media para referirse a alianzas entre caballeros, cobra protagonismo a partir de la Revolución Francesa y de su consigna: igualdad, libertad y fraternidad. La unión de pares se revela como la clave para la resistencia: sociedades secretas masónicas, grupos políticos anarquistas, de beneficencia o sindicatos, entre otros, invocan este término<sup>4</sup>. Como contrapartida, también este vocablo se usa desde otro posicionamiento ideológico como estrategia de homogenización de ciertos grupos como los inmigrantes a principios de siglo veinte. Con respecto al pueblo mbya guaraní es muy común, un cliché, escuchar la expresión *nuestros hermanos guaraníes*. No es lo mismo el uso del término *hermano* en singular que en plural cuando se aplica a relaciones no sanguíneas.

---

<sup>3</sup> Ver en anexo “Discurso del Gobernador de la Provincia, Ing. Carlos Eduardo Rovira, ante la Honorable Cámara de Representantes” Territorio digital Discurso 1 de mayo 2004 del gobernador Carlos Eduardo Rovira. Web.19 agosto 2013 [www.carlosrovira.net](http://www.carlosrovira.net)

<sup>4</sup> La Fraternidad de Maquinistas y Fogoneros de Locomotoras fue uno de los primeros sindicatos que surgió en nuestro país en 1887

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

En el año 2008, en un acto llevado a cabo en Puerto Piray, Edmundo Soria Vieta en ese entonces ministro de Derechos Humanos y el titular de la Dirección de Asuntos Guaraníes, Arnulfo Verón hicieron entrega de una silla de ruedas y su DNI a un anciano mbya. El ministro, que se dirigió al público, afirmó que

“acabamos de presenciar la entrega de una silla de ruedas para el aborigen Ángel Vera, el anciano de 107 años que acabamos de integrar también con la entrega de su DNI en Piray. Por decisión del

ministerio de Derechos Humanos, a través de la dirección provincial de Asuntos Guaraníes vengo llevando a cabo estas acciones de integración de la cultura de nuestros hermanos aborígenes en todo lo que nosotros podamos ayudarlos en este, yo diría, símbolo de equidad, para que ellos sean iguales que nosotros, en los pequeños o grandes beneficios que la sociedad misionera pueda producir”.

Si bien uno podría preguntarse qué se entiende por integración -una integración que ha llegado demasiado tarde, por cierto- es interesante ver cómo funciona en este caso la palabra “ayuda” que no solo establece una asimetría entre ambos grupos sino que estos que son sus “hermanos guaraníes” se encuentran en estas condiciones de desamparo e indefensión como consecuencia de su propia indiferencia. El ministro no habla de equidad ni de igualdad de derechos u oportunidades para todos sino afirma su deseo de que “ellos sean iguales a nosotros”. Un nosotros que se postula a sí mismo como un modelo a seguir y que desvaloriza su forma de ser y estar en el mundo. La memoria del colonizador se filtra entre sus palabras: ser como nosotros para dejar de ser salvajes.

Finalmente, un último ejemplo de esta memoria cultural que por momentos se camufla de condescendencia y, en otros, se ubica en una posición central como una figura del pasado. Todo monumento que se erige tiene como propósito rememorar a una persona o suceso. Tal es el caso de los monumentos de Andrés Guaçurarí erigidos en Posadas y Buenos Aires. Habitualmente la opinión pública y los medios se refieren a este personaje histórico como el “héroe misionero”. Más allá de los hechos históricos, es interesante analizar a partir de qué atributos los medios reproducen esta representación de héroe. Para ello abordaremos dos artículos periodísticos: uno publicado por el diario digital Misiones

on line referido a la habilitación del monumento para ser visitado. El otro artículo fue publicado por el matutino porteño Clarín al momento de inaugurarse una réplica del monumento posadeño en Buenos Aires.<sup>5</sup>

Si comparamos los títulos, en el diario posadeño leemos que “Habilitaron acceso al monumento al héroe misionero Andrés Guacururí”. Si bien lo usual es referirse a este personaje como “el Comandante Andresito”, y de hecho muchas calles lo recuerdan con este apelativo, en este título el diminutivo es reemplazado por su nombre y apellido. Un trato más formal y protocolar, más acorde pareciera para un monumento. También se suprime su grado de comandante (recién en el 2014 se reconoce su grado de general), y en su lugar se lo nombra como “héroe misionero”, el único héroe que reconoce como tal la historia oficial de la provincia. El diario Clarín, por otra parte, tiene como título: “La epopeya del Comandante Andresito” aquí se mantiene este tratamiento casi familiar que implica el diminutivo. Según con qué entonación se enuncie, el diminutivo puede expresar afecto o ser despectivo. De una u otra manera, a lo que el diminutivo siempre alude es a un tamaño pequeño o menor. Quizás haya sido de esta manera que Andrés Guacururí haya avanzado desde la periferia de la versión dominante de la historia para acercarse a los grandes héroes. Y también de su mano, provocar que Misiones tenga junto a otras provincias ya reconocidas, su lugar en la historia nacional. Andresito, un héroe pequeño, de una provincia también pequeña y periférica que además es guaraní. El único reconocido como héroe, lo cual no es poca cosa. Dos aspectos resultan atractivos para el análisis en relación con estos dos artículos periodísticos: sobre qué datos de su biografía se insiste para

---

<sup>5</sup> Ambos textos disponibles en el Apéndice de este trabajo.

atenuar el impacto de un guaraní considerado héroe histórico y qué factores posibilitan su mitificación.

De la vida de Andrés Guaçurará, hay un dato que toman ambas crónicas: fue el hijo adoptivo de Artigas. Afirmar el diario porteño que era “hijo de una mujer guaraní”, sin hacer ninguna referencia a su padre biológico. Lo mismo sucede en sitio web de la Gobernación<sup>6</sup> de Misiones, en un documento referido a Guaçurará señala que “Vivió en Santo Tomé con su madre a partir de la invasión luso-brasileña de 1801”<sup>7</sup>. Por otra parte, el historiador Felipe Pigna no hace referencia a ninguno de sus padres<sup>8</sup>. Sin embargo, ambos textos periodísticos e históricos señalan el lazo filial que lo unió a Artigas. Afirmar el diario porteño que “Aunque no hay una fecha precisa, dicen que en 1811 o 1812 conoció a José Gervasio Artigas, el caudillo oriental, quien no sólo lo integró a sus fuerzas, sino que luego lo adoptó como su hijo y lo nombró comandante general” mientras que el diario posadeño aclara que “El proyecto de instalación del monumento, se enmarca en la ley provincial que declaró Prócer misionero a Andrés Guacurará y Artigas”. El agregado del apellido de su padre adoptivo señala la relevancia de este vínculo y lo legitima como prócer.

Toda relación entre padres e hijos implica una relación asimétrica de poder. Los padres ejercen la autoridad y los hijos deben respetar esa autoridad y obedecer sus mandatos. Otro lugar común referido a esta relación es el que sostiene que los hijos son la continuación de sus padres. De tal manera que Artigas aparece en los relatos como una

---

<sup>6</sup> Nos pareció interesante y enriquecedor confrontar el contenido de estos dos artículos periodísticos con la versión oficial de la historia y con un enfoque más crítico como el de Felipe Pigna.

<sup>7</sup> <http://www.misiones.gov.ar/index.php/component/content/article?id=6:andres-guacurari>

<sup>8</sup> [http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/independencia/andres\\_guacurari\\_nuestro\\_indio\\_gobernador.php](http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/independencia/andres_guacurari_nuestro_indio_gobernador.php)

figura tutelar, que lo forma y le marca el camino. Esta concepción aparece en tres de estos textos. Es así como al referirse a su gobierno en Misiones, Clarín sostiene que “Y cuando le tocó gobernar, siguiendo las ideas artiguistas, promovió reformas agrarias para que existiera un mejor reparto de las tierras”. De la misma manera, la página oficial del gobierno afirma que “Su gobierno fue recto y justo, procediendo en todo, conforme a la orientación política artiguista.” Y en su sitio web, Felipe Pigna coincide en que

“El único gobernador indio de nuestra historia ejerce una conducción humana, justa y socialmente revolucionaria, recordando y aplicando la máxima artiguista al anunciar la primera reforma agraria de América “que los más infelices sean los más privilegiados”

Podríamos decir, entonces que esta adopción y relación filial convierten a Guaçurará en un mestizo cultural<sup>9</sup>. Este mestizaje sería el pasaporte que le permite ingresar a la semiósfera de la historia oficial.

El segundo aspecto que proponíamos analizar está referido a la mitificación del prócer. Todo mito es una historia sagrada que se refiere a los orígenes del mundo y sus protagonistas son dioses y héroes. Los héroes, por lo general, son engendrados entre un humano y un dios y muchas veces en situaciones misteriosas. En este sentido, imprecisa es la fecha y lugar de nacimiento: según el diario Clarín “Se cree que nació en noviembre de 1778 en São Borja (actualmente Brasil) o en Santo Tomé (Corrientes)”; la página del gobierno coincide en que “Nació en Santo Tomé o San Borja probablemente el 30 de

---

<sup>9</sup> Felipe Pigna, en relación con esto, señala que “Su infancia transcurrió en Santo Tomé donde pudo educarse, desarrollar un muy buen nivel de lectura y escritura y aprender a ejecutar diversos instrumentos musicales.”

noviembre de 1778”. Por su lado, Pigna coincide con esta imprecisión pero le agrega un dato significativo

“algunos dicen que nació en San Borja (ubicada en el actual Estado brasileño de Rio Grande do Sul) y otros en Santo Tomé, actual Corrientes en una fecha que, presumiblemente, sería el 30 de noviembre de 1778, unos meses después que su vecino José de San Martín”

La cercanía con San Martín funciona como la paternidad de Artigas, legitimando su lugar en la historia.

También es incierta la fecha de su muerte y las circunstancias de su muerte. El artículo de Clarín explica que

“Se cree que murió en 1821 en una mazmorra, aunque otros historiadores mencionan que fue liberado y murió en Uruguay. También se menciona que pudo volver a Misiones y morir allí. Lo real es que no hay certezas sobre el destino de sus restos.”

La página del gobierno en cambio presenta otra versión también ambigua,

“El 3 de julio de 1821 Andrés Guaçurarí arribó a Montevideo y a partir de esa fecha se pierden sus rastros. No se sabe si murió en Montevideo, si volvió a Misiones, si murió en el viaje, si fue envenenado en la prisión.”

Mientras que Pigna afirma al referirse a su muerte que “poco se sabe sobre su destino”.

Todos coinciden en que se ignora donde yacen sus restos.

Además del misterio, todo héroe es tal si realiza grandes proezas que permitan restaurar el orden en el cosmos<sup>10</sup>. Bajo esta perspectiva es que cada texto presenta su labor militar. Clarín señala que “ganó numerosas batallas enfrentando a fuerzas que lo superaban en número y también en calidad de armamento.” La página de la Gobernación hace un pormenorizado relato de sus hazañas y Felipe Pigna cuenta que

“Lo hace al mando de su ejército indio de 500 combatientes armados como pueden, con lo que tienen que no es mucho y que compensan con coraje y su conocimiento del terreno palmo a palmo. (...) Cuando todo parecía perdido, Andresito y sus heroicos paisanos se lanzaron a la contraofensiva y para mediados de año Andresito había logrado recuperar buena parte del territorio provincial y el milagro de recomponer en parte un ejército de 1.000 hombres que concentró en Apóstoles, San Carlos y San José.”

De esta manera y por medio de estos recursos, se va entramando una representación mítica del prócer. Luego de la legitimidad que le otorga la paternidad de Artigas, esta representación mítica de Guaçurari obtura todo tipo de cuestionamiento.

A partir de esta concepción de la cultura como memoria colectiva, Lotman señala tres propiedades: que la cultura es un fenómeno social, que su alcance depende de los límites que establezca el investigador y que, por ser memoria, se relaciona con la experiencia histórica pasada como bien se puede apreciar en los ejemplos citados. Por otra parte, en este trabajo, lo social está comprendido en que se trabajará con el discurso social; los límites como constructo teórico pasan por la diferenciación entre culturas indígena y no

---

<sup>10</sup> Eliade, Mircea. Mito y realidad. Barcelona. Labor.1991

indígena para focalizar en ésta última y analizar cómo su discurso representa a la otra cultura en función de diversos factores, entre ellos, el componente histórico.

Al concebir la cultura como memoria colectiva, Lotman plantea el problema del sistema de reglas semióticas por las que la experiencia humana se vuelve cultura. Este sistema de reglas traduce esas experiencias en textos. Para ello, cada acontecimiento debe ser considerado como existente, o sea identificado con un determinado elemento de la lengua del mecanismo memorizante, debe ser valorado para que quede registrado como un texto de la memoria, un elemento de la cultura.

“La introducción de un hecho en la memoria colectiva pone en evidencia de este modo todas las connotaciones de la traducción de una lengua a otra que, en nuestro caso, es la lengua de la cultura”  
(Lotman y Uspenskij, 1979: 72).

Podemos apreciar cómo la valoración que la cultura no indígena tiene sobre los guaraníes y los jesuitas opera en el ejemplo analizado más arriba. Mientras que los jesuitas representan la civilización, la generosidad y el orden, los mbya guaraní son considerados como salvajes, incivilizados y anárquicos.

Si, por otra parte, pensamos en los actos escolares sobre el 12 de octubre, observaremos que en tanto los rasgos que representan la idea de lo indígena son la desnudez de torso y piernas, los pies descalzos y los gritos desarticulados, lo que representan lo español o lo europeo es el cuerpo cubierto, la espada, la cruz y el discurso fundante. Si bien es cierto, que junto a estas concepciones existen otras con miradas más equitativas, que pretenden poner en discusión las representaciones con que se refieren a los

indígenas o plantean una lectura crítica sobre la conquista. La selección de glosas y los discursos a cargo de los docentes dan cuenta de estas otras miradas que muchas veces conviven y polemizan con la reproducción de los estereotipos.

Un problema que acarrea esta concepción de cultura como memoria colectiva es la longevidad tanto de sus textos como de sus códigos que en muchos casos suelen no coincidir. La longevidad de los textos se vincula con la jerarquía de valores mientras que la de los códigos depende de “la capacidad de cambiar pero conservando la memoria de los estados precedentes y por lo tanto, la autoconciencia de la unidad” (ibídem: 73). En esta concepción de cultura como memoria colectiva y longeva, Lotman diferencia tres formas de producción de contenido:

- A) Incremento del volumen de los conocimientos
- B) Reordenamiento constante del sistema que provoca un cambio sobre qué es digno de ser memorizado y de su valoración jerárquica.
- C) El olvido que implica una selección entre los diversos hechos para ser o no convertidos en texto. “todo texto contribuye no sólo a la memorización sino también al olvido. (...) Un texto no es la realidad, sino el material para reconstruirla” (ibídem:74)

El olvido también funciona como forma de exclusión de ciertos textos cuando acontece un cambio cultural o artístico. Todo texto que cimienta una época precedente es habitualmente cuestionado en cuanto a su autoridad y es considerado no-texto: se le atribuye otro valor jerárquico o bien es destruido. Ahora bien, el autor afirma que, aunque la memoria se opone al olvido sin embargo, lo transforma en un mecanismo propio ya que

limita su contenido y habilita la sustitución de un texto por otro. Esta función del olvido como mecanismo de la memoria es diferente a la función como instrumento de destrucción que muchas veces obtura o anula la existencia de determinados textos en función de intereses vinculados con el ejercicio del poder.

“Cada cultura define su paradigma de qué se debe recordar (esto es, conservar) y qué se ha de olvidar. Esto último es borrado de la memoria de la colectividad y «es como si dejara de existir». Pero cambia el tiempo, el sistema de códigos culturales, y cambia el paradigma de memoria-olvido. Lo que se declaraba verdaderamente existente puede resultar «como si inexistente» y que ha de ser olvidado, y lo que no existió puede volverse existente y significativo.”

(Lotman, 1996:110)

En la concepción del descubrimiento y conquista como un *encuentro entre culturas*, la memoria cultural hace operar el olvido sobre todo tipo de conflicto o situaciones de muerte y destrucción. Esta expresión funciona como un neutralizador que solapa estos hechos y que, indirectamente, los justifica. Esta noción entra en tensión con aquellas que denuncian, cuestionan o condenan estos hechos violentos que estuvieron olvidados por mucho tiempo.

En estas expresiones, en estas maneras de representar a la cultura mbya guaraní se hace tangible lo que señala Lotman al afirmar que

“La memoria cultural como mecanismo creador no sólo es pancrónica, sino que se opone al tiempo. Conserva lo pretérito como algo que está. Desde el punto de vista de la memoria como mecanismo

que trabaja con todo su grueso, el pretérito no ha pasado.” (Lotman, 1996:110)

El mbya guaraní de hoy sigue siendo incivilizado, ignorante, y a quien se debe disciplinar.

## **Metiendo las manos en la masa**

Esta concepción de cultura que plantea Lotman nos brinda un punto de partida, una perspectiva para entender este concepto. Pero cuando vamos a la empiria y, específicamente, cuando pretendemos abordar el análisis de ese sistema de signos por medio del cual interviene una cultura para significar, necesitamos de un instrumento teórico que nos permita comprender y estudiar este universo de sentidos. Es el mismo Lotman quien propone una categoría teórica apropiada para este fin: la semiósfera.

Estos sistemas de signos no existen en forma aislada y señala Lotman que

“Sólo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización.” (Lotman, 1996:11)

Este concepto nos permite dar cuenta de la heterogeneidad y complejidad de estos universos de sentido, entendiendo que en la realidad existe una pluralidad de grupos sociales, culturales y lingüísticos. De tal manera entendemos que

“Se puede considerar el universo semiótico como un conjunto de distintos textos y de lenguajes cerrados unos con respecto a los otros. Entonces todo el edificio tendrá el aspecto de

estar constituido de distintos ladrillitos. Sin embargo, parece más fructífero el acercamiento contrario: todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta primario no uno u otro ladrillito, sino el «gran sistema», denominado semiósfera. La semiósfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis” (Lotman, 1996:12).

La cultura vista así se nos presenta desde la perspectiva semiótica como un organismo o sistema altamente complejo, diverso y dinámico. Podemos, entonces, reconocer en nuestro trabajo a estos dos grupos culturales como sendas semiósferas: la de los mbya y la de los no indígenas. Cada una con sus propios textos, sus valores, su memoria colectiva y su forma de concebir el mundo. Esta división no pretende ser una categorización absoluta ni uniforme sino que se establece como recurso metodológico que permite agilizar en forma práctica ambos colectivos pero con la certeza que la realidad social y cultural de ambas configuraciones es mucho más compleja, irregular y dinámica y, por ello, excede este agrupamiento binario.

Toda semiósfera presenta dos rasgos distintivos: su carácter delimitado y su irregularidad semiótica. La homogeneidad y la individualidad semióticas implican ese carácter delimitado que se marca por medio de una frontera semiótica: el deslinde entre la semiósfera y el espacio extra semiótico. Esta frontera no es necesariamente física si bien puede estar simbolizada de esta manera. Cumple dos funciones: la de traducción y filtro, mecanismo bilingüe que convierte los textos externos en aceptables porque

“El «carácter cerrado» de la semiósfera se manifiesta en que ésta no puede estar en contacto con los textos alosemióticos o con los no-textos. Para que éstos adquieran realidad para ella, le es indispensable traducirlos a uno de los lenguajes de su espacio interno o semiotizar los hechos no semióticos.” (Lotman, 1996:12)

Limitar el ingreso de lo externo, filtrarlo y adaptarlo o para decirlo en otras palabras, semiotizar lo ajeno y convertirlo en información son las funciones de la frontera. Si observamos qué sucede, en estos planteos preliminares, con la cultura indígena y la no indígena podemos reconocer este mecanismo en hechos cotidianos. Por ejemplo, la actitud contemplativa propia de los mbya que responde a su propia cosmovisión, se traduce como un “son vagos, no les gusta trabajar”. Una conducta que responde a una forma de ser y estar en el mundo como diría Mircea Eliade pero que se interpreta como negación al trabajo, muy valorado en nuestra cultura. Esta conducta contemplativa entra en polémica con el bíblico “ganarás el pan con el sudor de tu frente”. Todo un deber ser que ensalza el sacrificio y el esfuerzo tan alejados de la actitud de disfrute del contemplar mbya. Por lo tanto, podemos decir que las traducciones que realizan las fronteras entre ambas culturas no son inocentes. Están atravesadas tanto por textos y valores arraigados en la tradición como también por ideologías. Según qué constelación ideológica es la que opera, se producirá una imagen idealizada o censurable del mbya. Si tomamos uno de los afiches<sup>11</sup> de Endepea que figuran en el corpus de textos veremos que se presenta a los pueblos indígenas como ecologistas por naturaleza, una conducta que a nuestra cultura todavía hoy le cuesta aprender y asumir, pero que en ellos aparece como algo que les es propio. Lo que

---

<sup>11</sup> Nos referimos al afiche de ENDEPEA del año 2005 que se encuentra en el anexo de este trabajo

podría ser considerado como un atraso desde un punto de vista del progreso técnico o científico aquí se lo presenta como una virtud en función de la ecología. Sin embargo, esto provoca que si alguien ve a un indígena cortar un árbol o manipular una motosierra provoque una reacción de reproche como un acto inconcebible en un “verdadero indígena”. Otro ejemplo, en este caso negativo fue la forma en que se tradujo la concepción de enfermedad en el caso Julián. Si bien más adelante haremos un análisis mucho más profundo, en principio podemos señalar cómo se contraponen la medicina de una y otra cultura. La ciencia versus la superstición. Los médicos y, en sus antípodas, los *curanderos*.

“Puesto que la frontera es una parte indispensable de la semiósfera, esta última necesita de un entorno exterior «no organizado» y se lo construye en caso de ausencia de éste. La cultura crea no sólo su propia organización interna, sino también su propio tipo de desorganización externa.” (Lotman, 1996:15)

De esta manera, la cultura no indígena gana en espesor, reafirma sus valores tradicionales, consolida sus instituciones y ratifica su manera de concebir el mundo.

“De lo dicho en el primer punto se ve que el espacio «no-semiótico», de hecho, puede resultar el espacio de otra semiótica. Lo que desde el punto de vista interno de una cultura dada tiene el aspecto de un mundo no-semiótico externo, desde la posición de un observador externo puede presentarse como periferia semiótica de la misma. Así

pues, de la posición del observador depende por donde pasa la frontera de una cultura dada.” (Lotman, 1996:16)

Nosotros entendemos que el posicionamiento de la semiósfera mbya es relativa y dinámica con respecto a la cultura no indígena, por momentos la podemos ubicar en la periferia y en otros fuera de nuestra semiósfera como una no cultura. Esta versatilidad responde al funcionamiento de los mecanismos de memoria/olvido y a los diferentes dialectos de la memoria mencionados más arriba. La frontera entre ambas puede unir (el mbya como ecologista nato) pero también separar cuando le adjudicamos valores negativos (la superstición) pero de una forma o de otra cimienta la toma de conciencia de la semiósfera como unidad.

Por otra parte, Lotman plantea la irregularidad interna de cada semiósfera como una ley de su organización. En principio, identifica lo que él llama estructuras nucleares que tienen una organización específica, y las diferencia de un espacio interno más amorfo que tiende hacia la periferia y con el que esas estructuras nucleares conviven e interactúan. Esta categorización de lo central y lo periférico constituyen formaciones relativas que están en pugna, una por mantener su centralidad y la otra para ocuparla.

Esta irregularidad, siguiendo a Lotman, se manifiesta por la jerarquía de los diferentes grupos culturales y responden a diversas constelaciones ideológicas. Asimismo, estas estructuras tampoco son homogéneas en su interior y presentan diferentes mezclas de niveles con mayor o menor aceptación o resistencia al cambio, por ejemplo.

Si bien cada semiósfera se piensa a sí misma como una unidad, esta no homogeneidad es uno de sus rasgos propios. Esta particularidad, junto a la existencia de fronteras y de textos aislados que circulan por la periferia provoca la producción de información nueva.

Las estructuras centrales conciben a su semiósfera como unidad. Éstas producen textos (gramáticas o autodescripciones meta estructurales) por medio de los que se representan o describen no sólo a sí mismas sino que incluyen a la periferia en esa representación. Esta unidad ideal, como Lotman la califica, se superpone a la irregularidad real generando procesos dinámicos dentro de la semiósfera. Si volvemos a la concepción del descubrimiento podemos distinguir que, entramado con la representación oficial que valora la conquista como una gesta de civilización y evangelización, se encuentran, por ejemplo, los diversos movimientos indigenistas. Ambas concepciones no son uniformes, presentan mayor o menor flexibilidad y niveles de autocritica y, por lo tanto, es posible distinguir al interior de cada una de ellas estructuras centrales y periféricas. Tanto entre las dos estructuras de nivel macro como entre las estructuras internas se producen relaciones de tensión, diálogo, polémica que van creando nuevos textos.

Los sistemas dominantes que son más rígidos y conservadores están ubicados en el centro. La creación de esas gramáticas incrementa su rigidez. Esta falta de flexibilidad responde a la necesidad de mantener su centralidad. En cambio, en la periferia las estructuras presentan mayor flexibilidad y propician el desarrollo de procesos dinámicos. Sin embargo, estos posicionamientos no son absolutos. Fácilmente podemos percibir diversos centros dentro de la periferia así como periferias dentro de cada centro. Estos posicionamientos asociados al ejercicio del poder son variables y dinámicos y van constituyendo un entramado diverso y fluctuante.

Aquellas parcelas de la semiósfera que no han sido objeto de estas descripciones o que lo han sido pero con una gramática inapropiada tienden a desarrollarse con mayor rapidez y favorece su traslado al centro de la semiósfera y el consiguiente traslado de la anterior centralidad a la periferia. Esta diferencia en los grados de flexibilidad, la tensión

que se establece entre los distintos sectores por mantener u obtener la centralidad, la diferencia de velocidad de sus procesos respectivos, favorece la creación de fronteras internas que atraviesan las distintas estructuras y sectores de esas estructuras de tal manera que

“La transmisión de información a través de esas fronteras, el juego entre diferentes estructuras y subestructuras, las ininterrumpidas «irrupciones» semióticas orientadas de tal o cual estructura en un «territorio» «ajeno», determinan generaciones de sentido, el surgimiento de nueva información. (...)El isomorfismo vertical, existente entre estructuras dispuestas en diferentes niveles jerárquicos, genera un aumento cuantitativo de los mensajes. Del mismo modo que el objeto reflejado en el espejo genera cientos de reflejos en sus pedazos, el mensaje introducido en la estructura semiótica total se multiplica en niveles más bajos. El sistema es capaz de convertir el texto en una avalancha de textos (...)” (Lotman, 1996:17/18)

## **Configuraciones identitarias**

Esta irregularidad interna de la semiósfera nos permite relacionarla con el concepto de configuración cultural propuesto por Grimson. El autor parte de diferenciar configuración nacional de configuración cultural. Ambas configuraciones se relacionan de diferentes maneras. Mientras la primera hace referencia al concepto de estado como una forma de legitimar desigualdades, la configuración cultural se concibe como atravesada por el poder, lugares y tiempos diversos, por desigualdades e historicidad. Si bien los conceptos de las diferentes teorías no son equivalentes ni se puede establecer entre ellos una relación

de igualdad, las categorías de semiósfera y configuración cultural presentan muchos puntos en común: ambas se conciben como delimitadas, con un gran dinamismo y heterogeneidad internos, con tensiones e interacciones externas e internas. Decidimos la inclusión del concepto de configuración cultural ya que el autor desde otra disciplina aporta otros elementos teóricos que nos permitirán profundizar nuestro análisis.

“El concepto de "configuración cultural" enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social. Una configuración cultural se caracteriza por cuatro elementos constitutivos. En primer lugar, las configuraciones son campos de posibilidad: en cualquier espacio social hay representaciones, prácticas e instituciones posibles (aunque no sean mayoritarias); hay representaciones, prácticas e instituciones imposibles, y hay representaciones, prácticas e instituciones que llegan a ser hegemónicas.” (Grimson, 2001:172)

Esta caracterización de configuración cultural como campos de posibilidades nos permite establecer vínculos con las categorías de centro y periferia de Lotman vistos desde otra perspectiva. Esta noción de campos de posibilidad se concibe por un lado como los posibles significados que pueden tener determinadas prácticas. Por otro, como un espacio simbólico donde cada grupo se identifica públicamente de una manera específica y propia tanto en sus reclamos como en el despliegue de cada conflicto social. Cada configuración tiene un régimen de significación específico.

En la cita anterior el autor menciona cuatro elementos constitutivos de una configuración. Estos son: la lógica de interrelación, la trama simbólica, los principios de división del mundo y la cultura como aquello socialmente compartido.

Cada grupo tiene regímenes de significación específicos. Así como Lotman sostiene que dentro de cada semiósfera existe una unidad ideal por encima de su irregularidad interna, de manera similar Grimson afirma que toda configuración necesita de una homogeneidad que le permita constituirse como una totalidad conformada por diferentes partes que se interrelacionan o no lo hacen. Esta lógica es particular de cada configuración. La clave está en comprender la forma en que las partes interactúan, aún si se ignoran, incluso si parecen iguales ya que siempre presentan diferencias.<sup>12</sup> Si tomamos el término “indio”, en nuestro país es un término que ha caído en desuso por considerársele políticamente incorrecto. En cambio, en Brasil su uso generalizado no se cuestiona como discriminatorio o portador de falsedad histórica. Entre nosotros, referirse a alguien diciendo “qué indio”, implica decir que su conducta es inaceptable o reprochable. Tiene una función de censura o rechazo, muchas veces atenuada por un tono de burla o broma. Sin embargo, el autor sostiene que “la heteroglosia no niega la existencia del campo discursivo de géneros. Una configuración no es utópica sino heterotópica” (Grimson; 2011:174) Toda configuración tiene una lógica de articulación de la heterogeneidad que permite otorgar un sentido particular a las partes. Estos sentidos, que son inestables, son disputados tanto por su relevancia como porque estructuran la vida social en múltiples aspectos. Siguiendo con el ejemplo anterior, en lugar de hablar de indios podemos usar el término “pueblos originarios” que conlleva el sentido de reparación histórica. Los pueblos

---

<sup>12</sup> Relacionar con los dialectos culturales de los que habla Lotman

originarios son sujeto de derecho. Los indios son salvajes. Hablar de “pueblos ancestrales”, en cambio, implica señalar una sabiduría secreta, no accesible a los “blancos”. Sea cual fuere la forma de interpelación, la expresión elegida determinará una jerarquía o un rango a partir del sentido asignado.

Toda configuración cultural implica una trama simbólica común que permite que los grupos en disputa puedan entenderse y enfrentarse ya que “hay categorías de identificación que se oponen pero que forman parte de la misma trama” (ibídem: 176). En otras palabras, para que haya una configuración debe haber un mínimo de comprensión. Si tenemos en cuenta las diversas posiciones con respecto al descubrimiento, veremos que más allá de las diferencias ideológicas, hay una trama común compuesta por el conocimiento de hechos históricos, del significado de determinados términos propios de cada uno (descubrimiento, genocidio, encuentro) a los que se los valora de manera distinta.

Más allá de las diferencias, los principios de división del mundo implican “necesariamente, la sedimentación de ciertos principios de división compartidos, una lógica sedimentada de la heterogeneidad que habilita o inhabilita posiciones de sujetos y lugares de enunciación” (ibídem: 176). Sociedad blanca/aldea, indígena/no indígena, pueblo/selva, casa/choza, por ejemplo.

La cultura, entonces, se presenta como aquello socialmente compartida. Grimson entiende como compartido lo mayoritario, prácticas o creencias relevantes o aquellos elementos presentes en distintos escenarios con distintos grados de predominio. Es necesario que haya elementos compartidos para que exista una configuración. .

Otro de los elementos de toda configuración señalado por el autor es el campo de interlocución. Esta categoría alude al hecho de que todo conflicto se desarrolla en una lengua común, que más allá de las diferencias, permite la comprensión mutua construyendo jerarquías, distinciones y estigmas sociales asociados a los matices de una lengua. El espacio social es heterogéneo y las fronteras son relativas y versátiles por lo tanto, antes que establecer la existencia de una configuración, es preferible y más significativo detectar los límites culturales<sup>13</sup> en donde cambian los sistemas de significación. Si estos límites son relevantes, se puede pensar que se está en presencia de una configuración. Así se puede apreciar que mientras en ciertos grupos se habla de descubrimiento, evangelización y civilización en otros, los términos son genocidio, destrucción, esclavitud para referirse a los mismos hechos históricos.

Un campo de interlocución es un marco dentro del cual son posibles ciertos modos de identificación y otros quedan excluidos. Entre esos modos posibles está una distribución desigual del poder.

“Cada estado nacional constituye un campo de interlocución donde los actores y los grupos se posicionan como parte del diálogo y el conflicto respecto de otros actores y grupos. Es decir que un campo de interlocución implica una economía política de producción de identificaciones” (Grimson; 2011:178)

En este sentido, un proyecto hegemónico es exitoso no por anular a la oposición sino por lograr que se posicionen en un rol asignado y que desde allí ejerzan la resistencia. Sin embargo, estos roles pueden ser rechazados y proponer e imponer otros roles. Por ello,

---

<sup>13</sup> Similar a la categoría de frontera que propone Lotman

sostiene donde hay un poder articulado, un gentilicio o una jurisdicción hay una experiencia social compartida que se interpreta de manera diferente por los distintos actores. Esta diferencia es relevante porque implica la presencia de debates, críticas y rechazos. Así vemos como frente a la *cuestión indígena* hay quienes se asumen o son interpelados como indigenistas, revisionistas o como pertenecientes a una postura religiosa según cómo conciben las relaciones entre ambas culturas.<sup>14</sup>

Si bien el concepto de cultura tradicionalmente nos remitía a la idea ilusoria de homogeneidad, lenguaje único y armonía; la heterogeneidad es para Grinson una propiedad esencial de lo cultural, y es este rasgo el que permite percibir la existencia de configuraciones culturales. Aclara además, que lo multicultural no es equiparable a lo multiétnico ya que quedarían excluidas otras heterogeneidades. También que una mayor uniformidad no implica un mayor grado de identidad. Hablar de configuración cultural implica que “cada grupo significa, valora o jerarquiza sus propias diferencias de maneras distintas” (Grimson; 2011: 183) En este sentido, es interesante considerar las diferencias con respecto a la noción de tiempo. Mientras que para las configuraciones no indígenas el tiempo marca nuestra vida: relojes, celulares, agendas, almanaques son elementos imprescindibles para nuestra vida diaria porque permite ordenarnos, organizarnos especialmente en el ámbito laboral; para las configuraciones indígenas el tiempo se mide y se vive en otros términos. Esta actitud se interpreta como manifestación de irresponsabilidad, haraganería o ignorancia en algunas configuraciones mientras que para

---

<sup>14</sup> En este trabajo consideramos lo indígena mbya guaraní y lo no indígena como dos culturas diferentes o, para ser más precisas, como dos semiósferas. Así como dentro de la semiósfera no indígena, las distintas posturas ideológicas constituirán sendas configuraciones. Sin embargo, estas categorizaciones no son absolutas ya que si hablamos de cultura argentina en un plano macro, entonces lo indígena y lo no indígena serían dos grandes configuraciones. El trabajo analítico con cada texto nos irá marcando la perspectiva adecuada.

otras constituye un rasgo de sabiduría o perfección. Tanto en unos como en otros subyace la idea de que no medir ni estar pendientes del tiempo equivale a vivir en vacaciones perpetuas. Cada configuración lo valora de manera diferente.

Se plantea para el autor la necesidad de delimitar el concepto de identificación que vincula a las categorías de grupos sociales, al sentido de pertenencia a un determinado colectivo y a intereses comunes. “Estas categorías surgen y sedimentan en relación con los procesos de significación y percepción vinculados a las alterizaciones” (Grimson; 2011: 184). En cada contexto particular, cada sociedad cuenta con lo que el autor llama una caja de herramientas identitarias que consiste en clasificaciones disponibles que permiten identificar a sus propios miembros y a los ajenos. Esta caja de herramientas identitarias está conformada por categorías disponibles, compartidas socialmente cuyo sentido es disputado y forma parte del conflicto social y nos dan un panorama de como una sociedad se piensa a sí misma. Estas categorías identitarias se usan para describir a la sociedad, aludir a la relación del hablante con su sentido de pertenencia y aludir a sus interlocutores ya sea para rechazarlos, aceptarlos o reconocerlos. El modo en que cada actor social alude a sus alteridades constituye una interpelación. De esta manera, usando la caja de herramientas identitarias, se identifica, se interpela y se es interpelado. Estas categorías al circular, disputan sentidos, jerarquías y poderes porque son categorías compartidas. Así, por ejemplo, la categoría indigenista constituye un posicionamiento ideológico para aquellos que se asumen como tales mientras que en boca de sus oponentes el mismo término tiene una carga despectiva. Todo aquello que como sociedad o grupo social nos molesta, conflictúa o incomoda nos plantea el problema de la interpelación: cómo nombrar a ese otro grupo y no correr el riesgo de ser acusado de discriminador, intolerante o reaccionario. Para

aquellos que no pertenecen a los grupos indigenistas, más aún para quienes valoran el descubrimiento y conquista, es todo un problema. Pueden optar por el demagógico *hermanos guaraníes*, por opciones más neutras como indígena, aborigen, paisano o nativo si bien cada una de ellas tiene sus cuestionamientos.<sup>15</sup>

Toda configuración está constituida por cinco aspectos señala Grimsom: la heterogeneidad que produce complejidad, el poder, la historicidad, la desigualdad y la conflictividad. Estos rasgos propios de una configuración implican la existencia de fronteras que marcan o delimitan cambios de sentido. Separa tanto los significados como los regímenes de articulación de los significados que existen en función de la heterogeneidad que está eventualmente organizada<sup>16</sup>. En todo espacio cultural hay heterogeneidad y “una lógica instituida de interrelación entre las partes, que a su vez implica una noción acerca de qué es una *parte* y qué no puede ser enunciada como *parte*” (Grimsom; 2011: 189)

Estas heterogeneidades no son identidades ni etnicidades para el autor. Señala que sus características no son azarosas a pesar de que pueden existir dentro de una configuración rasgos culturales. Todo aquel que no comparta un rasgo frecuente dentro de una configuración lo significa de un modo diferente de cómo lo haría otra persona fuera de esa configuración. Por otra parte, una configuración cultural no está constituida por una sumatoria de rasgos distintos, sino que “son combinatorias diferentes, articulaciones específicas, estructuras (históricas/contingentes) de elementos que adquieren significado en la trama relacional” Grimsom; 2011: 191)

---

<sup>15</sup>Se cuestiona el término indígena porque se lo asocia con indigente, aborigen porque se le atribuye una etimología apócrifa ( ab/sin origen) y tanto paisano como nativo porque no son específicos

<sup>16</sup> Según Grimsom esto es lo que le da sentido a la noción de marco cultural

Otro de los rasgos señalados es la existencia, en toda configuración, de conflictos sociales que tienden a desarrollarse en esa lengua compartida y que se manifiestan a través de categorías identitarias. Hablar de lengua compartida implica plantearse cómo concebimos la comunicación dentro y fuera de cada configuración. Grimson señala que no debemos pensarla ni como un acto mecánico o un simple contacto ni como una comprensión plena, de existencia prácticamente imposible. En cambio, sí concebirla como una intersección entre configuraciones superpuestas y diferentes. Esto implica que es más que un simple contacto pero que no llega a la comprensión total. En el caso Julián, si bien la prensa se encargó de explicar los argumentos de los padres y el chaman por negarse a que operen al niño, al desconocer o no comprender su concepción de salud en términos espirituales, la polémica se redujo al dilema ciencia/superstición <sup>17</sup>

Finalmente, siguiendo a Grimson, podemos decir que la relación entre configuración cultural e identidad es sumamente compleja. Mientras que la primera contiene múltiples elementos de distinto tipo que establecen relaciones de diferencia, oposición, complementariedad o jerarquía. La identidad es una categoría asociada al sentimiento de pertenencia o agrupamiento de intereses. Constituye el elemento clave de toda configuración. En esta relación, el autor identifica cuatro problemas que deben ser evitados. El primero el uso trivial de estos términos. En segundo lugar, pensar estas categorías de manera excluyente. El uso común de cultura tiene que ver con esa exclusividad así como la creación de posicionamientos mixtos provoca un efecto de estabilidad de las diferencias que están lejos de poseer. Pensar en función de

---

<sup>17</sup> Remitirse al corpus en el anexo

configuraciones culturales y no de identidades no es excluyente que una misma persona participe en distintas distintos espacios simbólicos.

“El concepto de configuración justamente permite comprender la heterogeneidad de cada espacio específico, con sus desigualdades y jerarquías propias, la multiposicionalidad de las personas en los mundos contemporáneos” (Grimsom; 2011:197).

Una tercera cuestión a tener en cuenta es que un cambio en una configuración no implica cambios identitarios porque las fronteras no siempre coinciden. Y por último, hablar de configuración no implica que allí haya una cultura. Aquí es interesante considerar el concepto de llave, que plantea Grimsom, como aquello que permite abrir la caja negra de una configuración. Esta llave puede ser un ritual, expresiones, objetos, prácticas que están naturalizados para sus integrantes y nos permiten leer un conjunto de relaciones sociales.

## 2. ACERCA DEL CONCEPTO DE LENGUA

### La orientación social

La pregunta inicial que todo lingüista se formula se refiere al concepto de lengua. Estratégicamente, Bajtin la responde interrogándose acerca del lugar o la función que ocupa la lengua en la sociedad. Para ello se remite a sus orígenes prehistóricos. Toma como punto de partida la teoría de Engels que plantea una relación entre el incremento del dominio sobre la Naturaleza y el progreso del trabajo en el ser humano prehistórico con la necesidad de comunicarse para organizar dicho trabajo. De allí, y tomando aportes de otras teorías, establece etapas en el desarrollo del lenguaje humano (el lenguaje manual y el lenguaje fónico)

Sintéticamente podemos decir que el trabajo, los ritos mágicos, la propiedad colectiva y, posteriormente, la propiedad privada, la necesidad de unirse en grupos y de comunicarse para organizar su trabajo estableciendo lenguajes comunes nos remiten a la dimensión social del lenguaje. En este sentido Bajtín afirma que el lenguaje es

“el producto de la actividad humana colectiva y refleja en todos sus elementos tanto la organización económica como la sociopolítica de la sociedad que lo ha generado” (Bajtín-Voloshinov, 1993: 225).

Por lo tanto, es insoslayable considerar la estrecha vinculación entre lenguaje y sociedad que se manifiesta ya desde sus orígenes porque su aparición implica el comienzo del mundo histórico-social. Al permitir coordinar las acciones conjuntas, resulta imprescindible la comprensión recíproca que sólo se garantiza con signos externos portadores de significados

estables y que, además, se constituyan simultáneamente como signos internos que permitan su comprensión y la posibilidad de su respuesta. Por lo tanto, afirma Bajtín que el lenguaje es la condición necesaria para la organización laboral de las personas.

Así mismo, desde sus orígenes, el lenguaje lleva el germen de la división de clases. Nos referimos al lenguaje mágico ritual custodiado por los chamanes y, por lo tanto, privilegio de una minoría, que propicia esta división. Posteriormente el lenguaje jurídico, que aparece con la propiedad privada y la formación del estado, conlleva un fuerte sello de sacralidad. La moral, la ciencia y la literatura no habrían nacido sin la palabra. Cada una de estas prácticas sociales y culturales organiza la sociedad, establece jerarquías y se manifiesta, de alguna manera, en el discurso.

El lenguaje humano es concebido por Bajtín como un fenómeno de dos caras: hablantes – oyentes relacionados a través del diálogo y la interacción continuos. El lenguaje, por lo tanto, posee una estructura sociológica primordial. El concepto de dialogismo, vinculado con la Translingüística<sup>18</sup> que el mismo Bajtín propone, y con una noción de lengua viva en contraposición a la lengua rígida y estática de la gramática formal, resulta así inevitable. Al plantearlo, el autor pone en primer plano el rol de la alteridad, que constituye al sujeto enunciativo en esa interacción con el otro. Esta relación es la que le permite conocer e interpretar el mundo, darse a conocer y conocer al otro. En este sentido, todo enunciado es producido por un sujeto que, desde su contexto cultural, hace suya la palabra ajena y la carga de nueva significación.

---

<sup>18</sup> Su objeto de estudio consiste en la fisonomía discursiva de las relaciones dialógicas que tienen lugar en la enunciación.

## Dialogismo y Polifonía

Todo enunciado remite a cadenas de enunciados ya dichos dentro de una determinada esfera de la actividad humana. Esta cadena dialógica es infinita<sup>19</sup>. Sus signos son dialógicos en función de los valores que se relacionan en el interior de los enunciados ya sea en forma polémica o cooperativa. Este aspecto amplía las relaciones dialógicas más allá del intercambio personal y lo sitúa, además, en el interior de los enunciados *dialogando* de diversas maneras con los enunciados precedentes y futuros. Le da espesor y permite otras lecturas del lenguaje concebido como una práctica social y cultural de la que el sujeto no puede escapar. Cada enunciación presenta un estrecho vínculo con la situación social y cultural que la provoca. Veamos el siguiente ejemplo. El caso Julián hacía referencia un niño mbya que presentaba una cardiopatía y que fue operado por orden judicial pese a la oposición de sus padres y de su opiguá o chaman. El caso estuvo rodeado de fuertes polémicas acerca de si era ético o no actuar de esta forma, por dónde pasaba el límite del respeto por otra cultura y sus creencias. Científicos, juristas, indigenistas, los medios de comunicación y la ciudadanía en general fueron los protagonistas de un debate que adquirió dimensiones nacionales. Uno de los periódicos titulaba, luego de la intervención quirúrgica:

“La "medicina blanca" le salvó la vida a un chico guaraní”

En primer lugar y teniendo en cuenta el contexto citado, podemos apreciar como aparece la voz del otro, del mbyá, en la expresión entre comillas. En este enunciado resuena toda una cadena de enunciados anteriores en los que esta medicina se percibe cómo la medicina del

---

<sup>19</sup> Concepción comparable con la de semiosis de Peirce.

extranjero, del otro, la que no les pertenece y por lo tanto, no reconocen. Una medicina que no cura. Esa concepción asumida en este título polemiza con lo que predica: esa misma medicina es la que le salvó la vida a un chico guaraní. Es decir, fue exitosa y esto aparece como un argumento contundente contra los indigenistas que avalaban la decisión de los padres. Y salva a un niño guaraní, es decir, a un niño que pertenece al grupo que la rechazó. La acción de salvar asigna roles sociales. Se adjudica a la medicina blanca el rol del héroe fuerte y sabio, y el de víctima débil e ignorante al niño guaraní como representante de su pueblo.

En este ejemplo podemos observar cómo toda enunciación posee una parte verbal, y otra extraverbal<sup>20</sup>, implícita pero indispensable para entenderla porque

“la situación y el auditorio provocan el pasaje del lenguaje interior a una expresión exterior, la cual es parte integrante de una situación de la vida que permanece inexpresada – pero sobre entendida- y se completa en ella por medio de una acción, de un acto o respuesta verbal de los otros participantes de la enunciación” (Bajtín-Voloshinov, 1993: 248)

En su parte verbal, toda enunciación es producida por un hablante –el periodista en este ejemplo- para ser comprendida, respondida y valorada por su interlocutor, sus lectores. Estos dos momentos, producción y comprensión, se desarrollan con forma de diálogo que es la “forma más natural del lenguaje” (ibídem: 249), incluso en enunciaciones muy extensas que, si bien presentan una forma monológica, son dialógicas por su construcción semántica y estilística. Según lo planteado más arriba, podemos apreciar en el titular cómo

---

<sup>20</sup> Acerca de lo extraverbal y su contexto hablaremos más adelante.

dialogan dos posturas, los que estaban a favor y en contra de la intervención de la medicina científica así como las dos concepciones de esta medicina: la que salva vidas y la ajena que se rechaza.

En relación con estas cuestiones se plantean dos categorías teóricas que resultan sumamente interesantes e innovadoras: la comprensión y la exotopía.

La comprensión se manifiesta como respuesta a un enunciado, Bajtín alerta acerca de no confundirla con la explicación en la que actúa una sola conciencia y un solo sujeto. La comprensión tiene siempre un carácter activo, dialógico y siempre constituye una respuesta. Consiste en un proceso que va desde la comprensión del significado a partir de elementos conocidos del lenguaje hasta la comprensión del sentido que involucra lo nuevo y lo ajeno. Estos dos momentos se producen en forma simultánea. En el breve análisis que hicimos del titular del diario, llevamos a cabo los dos procesos. Comprender el hecho en sí: el niño fue operado finalmente y está vivo. Pero también comprendemos la polémica que subyace en ese enunciado y reconocemos el posicionamiento del diario.

La comprensión siempre es simultánea con la valoración, cada sujeto cuando comprende lo hace con una visión de mundo propia para enfrentarse con otra diferente, esta lucha entre puntos de vista promueve el enriquecimiento mutuo. De esta manera el sujeto cuando comprende entra a formar parte del enunciado comprendido y del diálogo entre enunciados. Esta participación del sujeto indica que el que comprende se vuelve tercero en el diálogo intersubjetivo entre dos conciencias.

Es así como la categoría de comprensión se liga con las de exotopía o extraposición. El concepto de exotopía se basa en el hecho de que cada hablante tiene un sistema de

valores que sólo puede ser completado por otro desde afuera. De esta manera cada sujeto tiene un excedente de visión porque "... en cada momento dado, por más cerca que se ubique frente a mí el otro, que es contemplado por mí, siempre voy a ver y saber algo que él, desde su lugar y frente a mí, no puede ver ...” (Bajtín,1992: 28).

Si bien en un principio el autor aplica esta categoría al ámbito ético y estético, luego lo proyecta al ámbito metodológico como un ir hacia la palabra ajena para conocerla íntegramente en su peculiaridad discursiva para luego volverse hacia su propio lugar y desde afuera resignificarla en nuevos contextos. Este proceso intersubjetivo constituye lo que Bajtín llama comprensión dialógica en la que el hablante entonces, transforma lo ajeno en algo que se ubica en la frontera entre lo propio y lo ajeno y al hacer intervenir lo propio tiene lugar la valoración de esa palabra.

Es interesante cómo Bajtín no sólo se ocupa del lenguaje exterior, aquel que se manifiesta por la palabra hablada o escrita, sino que también plantea la dialogicidad del lenguaje interior. El sentido común nos diría que este lenguaje sí sería monológico debido a que se produce en soledad y en la intimidad del ser. Sin embargo, el autor nos demuestra cómo esta presunción se derrumba si consideramos que este lenguaje interior se estructura en forma de diálogo en el que intervienen, por lo menos, dos voces: una que es portadora de las valoraciones y opiniones de la clase a la que el hablante pertenece; otra que, por el contrario, representa los ideales y valores más tradicionales o conservadores de su propia clase o de otra. Cuando esta oposición se manifiesta, sin que medie la voluntad del hablante, da testimonio de la lucha constante entre dos clases en pugna por obtener el predominio de la vida social. Lo social no sólo envuelve sino que se entrama en el lenguaje humano en todas y cada una de sus manifestaciones.

## **El componente ideológico**

De esta manera, la conciencia, compuesta por signos, se constituye en un espacio de lucha. Voloshinov afirma que todo signo siempre es ideológico así como todo lo ideológico se representa por signos, por lo tanto sin signos no hay ideología. El signo ideológico refracta la realidad de alguna manera percibiéndola de un punto de vista particular y, por ello, está sujeto a criterios de evaluación.

“El dominio de la ideología coincide con el dominio de los signos. Son equivalentes entre sí. Dondequiera que está presente un signo también lo está la ideología. Todo lo ideológico posee valor semiótico” (Voloshinov, 1976: 21).

Esta concepción se opone a las del Idealismo y el Psicologismo que ubican la ideología sólo en la conciencia, teorías que son críticamente analizadas por Voloshinov.

El autor afirma que el verdadero lugar de la ideología está en la naturaleza social de los signos porque

“... surgen solamente en el proceso de interacción entre una conciencia individual y otra. Y la misma conciencia individual está llena de signos. La conciencia es conciencia sólo cuando se ha llenado de contenido ideológico (semiótico), por lo tanto, sólo en el proceso de interacción-social.” (ibídem: 22).

En este planteo, también sostiene que la palabra es un fenómeno ideológico por excelencia. La caracteriza como

“el medio más puro y sensible de la comunicación social (...) No sólo posee un poder indicador y representativo sino que se caracteriza por su neutralidad con referencia a cualquier función ideológica específica y, por lo tanto, puede desempeñar todo tipo de función ideológica. Es también “el medio primordial de la conciencia individual” (ibídem: 25)

## **Relaciones dialógicas**

Todo este despliegue teórico desarrollado se enmarca en un concepto que le da consistencia: las relaciones dialógicas. Bajtín parte de considerar la vida de las palabras y las palabras en la vida social cotidiana como postulado básico de su Translingüística. A partir del reconocimiento de las diferencias de estilo o de dialecto que presenta el lenguaje humano, estas relaciones le son inherentes pues “la lengua sólo existe en la comunicación dialógica que se da entre los hablantes. (...) La palabra es dialógica por naturaleza” (Bajtín, 1985: 255). Para que la palabra sea enunciado debe recoger y apropiarse de las relaciones dialógicas, de manera de representar las diversas posiciones entre los hablante. Sólo así pueden manifestarse estas relaciones dialógicas.

Entonces para que haya relaciones dialógicas los enunciados deben distribuirse entre sujetos diferentes. Todo enunciado tiene un autor al que percibimos como tal y una posición particular frente a la que se puede reaccionar dialógicamente. Sin embargo, Bajtín no se queda sólo en este plano sino que postula que las relaciones dialógicas son posibles no sólo entre enunciados sino con respecto a cualquier parte significativa del enunciado si es percibida como signo de una posición ajena de sentido completo. De esta manera, las

relaciones dialógicas pueden encontrarse en el interior de los enunciados si allí se encuentran dos voces. Así mismo son posibles entre estilos y dialectos sociales siempre que se perciban como ciertas posiciones de sentido.

Estas concepciones teóricas fundamentan no sólo el análisis que más arriba hicimos del titular del diario sino del análisis que se desarrollará sobre los diferentes textos de nuestro corpus.

Asimismo, Bajtin habla de la palabra bivocal que se dirige no sólo a su objeto sino también a otros enunciados ajenos que constituyen un segundo contexto. La parodia, el relato oral, las estilizaciones, el diálogo son sus expresiones más claras.

Todo enunciado tiene siempre un contenido pero para poder comprenderlo<sup>21</sup> no debe perder su carácter de interacción verbal. Muchas veces los enunciados resultan difíciles de interpretar de inmediato, esto sucede cuando se desconocen todas las condiciones en que fue pronunciado. En principio, los significados de las palabras se diferencian según el sentido general de toda enunciación. Este sentido, afirma Bajtín, depende tanto de la situación inmediata como de todas las causas y condiciones generales más remotas de aquel intercambio comunicativo verbal dado pues “cada enunciación se compone de cierto sentido de dos partes: una verbal y una extraverbal.” (Bajtín-Voloshinov, 1993: 259). Se entiende por situación el espacio- tiempo, el objeto o tema de la interacción y la actitud del hablante, es decir su valoración. Bajtín aclara que la situación no se refleja pasivamente en la enunciación sino que

---

<sup>21</sup> En un sentido bajtiniano, comprender su significado y responderlo.

“Ella representa su solución, se vuelve su conclusión valorativa y al mismo tiempo, la condición necesaria para su ulterior desarrollo ideológico. (...) Si los hablantes no estuvieren unidos por esta situación, si no tuvieran una comprensión común de lo que está ocurriendo y una clara actitud al respecto, sus palabras serían incomprensibles para cada uno de ellos (...) Sólo gracias al hecho de que para ellos existe algo *sobreentendido* puede realizarse su comunicación verbal, su interacción verbal.” (Ibid 261)

Si volvemos a nuestro ejemplo, necesitamos conocer su contexto para poder comprenderlo realmente y responderlo, para identificar y valorar el entramado de sentidos que dialogan y discuten en su interior.

El contenido de la enunciación, su forma verbal, la situación<sup>22</sup> y el auditorio<sup>23</sup> se vinculan en la entonación, la elección de las palabras y su disposición. La **entonación** produce el sentido general de cualquier enunciación. Pone en marcha la relación entre enunciación, situación y auditorio. La entonación es la expresión sonora de la valoración social.

“La situación y el auditorio, como ya dijimos, determinan sobre todo la orientación social de la enunciación, finalmente, el tema mismo de la conversación. La orientación social, a su vez, determinan la entonación de la voz y la gesticulación – que dependen parcialmente del tema de la conversación – en las cuales se encuentra su expresión interior la

---

<sup>22</sup> Bajtín entiende por situación la efectiva realización del intercambio comunicativo

<sup>23</sup> El auditorio de la enunciación consiste en la presencia de los participantes de la situación.

disímil relación del hablante y el oyente ante aquella situación y su distinta valoración del mismo” (ibíd. 268)

La existencia de distintos grupos sociales implica que haya signos multiacentuados, rasgo fundamental del signo ideológico que permite que cada hablante introduzca sus propios acentos y tonos a pesar de las presiones de los grupos dominantes que buscan producir signos monoacentuados. La entonación es el lugar central con respecto a la expresividad porque “expresa la actitud del hablante hacia los enunciados ajenos y no únicamente su actitud hacia el objeto de sus propio enunciado” (Bajtín, 1992: 282)

Voloshinov afirma que la entonación es el límite que separa al enunciado de su contexto histórico y social y al mismo tiempo constituye el lugar donde el enunciado teje sus relaciones que nunca son unilaterales con dicho contexto. De esta manera la entonación se constituye en mediadora entre el lenguaje y la realidad.

## **Los géneros discursivos**

Finalmente Bajtin plantea la categoría de géneros discursivos que permite ordenar y sistematizar la compleja semiosis de textos. Sostiene que cada esfera de la actividad humana produce enunciados medianamente estables que coinciden en tres elementos comunes: tema, composición y estilo. Estos enunciados conforman los distintos géneros discursivos que a su vez se ordenan en las categorías más generales de géneros discursivos primarios y secundarios. Los primeros se caracterizan por su espontaneidad e informalidad, tienen que ver con situaciones de cotidianidad y oralidad. La conversación, los relatos de la vida cotidiana son algunos de ellos. Por el contrario, los secundarios son mucho más complejos, elaborados y generalmente son escritos o implican alguna instancia previa de

escritura. Muchas veces absorben a los géneros primarios en su composición. El corpus de este trabajo se organiza de acuerdo con esta categoría de géneros discursivos que nos permite un trabajo interdiscursivo más sistemático y ordenado.

### **3. EL DISCURSO SOCIAL**

#### **Hegemonía y Heteronomía**

Una de las categorías centrales de este trabajo es la de Discurso Social al que definiremos como

“todo aquello que se dice y se escribe en un estado de sociedad, todo aquello que se imprime, todo lo que se habla y se representa hoy en los medios electrónicos. (...) los sistemas cognitivos, las distribuciones discursivas, los repertorios tópicos que en una sociedad dada organizan lo narrable y lo argumentable, aseguran una división del trabajo discursivo, según jerarquías de distinción y de funciones ideológicas para llenar y mantener.” (Angenot, 1998: 17)

En éste último sentido, entendemos que la suma de los discursos que circulan en una sociedad nos permite reconstruir lo que Angenot llama “los límites de lo pensable, de lo narrable, de lo escribible” (Angenot: 1998: 29). En este caso, hablar de la conquista de América como un genocidio era algo impensable en la primera mitad del siglo XX, estaba fuera de los límites de lo pensable o decible. Hoy esta postura no sólo es decible o pensable sino que forma parte de lo que muchos consideran un pensamiento progresista. Por otra parte, pensar en llevar a cabo una investigación que aborde esa suma de discursos excede los límites del presente trabajo, por lo cual trabajaremos con un corpus constituido por textos de distintos géneros discursivos que constituyen un recorte de la totalidad de la semiosis discursiva.

En relación con el concepto de discurso social se deducen otras dos categorías que entran en juego: hegemonía y heteronomía. Siguiendo a Angenot, diremos que hegemonía es precisamente ese mecanismo formado por reglas canónicas que provocan la homogenización de las retóricas y establece la división del trabajo discursivo indicando no sólo sobre qué se habla y cómo sino quién puede hacerlo. En este sentido, la hegemonía se constituye en un mecanismo de control y legitimación de lo dicho o lo escrito. Construye el mundo de una forma determinada –de allí su estrecha relación con lo ideológico-, valoriza lo enunciable, califica o descalifica los discursos e induce a actuar de determinada manera. Opera contra lo aleatorio o desviante, constituye una dominante interdiscursiva que funciona como un instrumento de control social. (Angenot, 1998: 21)

En el otro de los discursos del entonces gobernador Rovira, sostenía que

”Vamos a resguardar y proteger el patrimonio genético contenido en el conocimiento empírico de la botánica de nuestro pueblo originario, poniéndolo en valor a través de un programa específico de reconocimiento, producción e industrialización, con rigor científico, que ya tiene financiamiento asegurado. Todo esto ha sido hecho desde el profundo respeto por la cosmovisión guaraní.”

Podemos advertir en este párrafo cómo opera la hegemonía por debajo de un discurso aparentemente progresista y respetuoso. El gobierno asume una actitud paternalista porque van a “resguardar y proteger” ese patrimonio botánico. Podemos preguntarnos por el porqué de esta decisión si los mbya lo han protegido

por siglos. Y de quién o de qué lo van a proteger. En realidad, se plantea una apropiación de ese patrimonio escondido detrás de un ponerlo “en valor” para su industrialización de manera científica. Esa apropiación se fundamenta en la valoración de la cultura no indígena como superior y, en una actitud paternalista, asume el derecho de tomar, manejar y negociar con el patrimonio de una cultura valorada como incapaz y débil. El discurso del conquistador resuena en este discurso. La frase final actúa como una cortina de humo para disimular esta voz. La cohesión y el disimulo son formas en que opera la hegemonía.

La hegemonía según el autor está formada por diferentes componentes: el lenguaje legítimo, tópica y gnoseología, fetiches y tabúes, egocentrismo y etnocentrismo, temática y visión de mundo, dominante de pathos y sistema topológico

Angenot construye su categoría de hegemonía a partir del concepto gramsciano, por lo tanto, si bien daría la impresión de ser una máquina aceiteada y eficiente que vuelve homogéneos los discursos, toda hegemonía tiene sus fisuras y tanto el cambio como la resistencia operan desde los bordes. Bajo una superficie aparentemente uniforme pulsán los conflictos y las transgresiones que se vuelven contradiscurso. Aquello que no pertenece al decible social, lo nuevo o inaudito que muchas veces asume formas permitidas, que se presenta con cierta ambigüedad sin producir un cambio concreto y que por lo tanto, puede llegar a pasar desapercibido es lo que Angenot denomina heteronomía. Este contradiscurso presenta una lógica diferente a la hegemónica. Muchas veces lo heteronómico pasa desapercibido porque suele presentar un deslizamiento de sentido poco perceptible y mezcla lo inusitado con formas permitidas. No siempre la crisis que puede provocar garantiza una ruptura con lo cuestionado. En este sentido, la heteronomía es “un hecho

histórico e impuro que se produce en el enfrentamiento y bajo presiones que lo vuelven ambiguo y balbuceante.” (Angenot, 1998: 45). En esta relación de opuestos no podemos dejar de tener en cuenta de que, como para la hegemonía todo es aprovechable, es necesario diferenciar las rupturas reales de las aparentes. Éstas no hacen más que reproducir lo hegemónico y, por lo tanto,

“sólo una percepción global del sistema sociodiscursivo, de sus desequilibrios y de sus fallas, permitirá argumentar para identificar una verdadera o una falsa heterología” (Angenot, 1998: 33).

Esto se puede percibir claramente en el ejemplo que mencionamos arriba, una actitud de control y supremacía presentada como todo lo contrario ya que “Todo esto ha sido hecho desde el profundo respeto por la cosmovisión guaraní” Lo que se desdibuja es que comerciar algo que para ellos tiene relación directa con su espiritualidad<sup>24</sup> va en contra de su cosmovisión.

Es por ello que el autor sostiene que las únicas heterodoxias reconocidas son las aparentes. Esto responde a dos reglas que explican el fenómeno. La primera postula que muchas veces la novedad no puede ser interpretada según el corpus disponible y pasa desapercibida. La interlegibilidad asegura una entropía hermenéutica que lleva a leer los textos de un tiempo o memoria cultural con cierta estrechez monosémica que neutraliza el potencial de ciertos textos ocultando lo inesperado y reduciendo lo nuevo a lo previsible. En tanto, muchas veces se confunde con lo que Angenot llama “rupturas ostentarias que manifiestan su vanguardismo con demasiada singularidad aparente como para no resultar

---

<sup>24</sup> El encargado de preparar y administrar los remedios naturales es el opiguá o chaman. Esta actividad está fuertemente ritualizada y es parte sustancial de su espiritualidad.

sospechosas” (Angenot, 1998: 36). Lo nuevo se diferencia retroactivamente en la mayoría de los casos. De aquí se deduce la relación que se establece entre discurso social e historia.

La segunda regla sostiene que muchas veces se confunde la heterodoxia con una reactivación de lo arcaico o lo anacrónico con fines contestatarios que plantea una existencia ilusoria de contemporaneidad de discursos no contemporáneos.

## **La Interdiscursividad**

Como tercer elemento en juego, tendremos en cuenta la interdiscursividad. En relación con el concepto de intertextualidad formulado por Bajtín que plantea la interacción de los enunciados concebidos como eslabones de cadena dialógica, Angenot sostiene que

“el discurso social debe verse, entonces, como una yuxtaposición de campos discursivos con respecto a las lenguas marcadas y a las finalidades establecidas y reconocidas donde un tráfico, más o menos oculto, pone en evidencia los paradigmas mayores de una hegemonía dada.” (Angenot, 1998: 73).

La interdiscursividad va acompañada de una interlegibilidad que consiste en la ineludible marca que la lectura de todo discurso presenta con relación a otro discurso tutor al que, en mayor o menor medida, somos sometidos. Esta interlegibilidad opera doblemente a favor de la hegemonía por que muchas veces, además “conlleva el riesgo de reducir lo nuevo a lo previsible. La consecuencia que se desprende es que lo nuevo puede no ser percibido como tal.” (Dalmaso y Borig, 1999: 16).

En relación con lo postulado por Angenot, también consideraremos los planteos de Verón con respecto al discurso social. Define al discurso como todo fenómeno de manifestación de espacio temporal de sentido, cualquiera sea su soporte material. Para analizar el discurso social y sus procesos de producción de sentido es necesario partir del sentido producido, es decir, de discursos concretos que son como recortes dentro de la semiosis discursiva. Su hipótesis básica es que

“...el sistema productivo deja huellas en los productos; dicho de otro modo, se funda en la hipótesis de que el primero puede ser reconstruido (fragmentariamente) a partir de una manipulación de las últimas. Así cuando analizamos productos apuntamos, en realidad, a procesos.” (Verón, 1978: 145)

Éstos son procesos discursivos que deben relacionarse con las condiciones de producción, circulación y de consumo o reconocimiento que forman parte del sistema productivo. De esta manera, el sentido es el resultado de un trabajo social o de las prácticas sociales. A partir de esta premisa, Verón señala la vinculación de la producción de sentido y de las prácticas que lo sostienen con el orden de lo ideológico y del poder. Ubica lo ideológico en las condiciones y gramáticas de producción así como al poder en las condiciones y gramáticas de reconocimiento, es decir en los efectos discursivos.

“Nada es ajeno al sentido en el funcionamiento de una sociedad: el sentido está en todas partes. También lo ideológico y el poder están en todas partes. Dicho de otro modo: todo fenómeno

social puede ser “leído” en relación con lo ideológico y en relación con el poder.” (Verón, 1998: 148)

La sociedad, según el autor, se encuentra atravesada por estas dos dimensiones. Concibe lo ideológico como un

“sistema de relaciones entre un conjunto significativo determinado y sus condiciones sociales de producción (...) una ideología históricamente determinada (en el sentido en que se habla de fascismo, socialismo, stalinismo, etc.) no es más que una gramática de producción, o más bien, una familia de gramáticas...” (Verón, 1998: 154)

La ideología, por lo tanto, no se define en una lista de contenidos sino que es una dimensión que aparece en todo tipo de discurso marcado por sus condiciones de producción. Todo discurso social es siempre ideológico. El poder, en cambio, está referido a los efectos del discurso dentro de un determinado contexto en el que se entretejen diversas relaciones sociales. Estos efectos discursivos se manifiestan en otra producción de sentido a través de conductas, palabras, actitudes que precisan determinadas relaciones sociales.

Dentro de los efectos discursivos, Verón diferencia el efecto de cientificidad del ideológico. Si bien señala que ambos son ideológicos en cuanto a sus condiciones de producción, el primero se vincula con el conocimiento, está referido a su relación con la realidad que representa y es, en este sentido, un discurso relativo ya que no encierra una creencia y por lo tanto, puede ser modificado. El efecto ideológico, por otra parte, está referido al poder de los discursos, es propio de lo que el autor denomina discurso absoluto

ya que se apoya en una creencia. Todo discurso que pretenda tener poder debe poseerla. Tomando el concepto foucaultiano de poder como el nombre dado a una situación estratégica compleja en la sociedad, Verón sostiene que

“..., estas estrategias no existen fuera de los paquetes significantes que las sostienen; no existe fuera de la conexión de los innumerables discursos que atraviesan la sociedad con las relaciones sociales: no existen fuera del empalme de las producciones de sentido y los reconocimientos de sentido en una semiosis bien descrita por Peirce como infinita” (Verón, 1978: 159)

Las distintas operaciones discursivas tienen un carácter subyacente, pero es posible analizar cómo funcionan en la producción de sentido a partir de marcas que dejan sobre la superficie discursiva. Estas marcas constituyen huellas cuando se las vincula con las condiciones de producción y reconocimiento que se presentan fuertemente interrelacionadas.

En otro de los artículos periodísticos que conforman nuestro corpus se hace referencia a la entrega por parte de autoridades del gobierno de una silla de ruedas y su DNI a un anciano mbya de 107 años. En el artículo, Arnulfo Verón –titular de la Dirección de Asuntos Guaraníes afirmaba que “esto no es asistencialismo, estamos haciendo solidaridad. Don Ángel puede moverse por sus medios”. Podemos apreciar cómo esta frase carga con un efecto ideológico. Consiste en una afirmación categórica acerca de lo que la entrega es y no es. Como supuesto argumento, agrega que el anciano puede moverse por sí mismo que, como argumento, resulta sumamente endeble. Pero el efecto se genera por el

peso de la afirmación, por la entonación que carga que la vuelve irrefutable. Clausura toda posibilidad de debate o discusión.

## **Poder y discurso**

El poder es un factor clave tanto si consideramos la categoría de semiósfera como la de configuración cultural. Establece jerarquías, tensiones, disputas así como da cuenta de desigualdades y heterogeneidades...

El autor le asigna a este concepto ciertas características esenciales, a saber:

- ▶ El poder no es algo que se tenga o arranque. El poder del que habla Foucault no reside en un punto único sino que se concibe como esencialmente relacional. Estas relaciones de poder, generalmente asimétricas e inestables ponen en relieve su omnipresencia ya que no sólo está en todas partes sino que viene de todas partes. En este sentido, el autor sostiene que no consiste ni en una institución ni una estructura sino que es la forma de nombrar “una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault; 1977: 55) La complejidad de este concepto está dada por

“primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los

corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.”

(Foucault; 1977: 56)

- ▶ Las relaciones de poder son inmanentes. El poder viene de abajo y, por lo tanto, no hay una oposición entre dominadores y dominados. Estas relaciones de poder no responden a la matriz constituida por dominadores y dominados sino que conforman una red compleja pues

“...las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Éstos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula; de rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquéllos a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, establecimientos de convergencia. Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos”

(Foucault; 1977:56)

- ▶ Las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas: no hay poder que se ejerza sin objetivos. Todo ejercicio de poder conlleva una intención o un objetivo que lo motiva, estos no son particulares sino colectivos y devienen

de la interacción entre las diversas tácticas y estrategias que signan estas relaciones.

- ▶ Donde se ejerce el poder se ejerce la resistencia Allí donde se ejerce el poder, sostiene el autor, se ejerce la resistencia de algún modo. Estas formas de resistencia nunca son exteriores al ejercicio del poder y sus manifestaciones, que siempre son múltiples, se localizan irregularmente en diversos puntos de la red que tejen las relaciones de poder.

Este enfoque acerca del poder y su rasgo relacional permite un abordaje discursivo que el mismo autor plantea y que nos resulta pertinente y enriquecedor para el trabajo que planteamos. Hablar de hegemonía discursiva tal como lo plantea Angenot es hablar de ejercicio y estrategias de poder y Foucault mismo establece esta relación porque

“... en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.” (Foucault; 1992: 11)

Foucault, en consonancia con las funciones que Angenot le otorga a la hegemonía discursiva, plantea la existencia de tres sistemas de exclusión y tres procedimientos que ejercen el control sobre los discursos. Estos sistemas de exclusión, se caracterizan, según el autor, por funcionar desde el exterior.

La prohibición, el primero de estos sistemas, actúa en el tabú del objeto de discurso, aquello de lo que no se puede ni debe hablar; en el ritual de la circunstancia y en el derecho exclusivo que ejerce el sujeto que habla, que le permite tomar la palabra y lo habilita

como sujeto de discurso. Estos tres procedimientos por los cuales se ejerce la prohibición interactúan y se refuerzan mutuamente, en cada uno de ellos es posible rastrear su vínculo con el poder y el deseo. El discurso, afirma el autor, no sólo traduce los sistemas dominantes sino manifiesta ese poder del que uno pretende adueñarse. En otras épocas, a nadie se le hubiera ocurrido hablar de los indígenas como sujeto de derecho, menos aún era inconcebible pensar que fueran los mismos indígenas quienes lo reclamaran. Es decir, el indígena sólo podía ser objeto pero nunca sujeto de discurso.

El segundo de los sistemas está compuesto por la separación y el rechazo. Básicamente opera a partir de la oposición razón-locura, ponderando el discurso de la locura como nulo en algunos casos o como poseedor de extraños poderes relacionados con verdades ocultas, predicciones o sabiduría ingenua. El discurso de la locura permite reconocer al loco y ejercer su separación. En el tema que nos ocupa, la oposición locura/cordura ha sido reemplazada por salvaje/civilizado o por la oposición sarmientina civilización/barbarie.<sup>25</sup>

Finalmente, la oposición entre lo verdadero y lo falso corresponde al tercer sistema. Este último nos interesa especialmente ya que comienza a partir de lo que una sociedad considera o, mejor, de lo que se pretende que se considere como verdadero o falso. Sostiene que

“... la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha

---

<sup>25</sup> Si bien lo forma parte de nuestro corpus, es interesante apreciar cómo funcionan estos mecanismos en Tabaré de Zorrilla de San Martín. Por un lado, es interesante la disputa interna que expresa el poeta frente a su criatura literaria con respecto a su dimensión humana racional. Por otra parte, el personaje es el único que no tiene voz, que no habla prácticamente en toda la obra.

atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).” (Foucault; 1992: 15)

A partir de un recorrido histórico, sostiene que los cambios en la concepción de verdad responden a nuevas formas de voluntad de verdad

“Pues esta voluntad de verdad, como los otros sistemas de exclusión, se apoya en una base institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales. Pero es acompañada también, más profundamente sin duda, por la forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido. ...creo que esta voluntad de verdad apoyada en una base y una distribución institucional, tiende a ejercer sobre los otros discursos –hablo siempre de nuestra sociedad– una especie de presión y de poder de coacción.” (Foucault; 1992: 18)

Esta voluntad de verdad puede relacionarse indudablemente con la hegemonía discursiva tanto por su forma de reproducción como por su distribución en el cuerpo social. Asimismo, pone en juego el deseo y el poder imponiendo una representación de verdad presentada como universal pero que, en realidad, es un mecanismo destinado a excluir. Si retomamos el ejemplo que dábamos al hablar de la prohibición, la verdad era que el

indígena no era sujeto de discurso ni de derecho. Hoy, ya veremos en qué términos en el análisis de los textos, se impone lo contrario y en consecuencia, se borronan los abusos cometidos al hablar de descubrimiento y conquista.

Un segundo grupo de mecanismos de control de los discursos está compuesto por procedimientos internos. En ellos es el propio discurso quien se controla a sí mismo puesto que son los discursos mismos los que ejercen su propio control, especialmente en relación con lo azaroso de la actividad discursiva. Estos procedimientos corresponden al comentario, el autor y la organización de las disciplinas y ejercen

“todas las coacciones del discurso: las que limitan sus poderes, las que dominan sus apariciones aleatorias, las que seleccionan a los sujetos que pueden hablar.”(Foucault; 1992:)

Foucault, refiriéndose al comentario como primer mecanismo, diferencia entre los discursos cotidianos de otros que son dichos permanentemente, en esta segunda categoría se ubican los discursos religioso, jurídico, científico y literario. Estos discursos dichos y vueltos a decir tienen como finalidad reproducir, como si se lo dijera por primera vez, lo que no es más que una repetición enmascarada. Permite decir algo nuevo pero con la condición de repetir lo mismo limitando así el azar discursivo. La novedad estaría, según Foucault en el acontecimiento de su retorno. Si retomamos el discurso del ex gobernador Rovira cuando afirmaba que “Cuando jesuitas y guaraníes conformaron las primeras comunidades organizadas en esta tierra entrañable, lo hicieron con solidaridad y fraternidad.”, no hace más que repetir de una manera más progresista lo que siempre dijo la historia oficial aggiornado a los nuevos tiempos.

En muchos casos complementando al anterior, otro procedimiento es el del **autor**, entendido como categoría de

“...agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia... El comentario limitaba el azar del discurso por medio del juego de una *identidad* que tendría la forma de la *repetición* y de lo *mismo*. El principio del autor limita ese mismo azar por el juego de una *identidad* que tiene la forma de la *individualidad* y del *yo*.” (Foucault, 1992:25-27)

Este procedimiento actúa en ciertos espacios en los que es indispensable la atribución al autor y generalmente funciona como indicador de veracidad.

El tercer dispositivo indicado por el autor es la organización de las disciplinas que se opone al principio del autor, y al comentario. Al primero, por ser el anonimato una de sus principales características y al segundo, porque lo que la define es la posibilidad de formular constantemente nuevas proposiciones. En este sentido

“La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas.”  
(Foucault; 1992: 31)

Este tercer de procedimiento consiste en la imposición a los sujetos de determinado número de reglas para estar calificados e ingresar en el orden del discurso. Foucault señala que no todas las partes del discurso tienen el mismo nivel de accesibilidad: mientras algunas se encuentran a libre disposición, otras están restringidas ya que

determinan las condiciones de su utilización, de imponer a los individuos y de ejercer distintas formas de retención de lo secreto

“formas de apropiación del secreto y de la no intercambiabilidad. Puede tratarse muy bien de que el acto de escribir, tal como está institucionalizado actualmente en el libro, el sistema de la edición y el personaje del escritor, se desenvuelva en una «sociedad de discurso», quizá difusa, pero seguramente coactiva. La diferencia del escritor, opuesta sin cesar por él mismo a la actividad de cualquier otro sujeto que hable o escriba, el carácter intransitivo que concede a su discurso, la singularidad fundamental que concede desde hace ya mucho tiempo a la «escritura», la disimetría afirmada entre la «creación» y cualquier otra utilización del sistema lingüístico, todo esto manifiesta en la formulación (y tiende además a continuarse en el conjunto de prácticas) la existencia de cierta «sociedad de discurso».” (Foucault; 1992: 35)

De esta manera la exclusión o el enrarecimiento como lo llama Foucault funciona a partir de ciertas reglas que restringen el acceso colectivo para evitar su ingreso al orden del discurso. Generalmente no es en el texto en su totalidad sino en forma parcial que el individuo ve impedido su acceso y se establece, de esta manera, un juego de divulgación y secreto.

“La doctrina vincula a los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros

restantes. La doctrina efectúa una doble sumisión: la de los sujetos que hablan a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan.” (Foucault; 1992: 37)

Para Foucault encontrarse en relaciones de producción y significación implica necesariamente posicionarse en relaciones de poder que siempre son complejas.

## **Representaciones, imaginarios y formaciones históricas**

A partir del planteo sobre la hegemonía discursiva y su implicancia, consideramos necesario considerar las categorías de representaciones sociales, imaginario social y formaciones históricas, conceptos que dan cuenta tanto de la conducta como del comportamiento, control y manipulación que ejerce el discurso social.

Fue Durkheim el primero en presentar el concepto de representación social, noción rescatada del olvido por Moscovici y Jodelet, entre otros. Durkheim parte de la idea de que la sociedad interviene en la formación del pensamiento lógico. Éste, sostiene, se expresa en conceptos que se caracterizan por estar fuera del tiempo y del devenir, representan una forma de pensar cristalizada que se resiste al cambio. Es universal y comunicable y sostiene el autor que por ser común a todos es obra de la comunidad ya que

“Cada vez que estamos en presencia de un tipo de pensamiento o de acción, que se impone de un modo uniforme a las voluntades o inteligencias particulares, esta presión ejercida sobre el individuo revela intervención de la colectividad” (Durkheim, 1978: 623)

También Durkheim se refiere al lenguaje verbal y sostiene que las palabras contienen conceptos de elaboración colectiva que expresan lo que la sociedad representa como experiencia y conocimiento colectivo.

Posteriormente, desde la Psicología Social, Moscovici primero y luego Jodelet - entre otros autores- retoman esta categoría. Jodelet describe a las representaciones sociales como

“En tanto que fenómenos, las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello junto. Siempre es una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una *forma de conocimiento social*. Y correlativamente, la actividad mental desplegada por individuos y grupos a fin de fijar su posición en relación con situaciones, acontecimientos, objetos y comunicaciones que les conciernen. Lo social interviene ahí de varias maneras: a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos y los grupos; a través de la comunicación que se establece entre ellos; a través de los marcos de

aprehensión que proporciona su bagaje cultural; a través de los códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas.”

(Jodelet, 1998: 472/473)

Resulta evidente que esta concepción de representación social es mucho más amplia y dinámica que la anterior ya que incluye no sólo los conceptos sino también lo que Durkheim llama las representaciones sensibles, a las que no considera en su despliegue teórico. Por su parte, Jodelet señala que toda representación social hace referencia a

“... una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados.

En sentido más amplio, designa una forma de pensamiento social.

Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica.

La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la

interacción con el mundo y los demás.”

(Ibídem: 474/475)

La autora señala que existen diversas representaciones según el posicionamiento del sujeto en la sociedad, por lo tanto, toda representación no es una copia de lo real o lo ideal, ni del aspecto objetivo o subjetivo de algo sino que “constituye el proceso por el cual se establece su relación” (Ibídem: 475). La representación social, entonces, en tanto representamen remite a un interpretante hegemónico y a un objeto que puede, según la autora, estar ausente o reemplazarlo si está presente. En este sentido, poseen un carácter significativo. También sostiene que no implican una simple reproducción sino un proceso de construcción y comunicación en la que conlleva una parte de creación tanto individual como colectiva y una parte de autonomía. En síntesis, la capacidad de representar a un objeto, el poseer un carácter de imagen que le permite intercambiar la percepción y el concepto así como también tener propiedades significantes, simbólicas, creativas, autónomas y constructivas son las características básicas que la autora otorga a las representaciones sociales.

Otra categoría interesante a considerar, acuñada por Castoriadis, es la de imaginario social. Se diferencia del concepto de representaciones sociales en que éstas se basan en su carácter de experiencia previa, al interactuar en su contexto social cada sujeto toma lo socialmente establecido; mientras que el imaginario social consiste en una estructura interpretativa, legitimada socialmente. Esta estructura permite construir la identidad social así como la propia subjetividad y circula a través de las diversas instituciones impulsada por los grupos hegemónicos. Esta estructura es dinámica y variable ya que cada época histórica construye sus propios sentidos lo que genera una puja de fuerzas entre los

imaginarios dominantes, los que pretenden serlo y los que ya no lo son. Podría decirse que consiste en una forma de leer la realidad. El imaginario social tiene una capacidad de creación y contrapone a lo instituido, lo instituyente. De esta manera, el sujeto reproduce lo instituido dentro del marco de las instituciones pero tiene, simultáneamente, la capacidad de interpretar de otra manera la sociedad para transformarla.

Relacionado con el imaginario social, propone la lógica de magmas que contrapone a la lógica tradicional, ensídica o conjuntista – identitaria. Esta dimensión magmática da cuenta del carácter indeterminado, caótico y complejo de la realidad. Lo social, lo histórico y la dimensión poietica del ser en cuanto a su carácter entrópico y creativo son los cimientos sobre los cuales desarrolla su teoría del imaginario social. En este sentido, sostiene que

“La sociedad es creación, y creación de sí misma autocreación. (...)

Es una cuasi totalidad cohesionada por las instituciones (lenguaje, normas, familia, modos de producción) y por las significaciones que estas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.). Ambas -instituciones y significaciones- representan creaciones ontológicas.

En ningún otro lado encontramos instituciones como modo de relación que mantengan la cohesión de los componentes de una totalidad; y no podemos “explicar” -producir causalmente o deducir racionalmente- ni la forma institución como tal, ni el hecho de la institución, ni las instituciones primarias específicas de cada sociedad.

Y en ningún otro lado encontramos significación, es decir, el modo de ser de una idealidad efectiva y “actuante”, de un inmanente imperceptible -así como no podemos “explicar” la emergencia de las significaciones primarias (el Dios hebreo, la polis griega, etc.).

Hablo de autocreación, no de autorganización. En el caso de la sociedad, no encontramos un ensamblado de elementos preexistentes, cuya combinación podría haber producido cualidades nuevas o adicionales del todo. Los cuasi (o pseudo) “elementos” de una sociedad son creados por la sociedad misma.” (Castoriadis parr 15-16)

Así mismo, es interesante también tener en cuenta la dimensión histórica como factor decisivo en el imaginario social

“El pensamiento es esencialmente histórico, cada manifestación del pensamiento es un momento en un encadenamiento histórico y es también -si bien no exclusivamente su expresión. De la misma manera, el pensamiento es esencialmente social, cada una de sus manifestaciones es un momento del medio social; procede, actúa sobre él, lo expresa, sin ser reducible a ese hecho. Lo que nos obliga a tomar en cuenta lo social histórico es el hecho de que constituye la condición esencial de la existencia del pensamiento y la reflexión. (...) una condición que participa activamente de la existencia de aquello que condiciona.” (Castoriadis parr 9-10)

La importancia de la historia también fue tenida en cuenta por Foucault en otra categoría que nos permite analizar o considerar al discurso social desde otro ángulo. Nos referimos al concepto de formación histórica. Las **formaciones históricas** o estratos están compuestos por todo lo visible y lo decible que se produce y se distribuye en una época determinada y que varían de un momento histórico a otro. Cada estrato, entonces, es el resultado de discursividades y evidencias o, como las llama Foucault, formaciones discursivas y no discursivas. Lo decible para Foucault tiene una primacía sobre lo visible pero de ninguna manera una relación reduccionista ya que lo visible tiene sus propias leyes, su propio ritmo y su historia particular. Entre lo discursivo y lo no discursivo existen relaciones discursivas pero lo no discursivo no es reducible al primero.

Hablar de lo visible y lo no visible tanto como de lo decible y lo no decible nos lleva a considerar, además, el concepto de Foucault sobre los dispositivos. Indefectiblemente asociado a los juegos de poder y a los límites del saber, el dispositivo involucra un conjunto heterogéneo de prácticas y producciones discursivas que relaciona lo decible y lo visible con aquello que no lo es. Su función es fundamentalmente práctica ya que manipula estratégicamente “las relaciones de fuerzas, ya sea para orientarlas en una cierta dirección, para bloquearlas o para fijarlas y utilizarlas. El dispositivo es precisamente esto: un conjunto de estrategias, de relaciones de fuerza que condicionan ciertos tipos de saber y son al mismo tiempo condicionados” (Agamben; 2006:1). El dispositivo, según lo ha demostrado Foucault, es el instrumento que utiliza la sociedad disciplinaria para someter y normalizar a los sujetos.

Los conceptos de dispositivo y formación histórica se relacionan en función del saber entendido como un dispositivo que legitima y distribuye enunciados y visibilidades

en un estrato determinado. Lo visible y lo enunciable son objeto, por lo tanto, de una epistemología así como el saber se define por la mixtura de lo visible y lo enunciable de cada formación histórica. Este entramado nos permite comprender la dinámica de cada estrato.

Resulta interesante para este trabajo la idea que sostiene Foucault acerca de que los enunciados nunca están ocultos aunque a veces no resultan directamente legibles o decibles. “Cada época enuncia perfectamente lo más cínico de su política, como también lo más crudo de su sexualidad, hasta el extremo que la transgresión tiene poco mérito. Cada época dice todo lo que puede decir en función de sus condiciones de enunciado” (Deleuze, 1991:82) La cuestión no es sólo qué se dice sino cómo se dice. Entre el qué y el cómo decir, éste último es lo que legitima y convierte en decible aquello que es tema y objeto del enunciado. Es decir, que según las competencias de enunciador, las estrategias discursivas que utilice, todo puede ser dicho. Del mismo modo, dependerá de las competencias del enunciatario y de las estrategias que tenga a disposición en su contexto de recepción para interpretar el discurso íntegramente. Obviamente que estos procesos no son tan transparentes en la práctica, el discurso muchas veces traiciona al enunciador y le hace decir lo que no pensaba así como el enunciatario, condicionado precisamente por su contexto y el estrato al que pertenece, muchas veces interpreta lo que el enunciador no pensó decir. Esas condiciones de enunciado dinamizan y complejizan las prácticas discursivas de cada estrato y varían históricamente. Y lejos de ser una ecuación fija –a tal contexto, tal interpretación– es una red enmarañada de factores que fluctúan constantemente.

## Mito y discurso

La concepción de hegemonía como elemento constitutivo del Discurso Social nos lleva a considerar el mito como mecanismo que la habilita y la consolida. Roland Barthes define el mito como un habla y, fundamentalmente, como un modo de significación, una forma que constituye un mensaje que se fundamenta en la historia. Afirma que es un habla elegida por ésta y que su materia conlleva un uso social. Todo puede ser soporte del mito, en especial, la imagen y la escritura. Señala, además, que no existen los mitos eternos sino que cada uno de ellos siempre tiene un fundamento histórico y es la historia quien regula su vida y su muerte, en síntesis, señala el autor, el mito es un habla elegida por la historia. Si uno recorre la obra de distintos artistas plásticos del siglo XIX<sup>26</sup> donde se representa al indígena de entonces, veremos que siempre aparece en un malón, cabalgando sobre su caballo con la lanza en alto o secuestrando alguna cautiva semidesnuda. Esa imagen cristalizada es la que aún permanece y subyace en la actualidad. La imagen del peligro, del salvajismo y del robo de los más débiles: los niños para esclavizarlos y las mujeres para amancebarlas.

La imagen y la escritura, códigos que requieren modos de lectura diferentes, suelen ser los vehículos más efectivos para el mito. En el caso de la imagen, ésta no constituye una forma teórica de representación sino que es una imagen determinada para una significación también determinada. La palabra mítica, por su parte, está constituida por una materia ya trabajada pensando en una comunicación apropiada. Es por ello que,

---

<sup>26</sup> Rugendas, Della Valle, entre otros.

“...todos los materiales del mito, sean representativos o gráficos, presuponen una conciencia significativa que puede razonar sobre ellos independiente de su materia” (Barthes; 2005: 200)

Si bien Barthes se posiciona en el paradigma saussuriano, resulta interesante observar cómo el autor resuelve la clausura del modelo del signo lingüístico de Saussure. Es este cierre o esta toma de distancia la que nos habilita a incorporar a este teórico dentro de este planteo teórico. El signo lingüístico como resultado de la asociación entre significado y significante constituye un sistema cerrado. Barthes toma al signo resultante de esta asociación como significante de un sistema dos en el que este significante o sentido se asocia a otro significado o concepto y por lo tanto, se convierte en forma originando un segundo signo o significación que es el propio mito. Observamos cómo esta concepción teórica sobre este dispositivo de sistemas encadenados, si bien no avanza más allá, parece acercarse al concepto de semiosis de Pierce.

Cada elemento del sistema dos tiene características propias. La forma al constituirse en tal, pierde su lazo con la historia. Su sentido se empobrece pero al mismo tiempo oculta la forma que estará al servicio del concepto. Una suerte de máscara con barniz histórico. Si volvemos a las pinturas del siglo XIX, su contexto histórico se diluye, pierde fuerza o es desplazado por lo que el indígena representa: el salvajismo como concepto.

El concepto posee un carácter abierto y resulta apropiado para una determinada función. Puede tener diversos significantes. Afirma Barthes que la repetición del concepto a través de distintas formas permite descifrar el mito. Su modo de presencia es memorial. La

significación es el mito mismo y su función es deformar el sentido o signo del sistema uno. La intención, que está a la espera de ser activada, es lo que define al mito. Es, en este sentido para Barthes, una palabra congelada que interpela pero al mismo tiempo se muestra inocente.

El mito para el autor está constituido, entonces, por dos sistemas:

- ▶ El sistema del lenguaje objeto (primer sistema)
- ▶ El metalenguaje (el mito mismo), una segunda lengua en la que se habla de la primera.

El significante del mito es ambiguo ya que es sentido y forma al mismo tiempo y está, paradójicamente, lleno y vacío como sentido. El mito postula una lectura, tiene realidad sensorial y valor propio, forma parte de la historia por lo que en el sentido ya está construida una significación que sería suficiente si el mito no la atrapara para convertirla en una forma vacía. El sentido ya está completo porque propone un saber, un pasado y una memoria. Cuando el sentido se convierte en forma, se vacía de contenido, pierde los lazos con la historia y sólo queda la forma que demanda otra significación. “El sentido será para la forma como una reserva instantánea de historia” (Barthes; 2005: 209) y así este juego de ocultamiento entre sentido y forma es lo que define, según el autor, al mito.

Por otra parte no podemos dejar de mencionar que según Barthes el mito tiene un carácter imperativo, de interpelación que emerge de un concepto histórico. Al mismo tiempo interpela y aparenta ser inocente,

“En la superficie del lenguaje algo ya no se mueve: el uso de la significación está allí, agazapado detrás del hecho comunicándole un cariz notificadorio; pero al mismo tiempo, el hecho paraliza la intención, le da como un ataque de inmovilidad: para conferirle inocencia, la paraliza (...) El mito es una palabra robada y devuelta.” (Barthes; 2005: 218)

Este mecanismo asegura su efectividad.

El autor establece tres lecturas para el mito: la del productor del mito, la del mitólogo y la del consumidor del mito. En esta última el mito despliega su efecto impresivo que lo vuelve indiscutible e imperfectible así como naturaliza el concepto.

En la primera de las lecturas se toma en cuenta el significante vacío y se lo llena de significación. Se ve el símbolo afirma el autor. La segunda lectura es la que realizaremos en este trabajo, desmontamos el mecanismo y analizamos cómo funciona.

Por último, la tercera es la lectura que obedece al dispositivo. El lector consume el texto como un todo indivisible. El lector/consumidor percibe al mito como un sistema inductivo (Barthes; 2005: 224) constituido por hechos que tienen una vinculación causal<sup>27</sup> y habitualmente se encuentran naturalizados.

Una de las funciones que le atribuye al mito es la eliminación de lo real, “el mundo entra en el mito como una relación dialéctica de actos humanos y sale como un cuadro armonioso de esencias” (Ibídem 238). Por lo tanto, el mito constituye para el autor el habla despolitizada de la sociedad burguesa porque comprueba las cosas sin explicarlas y

---

<sup>27</sup> A diferencia del mitólogo que lo ve como un sistema semiológico formado por valores.

organiza un mundo sin contradicciones. El mito habla sobre las cosas no las actúa (Ibídem: 239) por lo tanto el mito lejos de ser revolucionario, trabaja para mantener un estado de situación.

## 4. Análisis de discurso

Para considerar el análisis del discurso, nos posicionaremos en los postulados de Charadeau que sostiene que

“esta posición en el análisis del discurso puede ser designada como *semiolingüística*. *Semio-*, de “semiosis”, evocando que la construcción del sentido y su configuración se realizan a través de una relación forma-sentido (en diferentes sistemas semiológicos), bajo la responsabilidad de un sujeto de intencionalidad considerado en un marco de acción y con un proyecto de influencia social; *lingüística* recordando que esta forma está constituida por una materia de lenguaje – la de las lenguas naturales – que, por el hecho de su doble articulación, de la particularidad combinatoria de sus unidades (sintagmático-paradigmática, en varios niveles: palabra, frase, texto), impone un procedimiento de semiotización del mundo diferente del de otros lenguajes” (Charadeau; 1995: 98 )

Señala el autor que, para que se lleve a cabo una semiotización del mundo, es preciso de dos procesos simultáneos

“(…) uno, el *proceso de transformación*, que, partiendo de un “mundo a significar”, lo *transforma* en “mundo significado” por la acción de un sujeto hablante; el otro, el *proceso de transacción*, que hace de este “mundo significado” un *objeto de cambio* con otro sujeto hablante que desempeña el rol de destinatario de este objeto” (Charadeau; 1995: 98)

El proceso de transformación incluye cuatro operaciones: la identificación de aquello que será semiotizado, su calificación (propiedades, rasgos), la acción que lleva a cabo y la causación, es decir, cómo esas acciones se explican y se inscriben en una cadena causal.

Por otra parte, el proceso de transacción se lleva a cabo de acuerdo a cuatro principios: el principio de alteridad, que

“(…) plantea que todo acto de lenguaje es un fenómeno de intercambio entre dos participantes (estén presentes ambos o no) que deben reconocerse como semejantes y diferentes. Semejantes porque, para que el intercambio se realice, es necesario que tengan en común *universos de referencia* (saberes compartidos) y *finalidades* (motivaciones comunes); diferentes, porque el otro no es perceptible e identificable más que en su desemejanza, y cada uno desempeña un rol particular (…).” (Charadeau; 1995: 99)

A este principio debemos sumarle el de pertinencia que exige que los actos de lenguaje sean apropiados a su contexto y a su finalidad, el principio de influencia que implica todo acto comunicativo, y el principio de regulación del juego de influencias que garantice la continuidad de la comunicación. Estos cuatro principios sientan las bases del aspecto contractual del acto de comunicación.

De las decisiones, estrategias y de cómo decidan presentarse cada uno frente al otro se deriva la importancia de considerar a ambos sujetos participantes del acto comunicativo: el enunciador que es quien produce esa semiotización del mundo y

pretende influir al sujeto destinatario o Enunciario quien podrá aceptar total o parcialmente así como rechazar ese mundo transformado.

Comenzaremos diciendo que el Enunciador constituye un objeto analizable y, al mismo tiempo un simulacro textual construido por el Agente Social que, a su vez, se construye a sí mismo. Entender los alcances y funciones de estos sujetos que interactúan dentro del enunciado resulta clave para la aplicación de esta teoría.

## **Piezas del rompecabezas**

### **► Enunciación**

La enunciación es básicamente una acción puesta en discurso realizada por un sujeto competente que define su identidad por la relación que establece con un Enunciario sobre el que pretende influir con el propósito de que éste realice determinada acción o tenga una actitud u opinión específica. La enunciación, en consecuencia, está constituida por una serie de operaciones que realiza un sujeto sobre la base de lo que Verón<sup>28</sup> llama *gramáticas de producción* en tanto posibilidades frente a las que el sujeto hace opciones estratégicas (Costa-Mozejko, 2001:24). Frente a esto, el Enunciario se constituye como sujeto interactuante en este proceso, con competencias específicas para rechazar o aceptar la propuesta del enunciador.

Esta imagen del Enunciario y los procesos de transformación que puedan provocarse son el resultado de las conjeturas del Enunciador que construye a su Enunciario posible y que debe predecir las operaciones de evaluación que éste realice. Estas conjeturas influyen en la forma en que el Enunciador se produce a sí mismo, pero

---

<sup>28</sup> Ver Verón, Eliseo; *Fragments de un tejido*. Barcelona. Gedisa. 2004.

siempre debe hacerlo de tal manera que se muestre capaz de controlar la situación y orientar las acciones del Enunciatario. (Costa-Mozejko, 2001:25). Entre ambos, Enunciador y Enunciatario se establece, lo que los autores llaman, una lucha discursiva por el mantenimiento del poder. En función de esto, el enunciador se ve obligado a proponer enunciados que sean aceptables y verosímiles. Para conseguirlo debe echar mano a diversas estrategias discursivas

### ► **El Agente Social**

Entendemos por Agente Social (AS) al sujeto que no es el sujeto biográfico ni empírico sino que resulta de la construcción realizada a partir de los conceptos de lugar y competencia. El AS es quien, desde un plano extratextual, toma decisiones estratégicas para lograr la aceptación y legitimación de su enunciado por parte del sujeto Enunciatario a quien pretende manipular. El AS es también quien, en este marco, construye el simulacro del sujeto enunciador y el sujeto enunciario, ambas construcciones textuales. Por otra parte, el AS compone su propio simulacro implícito, al mismo tiempo que puede multiplicarlo en distintos niveles que pueden ser identificados en el texto. Esto nos permite afirmar “La existencia en el texto mismo de múltiples niveles de construcción de simulacros de los sujetos implicados en el proceso” (Costa- Mosejko, 2003:18). El Enunciador implícito es el resultado de operaciones de selección, jerarquización y enmascaramiento que lleva a cabo el AS durante el proceso de producción de tal modo que sólo es visto como un simulacro de sí que construye el sujeto extratextual. El AS es quien produce, entonces, las prácticas discursivas que estarán signadas por el lugar desde donde se posiciona. Entendiendo por lugar el “conjunto de propiedades eficientes que definen la competencia relativa de un sujeto social dentro de un sistema de relaciones en un momento

o espacio dado, en el marco de una trayectoria” (Costa- Mosejko, 2003: 19) Esta competencia relativa constituida por su capacidad diferenciada de relación es la que constituye al sujeto como sujeto social y su identidad se construye y define sobre la base de la posesión y reconocimiento por terceros –destinatarios de su enunciado- de determinadas propiedades socialmente valoradas. Hablar del lugar desde donde se posiciona el AS implica hablar de su identidad social. Esta noción de lugar es de índole relacional y por lo tanto, variable. El agente social, entonces, hará valer su trayectoria, su sistema de relaciones y aquellas propiedades eficientes que resulten valiosas en determinada situación. De tal manera, entonces, que el enunciador construye dos simulacros: el del enunciador y el del enunciatario. Para ello utiliza diversas estrategias.

#### ► **La construcción del Enunciador**

La categoría de yo es una entidad vacía que, como afirma Benveniste, se llena de contenido en el momento en que el Enunciador dice *yo*. Afirman Costa y Mozejko que ese yo se constituye por el cruce de diferentes oposiciones: el yo y las instituciones; el yo particular y otros yo; el enunciador y el enunciado; el enunciador y el enunciatario.

Frente a formaciones discursivas y géneros propios de su cultura que implican reglas que condicionan su hacer, el yo podrá ceñirse a esas reglas, cambiarlas o construir un campo disciplinar nuevo que le traería aparejado el problema de su credibilidad. Un ejemplo de esto último lo constituye Fray Bartolomé de las Casas durante la conquista de América. Como sacerdote lo esperable es que en sus escritos condenara la superchería salvaje de los indígenas y exaltara el valor de la evangelización. Su discurso fuertemente crítico no fue creíble, hasta el punto de que, hasta hace unos años, en varios libros de historia de secundaria se hiciera referencia a esta crítica como la *leyenda negra*. El término

*leyenda* que hace clara referencia a la falsedad atribuida a sus palabras acompañado del calificativo *negra* con toda la carga de sentidos negativos que arrastra.

El yo también se construye por oposición a otros yo o enunciadores cuyas voces aparecen en el enunciado ya sea para coincidir o no con ellas. El enunciador necesita imponer su superioridad a través de competencias cognitivas, del orden del decir y axiológicas. Habitualmente alude a otros enunciadores ya sea para establecer equivalencias, legitimar el propio enunciado y lograr la adhesión del Enunciatario.

Con respecto a la oposición Enunciador/Enunciado, los autores sostienen que todos los niveles del enunciado pueden analizarse como resultado de las opciones que el Enunciador realiza teniendo en cuenta los modelos vigentes. Estas opciones constituyen estrategias de posicionamiento que le permiten llenar de contenido esa categoría del yo.

Finalmente la oposición Enunciador/Enunciatario se basa en el hecho de que ambos simulacros se construyen simultáneamente. En esa construcción del Enunciatario, el Enunciador percibe determinadas marcas o rasgos en función de las cuales elige determinadas estrategias para persuadirlo según cómo lo conciba (como juez o crítico, como mediador o como no especialista). El poder variable atribuido al Enunciatario limita las posibilidades del Enunciador de imponerse y puede provocar un juego de simulaciones

## **Estrategias**

### ► Construcción de la verosimilitud

Siguiendo a Costas y Mosejko, entendemos por verosimilitud aquello que se nos presenta como creíble y, por lo tanto nos resulta aceptable. Los autores parten del concepto

de Greimas y señalan que consiste en la representación más o menos conforme a la realidad socio cultural (Greimas y Courtés 1990:435). De esto deducen que la realidad en sí como objeto construido plantea la imposibilidad de copia o mimesis y que por ello la mimesis no constituye un procedimiento de verosimilitud. En este sentido, plantean como pertinente la definición de Hammon (1982) que afirma que lo verosímil constituye un código ideológico y retórico común al Emisor y Receptor que asegura la legibilidad del mensaje a través de referencias implícitas a un sistema de valores que ocupa el lugar de la realidad. Desde este enfoque teórico, la verosimilitud se construye por medio de otros procedimientos.

Uno de los procedimientos que producen verosimilitud es la coherencia intertextual. Esta coherencia tiene que ver con el tipo de texto que se vincula un texto determinado. Consiste en la adecuación a modelos impuestos por la tradición y por semejanza a textos de la misma cultura. El apoyarse en otros textos cuya legitimidad y la de su enunciador ha sido aceptada vuelve verosímil al primero. Si tomamos, por ejemplo, El Discurso del cacique mexicano Guaicaipuro Cuatemoc,<sup>29</sup> podemos apreciar que, si bien el enunciador desde el comienzo se identifica como cacique aborígen, todo su discurso se adecua al modelo tradicional propio de la cultura europea en lo que respecta a textos argumentativos. La elección de este modelo al que se ajusta su enunciado revela la competencia epistémica del enunciador, no sólo sabe qué decir sino fundamentalmente sabe cómo decirlo.

Otros recursos son la intertextualidad que usada explícitamente opera en base a una jerarquización de los textos desde criterio propios de la cultura a la que pertenece la obra

---

<sup>29</sup> Britto García, Luis. “Discurso del cacique mexicano Guaicaipuro Cuatemoc ante la reunión de jefes de estado de la comunidad europea el 8 de febrero de 2002. New. Pensamiento penal. Web. 8 octubre 2013

particular. Por el contrario, la ruptura con una tradición incrementa la competencia del enunciador. Si el Enunciador dice algo diferente o nuevo debe fundamentar su competencia evidenciando conocimiento del referente. Esto lo podemos observar en el texto citado más arriba, en el que el Enunciador debe sostener su idea de que Europa tiene una deuda externa impagable con América y para ellos demuestra sus conocimientos de historia y economía que juegan avalando la verosimilitud de su punto de vista.

El uso de determinados topónimos, la organización del espacio, el tiempo en los textos literarios, el nombre de los actores o personajes, los procedimientos de iconización en los que se reiteran estereotipos sociales, la asignación de roles temáticos, entre otros, son recursos de verosimilitud que tienen que ver con el enunciado en sí mismo.

Es así como el Enunciador propone modos de representar el mundo por medio de distintas estrategias que van produciendo su aceptabilidad ya sea legitimándose a sí mismo como productor de sentido, haciendo verosímil su discurso apoyándose en convenciones como provocando en el Enunciatario pasiones que lo impulsan a adoptar como propio el punto de vista del Enunciador. “Todas estas estrategias” no tendrían sentido sino sobre la base del reconocimiento previo de un Enunciatario con poder para resistir o proponer otras versiones/ voces desde otras posiciones de poder” (Costa y Mosejko 2001:87)

La construcción del Enunciatario, resultará de las siguientes competencias que deberá demostrar el Enunciador:

- ▶ Saber acerca de lo que se habla y cómo exhibe este conocimiento.
- ▶ Saber decir, que tiene que ver con las normas estéticas vigentes y con la adecuación de los enunciados que hacen que el texto resulte legible.

- ▶ Saber evaluar que implica el uso de sistemas de valores consensuados. La credibilidad del Enunciador se produce cuando éste se presenta desinteresado o desapasionado. Es importante señalar que el Enunciador puede introducir variaciones pero resulta difícil y riesgoso innovar en el sistema de valores vigentes.
- ▶ Saber persuadir. Este saber resulta más eficaz cuanto menos invisible resulte.

## **El Enunciario**

Decíamos más arriba que todo Enunciador competente concibe a su Enunciario como un sujeto activo. Para ello el Enunciador establece ciertas competencias para ese sujeto que están orientadas hacia la aceptación del enunciado: saber, poder y querer. Un saber mínimo compartido para producir nuevos saberes. La competencia de poder que ejerce el Enunciario para hacer lo que quiera, excepto cuando se trata de situaciones muy ritualizadas, ocasiones en que ese poder se anula. Y, la competencia clave de querer que consiste en hacer que el otro quiera hacer algo determinado. Tiene que ver con lo pasional como factor que impulsa o frena las acciones. De esta manera, el manejo de lo pasional constituye otra estrategia del Enunciador que incluye este componente dentro de su enunciado o encarnado en algún personaje. En este caso, suelen interactuar las pasiones de los personajes y aquellas otras despertadas en el Enunciario.

Esta concepción del Enunciario nos lleva a considerar dos categorías propuestas por Maingueneau: el ethos y la escenografía.

El Ethos se relaciona con el proceso de adhesión de los sujetos a una cierta posición discursiva, manifestada en una voz y un cuerpo de un enunciador históricamente

especificado (Maingueneau, 2008) El enunciador se constituye en alguien digno de confianza o credibilidad como efecto del mismo discurso, al que el autor denomina fiador o garante. El Ethos presenta dos registros: el ethos mostrado y el dicho. Y si bien el conocimiento previo del enunciador es un factor de peso, el ethos se construye a medida que el discurso se desarrolla. Y si bien tradicionalmente se lo vincula con la oralidad frente al público, también el Ethos está presente en las producciones escritas. Todo texto escrito tiene lo que Maingueneau llama un tono que determina el cuerpo del enunciador y el lector construye la figura del fiador o garante a partir de indicios textuales de diversa índole. Carácter y corporalidad que se conjugan sobre la base de representaciones sociales y estereotipos que circulan en la semiosis de un grupo social y sobre los que la enunciación se apoya para reproducirlos o transformarlos y conseguir así el apoyo del lector. Cuando se sobrevuelan los prejuicios el riesgo de caer en el abismo de un discurso que pueda ser calificado de discriminador lleva al enunciador a echar mano a las más variadas maniobras discursivas para salvaguardar su ethos. En este sentido, el ethos forma parte de la escena de la enunciación para validarla y validarse.

El Enunciatorio va elaborando el Ethos del Enunciador a medida que este habla o avanza en el texto, de esta manera. Como decíamos más arriba, Maingueneau diferencia un Ethos previo al discurso y otro propiamente discursivo. El hecho de pertenecer a un género discursivo o a un cierto posicionamiento ideológico induce expectativas y colabora en la producción de ese ethos previo. En cambio, durante la lectura el lector construye la figura del fiador basándose en indicios textuales de diferentes órdenes, con un carácter y una corporalidad determinada cuyo grado de precisión varía según el texto. En la oralidad, entran a jugar otros factores como la forma de vestir y de moverse en el espacio social, el

Ethos –sostiene Maingueneau- implica un control del cuerpo. La diferencia entre el Ethos oral y escrito, según el autor, radica en que poseen regímenes diferentes. Mientras el Ethos oral requiere de un locutor encarnado que hable, el escrito exige un lector cuyo trabajo es de elaboración e imaginación a partir de distintos indicios textuales. En este Ethos el género discursivo cumple un papel esencial ya que en función de éste y del tipo de discurso que se produzca el Ethos se diversifica y varía. Según de qué género discursivo se trate, puede estar atado a una escena discursiva rutinaria o es posible seleccionar una entre una variedad de posibilidades.

### **La escena discursiva**

El discurso no es el resultado de un fondo y una forma sino es un acontecimiento inscripto en una configuración socio histórica y no se puede dissociar la forma en que se organizan los contenidos ni el modo de legitimación de su escena discursiva. (Maingueneau, 2001:74). En este sentido el autor señala que “un texto es en efecto la huella de un discurso en el que la palabra es puesta en escena” (Maingueneau 2001:5). El concepto de escena según el autor no es simple y, por ello, diferencia tres clases de escenas: la englobante, la genérica y la escenografía.

La primera de ellas, la escena englobante, depende del tipo de discurso y su función es darnos elementos para ubicarnos y poder interpretar cada tipo de texto así como darse cuenta cómo uno es interpelado.

La escena genérica está asociada al género de pertenencia. “Estas dos escenas, la “englobante” y la “genérica”, definen lo que podríamos llamar el marco escénico del texto,

dentro del cual el texto se manifiesta como pragmáticamente adecuado.” (Maingueneau 2001:5). Ambas escenas son complementarias entre sí.

La escenografía, en cambio, es aquello con lo que se relaciona el lector.

“La escenografía no es un simple marco o decorado. No se trata de que el discurso surja en el interior de un espacio ya construido -e independiente de ese mismo discurso- sino de que la enunciación, en su devenir, se esfuerza por poner progresivamente en funcionamiento su propio dispositivo de habla. El discurso, en su mismo desarrollo, busca convencer instituyendo la escena de enunciación que lo legitima.” (Maingueneau 2001: 5)

Desplazar la escena a un segundo plano, imponerse como regla de juego y llevar al lector a que acepte el rol asignado son algunos de los efectos que Maingueneau señala como provocados por la escenografía. Señala también que la escenografía implica un proceso circular porque

“En el momento en el que acontece, la enunciación del texto (pre)supone una cierta escena, escena que, en realidad, se convalida progresivamente a través de la enunciación misma. La escenografía resulta así, simultáneamente, aquello de donde el discurso proviene y aquello que el mismo discurso genera. La escenografía legitima un enunciado, un enunciado que, a su vez, debe legitimarla y establecer que esa escenografía de donde las palabras provienen es justamente la escenografía requerida para enunciar de modo adecuado, según sea el

caso, la política, la filosofía, la ciencia, la promoción de un cierto producto, etc.” (Maingueneau 2001: 6)

Por otra parte, el autor señala que toda escena se apoya en otras escenas a las que denomina escenas convalidadas que se encuentran en la memoria colectiva en tanto sean merecedoras de ser reproducidas. Estas escenas varían según quienes sean los destinatarios del discurso. “La escena convalidada no es una escenografía, sino un estereotipo descontextualizado, disponible para ser reutilizado y resignificado en otros textos” (Maingueneau 2001: 7)

## **Pasos Metodológicos**

### **1. Las configuraciones identitarias mbya: un modelo para armar**

A principios de enero de 2008, tuvo lugar en la ciudad de Puerto Piray un acto político en el que se inauguró un hospital y que contó con la presencia del ministro de Derechos Humanos y del director de Asuntos Guaraníes de la provincia entre otros integrantes del entonces flamante poder ejecutivo. El acto en sí, similar a otros tantos, no tendría ningún interés si no fuera porque en el desarrollo del mismo se homenajeó a un anciano mbya de 107 años con la entrega de una silla de ruedas y su primer documento nacional. Esencialmente, el homenaje consistió en cumplir con un derecho inalienable del anciano y una obligación del estado: su identidad como ciudadano y todos los derechos que se derivan de ésta. Sumado a esto, la donación de una silla de ruedas y la posibilidad de realizarse un chequeo médico. Si bien las declaraciones de ambos políticos fueron analizadas más arriba, nos resulta interesante poner bajo la lupa teórica las distintas formas en que son interpelados los guaraníes en este artículo periodístico<sup>30</sup>.

Las dos configuraciones identitarias<sup>31</sup> que aparecen en este texto se constituyen como tales a partir de un sentimiento de pertenencia bien definido. Esta constitución se manifiesta, por una parte, en cómo se organiza la presentación de quienes representan a ambas

---

<sup>30</sup> Disponible en <http://misionesonline.net/2008/01/28/entregaron-silla-de-ruedas-a-cacique-opigua-arandu-de-107-anos-y-le-haran-un-chequeo-general/>

<sup>31</sup> Se utilizarán las denominaciones de configuración indígena y no indígena solo a los efectos prácticos del análisis, de ninguna manera implica una visión homogeneizadora de cada una.

configuraciones; para ello se toma como eje el poder, uno de los cinco aspectos propios de toda configuración. En un orden jerárquico de mayor a menor, de un lado se nombra al anciano que posee, según el periodista, dos cargos: cacique (poder político) y opygua (poder espiritual)<sup>32</sup>. El anciano “estuvo acompañado por su hija Marcelina (55), su yerno, su nieta Isabel (25) y su bisnieta (2)” Una descendencia numerosa que habitualmente sostiene los liderazgos<sup>33</sup>. Por el lado de la configuración no indígena, se señala que “Por parte del gobierno provincial, estuvo el ministro de Derechos Humanos Edmundo Soria Vieta y el director de Asuntos Guaraníes Arnulfo Verón”. En este caso, el poder aludido es el político. Esta aparente simetría entre ambas configuraciones solapa toda conflictividad hacia el interior de cada una y, en especial, en la relación entre ambas.

Al hablar de configuraciones identitarias, Grimson hace referencia a la caja de herramientas y, de manera particular, a las maneras de interpelación que cada una tiene de sí misma y de la otra como instrumento de rechazo, aceptación o reconocimiento; así como también espacio de disputa de sentidos, jerarquías y poderes. En este texto aparecen tres voces: la del periodista quien a su vez reproduce textualmente la del Ministro y la del Director de Asuntos Guaraníes. En cambio, usa el estilo indirecto cuando hace referencia a las declaraciones de la hija del anciano. Esto nos permite señalar que se valora la palabra ajena de manera distinta según cuál sea su configuración de procedencia. No aparecen referidas de ningún modo las palabras del anciano quien es, en realidad, el verdadero protagonista del hecho.

---

<sup>32</sup> Estos roles habitualmente no suelen recaer sobre la misma persona

<sup>33</sup> Más adelante, se aclara en la nota “Marcelina contó que don Ángel tiene vivos dos hijos varones y una hija, y cuenta hasta el momento con 18 nietos y 11 bisnietos; y la mayor de sus bisnietas ya le dio 4 tataranietos”

Al no aparecer en forma directa la voz de ningún integrante de la configuración indígena, sólo contamos con las formas de interpelación que el periodista y los personajes citados realizan hacia la propia configuración. Al comienzo de la nota, el periodista habla de “los *yurua*, como ellos reconocen a los blancos”, el uso del término *mbya* puede decirnos que sabe de lo que está hablando, pero lo realmente significativo es el uso de la palabra blanco para identificar a su propia configuración, término que también se repite en una de las citas del Ministro al hablar de la “medicina blanca”. La blanquitud conlleva el sentido de lo legal, lo valioso, lo deseable en nuestra sociedad<sup>34</sup>. Y si hacemos un sintético recorrido histórico de lo blanco, se nos presenta un abanico de sentidos relacionados entre sí: pureza, virginidad, lo que está libre de pecado, el pensamiento lógico y científico, asociado a la idea de luz y por lo tanto de orden y de racionalidad. En todos los casos, es un valor deseable y deseado. Lo negro, lo oscuro –por contraste, referido indirectamente a lo indígena- se asocia al caos, lo temible o peligroso, lo ilegal, el pecado, lo irracional. El pensamiento mágico. En el caso de las palabras del ministro, hablar de medicina blanca con todo este equipaje de sentidos se opone a la “medicina de los pueblos originarios”, una medicina no blanca y por lo tanto con un cúmulo de sentidos opuestos.<sup>35</sup>

Si bien el discurso periodístico tiene como uno de sus rasgos de estilo el abundante uso de la sinonimia para evitar redundancias y repeticiones, la elección de estos sinónimos que interpelan a la configuración indígena no es inocente. En el título menciona que “Entregaron silla de ruedas a cacique “*opiguá arandú*” de 107 años y le harán un chequeo general” Nombra sus dos funciones: cacique y *opigua* o chaman pero además como justificando la donación agrega que es un *arandú* u hombre sabio que además tiene 107 años. Es decir que no es un guaraní

---

<sup>34</sup> Pensemos en expresiones de uso tan generalizado como “trabajo en blanco”, por ejemplo

<sup>35</sup> Esta contradicción entre medicina blanca y medicina *mbya* será profundizada al referirnos al Caso Julián

cualquiera, no sólo por sus roles de poder dentro de la aldea sino además por su longevidad que lo volvió sabio. Para decirlo en otras palabras, una donación excepcional para un guaraní fuera de lo común. Refuerza esta idea de excepcionalidad al llamarlo “el cacique más longevo de Misiones” y “el centenario indígena”. Si bien es cierto que una persona que ha traspasado la franja de los cien años siempre es noticia<sup>36</sup>.

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

Las otras dos voces que también intervienen e interpelan al anciano son las de los funcionarios gubernamentales. En una frase muy ambigua<sup>37</sup> en la que no queda clara la diferencia entre asistencialismo y solidaridad, el Director de Asuntos Guaraníes hace alusión a que puede moverse por sus propios medios, es decir, pareciera no necesitar una silla de ruedas pero a pesar de ello la recibe. No es el cacique, ni el *opiguá* ni un *arandú* sino simplemente un anciano como cualquier otro, por eso lo llama “Don Ángel”, como dejando entrever que este acto no es excepcional sino que pretende aparecer

---

<sup>36</sup> Una noticia “de color” suele decirse en los medios ya que su interés radica en lo curioso del hecho o lo excepcional. En este caso, podríamos preguntarnos si esta excepcionalidad radica exclusivamente en la cifra de su edad o en el hecho de haberla alcanzado sin recurrir a la medicina científica de la que se habla más adelante.

<sup>37</sup> “esto no es asistencialismo, estamos haciendo solidaridad. Don Ángel puede moverse por sus medios”.

como un acto corriente y habitual y que una relación de cercanía lo une a este indígena como, indirectamente, al resto de los guaraníes.

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

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

En este párrafo, en su forma de interpelación al anciano, se refiere a su origen “aborígen”, da su nombre y apellido y la condición que habilita la donación “anciano de 107 años” sin hacer mención a sus funciones de poder político ni espiritual porque él habla desde su propio poder político “Por decisión del Ministerio de Derechos Humanos (...) vengo llevando a cabo estas acciones de integración”. Una integración que supone al otro despojado de aquello que pueda generar conflicto. En esta misma línea, entonces se refiere al pueblo guaraní como “nuestros hermanos aborígenes”, interpelación a la que ya nos referimos anteriormente en este trabajo.

En otra cita, el Ministro señala que

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

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

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

Foucault habla de un poder individualizante que se ejerce a través de técnicas diseñadas para dirigir a las personas permanentemente por medio de un poder centralizado

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

## 2. Humores que matan

El 3 de abril de 2011, durante la entrega de netbooks en Misiones, en el marco del programa nacional Conectar Igualdad, apareció en el diario posadeño Primera Edición este chiste gráfico que provocó diversas reacciones de repudio en distintos grupos sociales y entre los mismos mbya.

La viñeta está organizada claramente en dos sectores: hacia la izquierda la mujer indígena cocinando junto al niño que se relame por la supuesta comida y hacia la derecha, el gobernador y ministro de educación. La primera lectura es por demás elocuente: el gobernador muestra orgulloso la entrega de netbooks a los mbya y el ministro se sorprende al observar la netbook dentro de la olla. Si tomamos el sector donde se representa la configuración mbya, podemos identificar elementos y prácticas que le son propias: el fuego en el piso, la gran olla suspendida sobre la llama, que sea la mujer quien cocina. Lo que establece una ruptura es la presencia de la netbook, no sólo porque en las representaciones sociales se concibe aún al indígena como ajeno a la tecnología, sino además por su ubicación. En esta semiósfera idealizada, la computadora está presentada como algo ajeno, propio de otra semiósfera y que por lo tanto, se traduce como algo que se puede cocinar porque pareciera que no se sabe para qué sirve. Esta ignorancia extrema está representada en el rostro de la mujer, carente de expresión lo que lleva a la idea de la ausencia de pensamientos. En una segunda lectura, se plantea las necesidades básicas insatisfechas, concretamente la falta de comida que lleva a cocinar la netbook y al niño a relamerse con esa comida. Por lo tanto, se puede inferir que tienen tanta hambre que no se dan cuenta que es un aparato y están dispuestos a comer cualquier cosa que les den y/o que son tan

ignorantes que no saben qué es una computadora. Parte del efecto humorístico se sostiene en estas concepciones.

Por otra parte, el sector derecho de la viñeta permite una lectura de humor político. En primer término y ocupando un lugar central se encuentra el gobernador, parado igual que el ministro en contraposición a la mujer que está arrodillada sobre el suelo. Esta diferencia de alturas y posiciones representa la asimetría de las relaciones de poder entre ambas configuraciones. Su mano derecha en posición frontal parece reforzar la actitud defensiva de sus palabras: cumplió con su deber, lo que suceda después no es de su responsabilidad. A su lado el ministro presenta un gesto de sorpresa. Este gesto también encierra una crítica: precisamente el ministro de educación ignoraba que esto podría pasar. Indiferencia y desconocimiento como bases sobre las que se tejen estas relaciones.

### **3. Entre la vida y la muerte: el caso Julián<sup>38</sup>**

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

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

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

---

<sup>38</sup> Corpus de artículos periodísticos disponible en el Anexo de este trabajo.

## La representación social de la salud en la configuración no indígena

Según define la OMS "La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades"<sup>39</sup>Más allá de esta definición aceptada por la comunidad científica, para el común de la gente la salud y la enfermedad son conceptos que se relacionan directamente con lo físico o lo corporal. El cuerpo se concibe como una máquina, es común escuchar expresiones como “no anda bien del hígado”, o, “le fallan los pulmones”, o, “su corazón dejó de funcionar”. Según esta representación social, la enfermedad es un fenómeno meramente orgánico que se cura con medicinas o remedios porque remedian, precisamente, la falla o el mal funcionamiento. El médico diagnostica a partir de síntomas - la mayoría físicos – que constituyen indicios medibles, comprobables y verificables. De acuerdo con su diagnóstico fundado en los síntomas, receta la medicina apropiada: sustancias químicas que intervienen para neutralizar la enfermedad.

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

Simultáneamente con esta representación de salud-enfermedad legitimada convive, en las sombras la pariente indeseable: la medicina tradicional o popular. Conjuros mágicos,

---

<sup>39</sup> La cita procede del Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, que fue adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional, celebrada en Nueva York del 19 de junio al 22 de julio de 1946, firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados (Official Records of the World Health Organization, N° 2, p. 100), y entró en vigor el 7 de abril de 1948. La definición no ha sido modificada desde 1948. Disponible en <http://www.who.int/suggestions/faq/es/>

rezos y plegarias, pócimas, payés, vencimientos y muchos otros procedimientos a cargo de la curandera o el curandero, médico, mano santa o payesero quien recibió sus dones o poder sanador de otro curandero que generalmente se los cede en fechas especiales<sup>40</sup>.

Magia, fe y yuyos son las bases de esta medicina cuyos diagnósticos se realizan en base a alguna técnica auxiliar (tirada de cartas, lectura de las líneas de la mano, etc.) o simplemente basados en la clarividencia del curandero que, con ver, sabe lo que le pasa al paciente. Pronuncia la palabra sanadora que generalmente se vincula con rezos cristianos, con conjuros que tienen una alta ritualidad y con remedios caseros. La enfermedad se asocia tanto con lo físico (empacho, rendidura, estómago caído entre otras) como con lo espiritual o anímico (mal de ojos u ojeo, mal de amores, traiciones)

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

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

El concepto de salud para los mbya se basa en la armonía espiritual, que está constituida por la correspondencia entre el sujeto y la Naturaleza. Todo desequilibrio o alteración de esta relación se refleja en el cuerpo. Es decir, que al contrario de la medicina

---

<sup>40</sup> Viernes Santo o Nochebuena suelen ser las más comunes. También cuando el o la curandera saben que van a morir.

blanca legitimada, ésta tiene su comienzo en lo espiritual. El encargado o encargada de restaurar la salud es el o la *opyguá*, chaman o líder espiritual y máxima autoridad de la comunidad. El *opyguá* es el mediador entre los humanos y los dioses, capaz de escuchar sus mensajes en los sueños así como la revelación del futuro. Todo *opyguá* tiene su propio canto-plegaria que es el canto de toda la comunidad.

La palabra para esta cultura no es sólo un fenómeno lingüístico cultural que permite la comunicación entre las personas. Es un don de *Ñamandú*, dios creador / padre primero y verdadero, que permite el diálogo con los dioses. La palabra divina habita en cada *mbyá* desde el momento de su concepción<sup>41</sup>. La palabra es, por ello, el instrumento fundamental del *opyguá* para curar. Ya sea para diagnosticar a partir de lo que los dioses le revelan en sus sueños, como para curar por medio de plegarias y ritos.

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

Las concepciones de salud y enfermedad de esta medicina se inscriben en un paradigma mágico basado en la intervención divina.

## **Fronteras entre paradigmas**

Cada uno de estos paradigmas: científico - racional- positivista y mágico- religioso-tradicional aparentan tener su propio espacio en la sociedad, delimitados y separados. Sin embargo, sabemos que todo orden tiende a un estado de entropía. Esta delimitación de

---

<sup>41</sup> Es engendradora de vida y es sagrada por su carácter divino.

espacios propicia la zona de frontera, espacio que separa/une semiósferas y alteridades, oficiando el rol de filtro y traducción y favoreciendo el intercambio y la mixtura.

En relación a lo expuesto, plantearemos tres fronteras: el hospital y la salita en la relación medicina no indígena- medicina mbya. Y la medicina alternativa en la relación medicina científica y medicina tradicional.

Con respecto a esta última, la categoría **medicina alternativa** engloba todas aquellas prácticas relacionadas con la salud pero que no gozan de la legitimidad de la academia científica. En una suerte de cambalache, se agrupan acupuntura, Reiki, energía universal, terapias con piedras, masoterapia entre otras. Este campo constituye un espacio intermedio entre lo científico y lo tradicional en el que una serie de prácticas lucha por la legitimación basándose en fundamentos científicos o saberes empíricos. Como argumento persuasivo, las entidades que organizan y difunden estas prácticas organizan congresos, seminarios y maestrías imitando las prácticas de la comunidad científica.

Con respecto a la relación medicina no indígena/mbyá, las dos fronteras se ubican una en cada semiósfera (Lotman, 2006). En la configuración no indígena, la frontera la constituye el hospital. Enfermos y parturientas asisten regularmente a esta entidad. ¿Significa esto una renuncia a su propia medicina o un reconocimiento de la eficacia de la medicina blanca? La respuesta es compleja. En el caso de las parturientas, el motivo fundamental es la obtención del DNI, elemento indispensable para recibir subsidios o

salarios familiares. Si el parto se efectuara en la comunidad, el trámite sería mucho más engorroso y lo más probable es que terminaran renunciando a dicha documentación.<sup>42</sup>

Con respecto a los otros enfermos, la mayoría acude cuando se trata de dolencias ajenas a su cultura. Gripe, neumonía, tuberculosis son enfermedades propias de nuestra sociedad que desbordan a sus organismos sin el equipaje genético necesario para enfrentarlas. Cada invierno, son múltiples los casos de niños que mueren por gripe. Esto sumado a la desnutrición originada por la pobreza extrema<sup>43</sup> y la desaparición de la selva de donde sacaban su alimento (frutos, miel, caza o pesca) y su medicina explican su presencia en el hospital. Los casos de desnutrición y muerte forman parte de la estadística general, provocando su invisibilidad.

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

---

<sup>42</sup> De hecho, durante la época en que tuvo lugar la enfermedad de Julián en la mayoría de las comunidades mbya de Misiones había aproximadamente un 80 ó 70% de indocumentados. Actualmente estos porcentajes han disminuido notablemente.

<sup>43</sup> Pensemos que en la mayoría de las comunidades sólo un 2 ó 3 % de la población tiene trabajo genuino. La mayoría se rebusca con la venta de artesanías o changas donde se los suele explotar.

Julián puso en evidencia pero que, sin embargo, pasó desapercibida para la mayoría de los medios.

## **Julián en medio de los medios**

Debido a la complejidad del tema, hemos diferenciado tres momentos en el caso Julián: las alternativas previas a su operación, el alta y regreso a su comunidad y su muerte. Nuestro corpus<sup>44</sup> está constituido por artículos periodísticos de Clarín, La Nación y Página 12 eligiendo en cada caso aquellos textos que ofrecían mayor posibilidades para el análisis. También como medio local, optamos por Línea Capital, un periódico que representa una alternativa periodística a los diarios tradicionales misioneros: El Territorio y Primera Edición.

## **La operación**

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

El diario Página 12 titulaba el hecho como “Un dilema para la medicina blanca”, marcando la propiedad de la controversia y por lo tanto posicionando a la medicina blanca en el lugar del juez de los hechos o por lo menos con el derecho unilateral a decidir. La nota presenta en su inicio la oposición entre ambas medicinas: el sueño del *opygua* y el diagnóstico científico. Este enfrentamiento que representa en realidad una puja entre ambas configuraciones por legitimar su visión de mundo va atravesar todo el corpus de este caso.

---

<sup>44</sup> Construimos un corpus sumamente escueto en función de la extensión requerida para este trabajo.

Los padres aparecen en escena con un rasgo que caracterizará la incomunicación de todo el proceso: no saben hablar español. Es decir no entienden, no están civilizados. Esta caracterización implícita se refuerza con el planteo del rechazo del tratamiento ubicado a continuación. Toda la nota se entretiene en torno a oposiciones que sostienen esta construcción: el comité de bioética y el consejo de ancianos., la metrópolis y la dificultad del cacique para cruzar la calle, la “pétrea Buenos Aires” y una visión idílica de las aldeas aborígenes que viven de la caza y de la pesca y son asiduamente visitadas por trabajadores sociales cuando en realidad viven en la miseria, sin animales para cazar o pescar porque la selva ha sido casi devastada y carecen de políticas de salud sostenidas y efectivas. La imagen presentada es una imagen de manual basada en un estereotipo que no hace más que enmascarar el verdadero problema. Esta representación da cuenta de procesos identitarios que señalan lo que cada uno puede hacer o decir desde determinado lugar de la sociedad. Su eficiencia se revela en la autodescripción que realizan de la cultura. Este relato, en particular, porta un espesor temporal y semántico que lo hace especialmente eficiente en la memoria colectiva. Espesor sostenido por los escritores prestigiados de siglos pasados, la pictografía, los textos escolares e incluso la industria cultural<sup>45</sup>

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

---

<sup>45</sup> Pensemos, por ejemplo en la historieta Paturuzú y en el personaje de Catriel en la telenovela argentina “Más allá del horizonte” .

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

Para La Nación también se trata de dos mundos opuestos pero a diferencia de Página 12 presenta a dos figuras que ofician de puente o frontera entre ellos: el cacique que “usa celular” y opera de traductor y el agente sanitario que vincula ambas medicinas. De esta manera, la oposición entre ambas medicinas se atenúa. El sueño de la existencia de piedras en el corazón de Julián fue corroborado por el diagnóstico de tumores. El rechazo de los padres a la operación se basa en el alto riesgo que implica, es decir hay un fundamento razonable para nuestra cultura. Sin embargo, la relación entre ambas culturas que se representa en el artículo se basa en la subordinación de una hacia otra que se muestra condescendiente o paternalista.

### **Alta y regreso a casa**

En el grupo de notas referidas a su alta y regreso es interesante considerar las palabras del médico del hospital de El Soberbio<sup>46</sup> que estuvo a cargo del cuidado de Julián en esta última etapa. Con tono admonitor, advierte “que este caso sirva de precedente” o

---

<sup>46</sup> “Ayer Julián fue trasladado al hospital de El Soberbio” artículo publicado en Línea Capital con fecha 20 de mayo de 2005

para decirlo con otras palabras, que los indígenas aprendan la lección. La vida como premio a la obediencia. Y la moraleja: miren lo que puede pasar si no nos obedecen.

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

En otro artículo publicado en el diario Clarín<sup>47</sup>, se hace una síntesis de todo el proceso en el cual se resalta la “férrea oposición” de sus padres a la operación y a la medicina “ortodoxa”, adjetivos que en cada caso conllevan todo un juicio de valor. Después de la operación aparece la imagen de Julián andando en triciclo por el hospital como cualquier niño. Esta imagen contrasta con la afirmación de que, por la gravedad con que Julián llegara al hospital, era “un misterio que llegara vivo” y opera de tal manera que, entre el antes y el ahora, eleva a categoría casi de milagro su recuperación.

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

---

<sup>47</sup> “Dieron de alta al nene guaraní operado del corazón” publicado en Clarín con fecha 24 de octubre de 2005

## **La muerte de Julián y su hermanito**

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

Por otra parte, es significativa la foto que se menciona en el artículo periodístico de los dos documentos de los niños junto a la bandera argentina y el deseo de que se recuerde que ellos también eran argentinos. Esto manifiesta una identidad nacional no reconocida o incompleta por no ajustarse al modelo legitimado y deseado. En un país concebido desde el discurso oficial con una nación blanca, europea, letrada la irrupción de los mbya como protagonistas de un hecho conflictivo pone en evidencia lo frágil del control y el orden social que la ilusión de homogeneidad construye. Una representación de país en la que los pueblos originarios, así como otras configuraciones, parecen no tener cabida ya que no responden al modelo legitimado y por lo tanto, quedan excluidos de la sociedad y sus

privilegios, del espacio (a medida que se los despoja de su tierra) y de la temporalidad, ya que se impone una representación idealizada del indígena de siglos pasados lo que acentúa esa exclusión en un tiempo lejano y ajeno, y permite su manipulación. De esta manera se logra su invisibilidad, están allí, cerca de los centros urbanos o deambulando con sus artesanías por las calles del centro pero los vemos sin mirar excepto que nos interpielen y nos pongan en la incómoda situación de prestarles momentáneamente atención.

Este caso periodístico presenta a las dos configuraciones identitarias enfrentadas en la resolución de un dilema existencial: la vida o la muerte. Amalgamadas con este conflicto se contraponen las diversas formas de entender los derechos humanos, si se respetaba la decisión de los padres y la comunidad y no se lo operaba, el niño podría morir. Si se intervenía y se obligaba legalmente, como se hizo, a que se realizara la cirugía era un atropello a su cultura y costumbres. Las polémicas y los debates que se suscitaron no hicieron más que poner en evidencia, básicamente, dos hechos. El primero, la heterogeneidad de la configuración no indígena conformada por diferentes configuraciones que analizaron y cuestionaron los hechos de manera no hegemónica y que pusieron en evidencia la fragilidad de la homogeneidad. El segundo hecho es que las distintas maneras de entender la salud y la enfermedad de ambas configuraciones cuyas medicinas nunca dialogaron, fueron semiósferas de fronteras cuyos filtros permitía el paso de lo mínimo indispensable. Cuando estallan las fronteras y la semiósfera no indígena tiene en su centro a Julián, su familia y miembros de su aldea no sabe cómo actuar. Interviene el Comité de Bioética del hospital que respalda institucionalmente la operación. El doctor Cánepa afirmó cuando Julián volvía a su aldea que “Es lo más importante que viví en 44 años de médico: lograr haber formado un puente con una medicina histórica y milenaria de conceptos y

protección para ellos, con una medicina de alta complejidad y moderna permitiendo un nuevo diálogo". Sin embargo, después de las muertes de Julián y su hermanito, ese diálogo, por el momento, parece haber quedado trunco.

## 4. El jardín de las delicias: una versión ficcional del mundo

### guaraní

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

El terreno de la ficción requiere de una condición esencial: su verosimilitud. La historia tiene un antecedente histórico citado por el autor en un epígrafe que funciona como una suerte de explicación, muy escueta por cierto, sobre la identidad del protagonista. Este antecedente hace referencia a la expedición de Alvar Nuñez Cabeza de Vaca de 1542 en la que el conquistador se topa con las Cataratas del Iguazú. Al cruzar el río Paraná una de las canoas da una vuelta de campana y uno de sus tripulantes desaparece, significativamente devorado por las aguas. También resuenan, indirectamente, los sucesos de la expedición de Solís, quien al encontrarse con el actual Río de la Plata, desembarca con un grupo de 8 tripulantes pero son atacados y siete de ellos terminan devorados por los indígenas. “El

único que se salvó fue el más joven de la expedición, un tal Francisco del Puerto, al que los charrúas le perdonaron la vida y lo llevaron a vivir con ellos por más de diez años.”<sup>48</sup> La mayoría de los historiadores sostienen que se trataba de indios charrúas aunque algunos afirman que fueron guaraníes. Esta referencia, a su vez, permite establecer la intertextualidad con el cuento “El grumete” de María Esther de Miguel que retoma la figura de Francisco del Puerto así como también con la novela *El entonado* de Juan José Saer. Esta cadena que se constituye con estos antecedentes históricos y la intertextualidad citada es un elemento clave para el entramado de la verosimilitud ya que permite la iconización de un estereotipo que se reitera: la del sobreviviente desaparecido que convive con los indígenas y se transforma en uno de ellos. Por otra parte, no se menciona el nombre ni el protagonista de la novela así como tampoco el del tripulante desaparecido en las crónicas de Alvar Nuñez, esto permite fortalecer aún más esta iconización.

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

“los colibríes llegan salidos de la nada (...) Quedan suspendidos  
delante de la ojiva que se estremece, incitándolos, hasta que decididos,  
en una corta embestida hunden su estilete en la abertura carnosa (...)  
Los pájaros desaparecen por completo dentro de esas bocas, arrastrado

---

<sup>48</sup> Pigna, Felipe. “Hernando de Magallanes llega al Río de la Plata” disponible en [http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/conquista\\_y\\_colonia/hernando\\_de\\_magallanes\\_llega\\_al\\_rio\\_de\\_la\\_plata.php](http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/conquista_y_colonia/hernando_de_magallanes_llega_al_rio_de_la_plata.php)

el pico, el pequeño cuerpo y aún la cola. Las flores tiemblan al ser penetradas y nunca veo que los colibríes vuelvan a salir” (Capaccio, 1998:11)

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

La novela se desarrolla en base a dos pulsiones: el hambre y el sexo; así como en base a dos pecados capitales si adoptamos la perspectiva religiosa: la gula y la lujuria. El hambre aparece asociada a un miedo atávico: el de ser devorado, “debí soportar la más cruel de las angustias que puede padecer un hombre: el terror de ser devorado.”(Ibidem: 12) De la misma manera en que un indígena que había sido tomado prisionero, trozado y cocinado para comerlo, piensa que éste será su destino y para evitarlo decide no comer. El hambre se convierte paradójicamente en un mecanismo de sobrevivencia. Un hambre tan tremenda que “llegué al extremo de roer, de noche, las cortezas de los palos de la choza para calmar el hambre que me atormentaba” (Ibidem: 13). Y ya cuando la muerte era su destino porque “me debatía entre morir devorado si comía, o de hambre si no lo hacía” (Ibidem: 14), ingresa una joven indígena con una sopa de pescado. A pesar de su resistencia, termina cediendo como condición para que satisfaga su deseo sexual despertado intencionalmente por la joven. “Conforme accedía a tragar algún bocado el movimiento proseguía, delicioso, pero en cuanto me negaba a comer se detenía” (Ibidem: 15). A partir de esta escena evocada desde su presente de enunciación, el protagonista ingresa en el

mundo indígena saciando sus apetitos. Y lo que al comienzo parecía ser un lugar infernal, deviene en una suerte de paraíso para los sentidos. Tanto el gusto, “aquella carne sabrosísima de pescado desmenuzado” (Ibídem: 15), como el tacto “carnes de madera, duras como las de un animal de estos bosques, con una firmeza que ya presentía en los dedos antes de tocarla” (Ibídem: 15) y el olfato “Si tuviese que decir...a qué huele esta tierra diría que a humo de maderas, así como si por el olor tuviese que decir qué me recuerda España, respondería que a fritura.” (Ibídem: 31) están presentes a lo largo de la novela creando un mundo de placeres, “inmerso en esta maraña impenetrable, sin tener referencias seguras del sitio en que me encuentro, observo, degusto, escucho, huelo y toco cuanto está a mi alcance.” (Ibídem: 34)

Madera quemada y frito, ambos olores identificados con lo sexual. Esta actividad se relata por medio de diferentes analogías: como un remedo de canibalismo sublimado, “las pieles del camastro parecen exhalar, al contacto con nuestro calor, un hálito de ferocidad (...) siento la gozosa desesperación de hallarme atrapado entre el espíritu de la pieles por debajo y el revuelo de pelo, de dientes y de uñas que cae sobre mí” (Ibídem: 16). La mujer, doña Meñique, representada como un animal salvaje “su crispación de fiera” “sus manos como las de un gato” (Ibídem: 17). El acto sexual también como un viaje peligroso “voy sintiendo en ese viaje que lo que introdujera como daga se transforma en proa. Una proa dispuesta a hendir las aguas en la noche oscura” “Desembarco allí, en tanto se mezclan sus jadeos y sus jugos con los míos. No sé donde estoy, pero me parece escuchar sobre nuestras cabezas un revoloteo de gaviotas, como cuando se llega felizmente a puerto” (Capaccio, 1998:17)

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

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

“un poco en broma, un poco en serio me dibujé en la cara, con tizne, unos

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

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

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

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

“Ataviado con sus adornos entro en el ritmo de la danza mientras los labios de los hombres, viejas, los chiquillos y las Doñas que alcanzara mi mano,

giran en derredor y me atraen con la insistencia ciega que son llamados los colibríes por la mañana (...) A la espera del golpe final, como si me corriera me inunda el supremo deleite de fundirme, para siempre con esta prodigiosa tierra” (Ibídem: 98)

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

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

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

## **El caleidoscopio de la intertextualidad**

Párrafos más arriba mencionábamos la relación de intertextualidad que se establece entre esta novela y *El Entenado* de Juan José Saer; ambas tienen varios aspectos en común además de tratarse de personajes y situaciones similares como ya señalamos. Los dos protagonistas relatan sendas historias que abordan los mismos temas: el cautiverio en una aldea indígena impregnada por el hambre y el sexo. Pero mientras que en el texto de

Capaccio, su protagonista está en el centro de la escena y es él mismo quien experimenta el terror de ser devorado y el placer del sexo y la comida, el protagonista de la novela de Saer se posiciona como un observador. Ambos están en calidad de prisioneros, aislados del mundo, dados los dos por muertos por sus respectivas expediciones y sin esperanzas de ser rescatados en un entorno selvático que los encierra. Mientras uno se entrega físicamente para ser devorado con el propósito de fusionarse con la aldea, perdiendo su identidad como individuo para formar parte de la colectividad, el protagonista de Saer lo hace espiritualmente. Olvida su lengua materna que debe recordar luego de regresar a Europa; comprende la “forma de ser y estar en el mundo”<sup>49</sup> de los indígenas, sus miedos existenciales y la razón de su antropofagia. Su regreso al mundo europeo está cargado de la angustia de no ser comprendido, de sentirse espiritualmente solo y de comprobar que en realidad nadie estaba dispuesto a escuchar la verdad de su relato, eligiendo una versión fantástica de los hechos. Por eso en su vejez decide escribir sus memorias. El protagonista supone que los años ya transcurridos y la cercanía de la muerte legitimarán su relato. Sus memorias destilan la nostalgia de una tierra y un pueblo de los cuales se separó repentinamente y que son irrecuperables. El título de la novela lo atraviesa existencialmente. Un entenado es un hijastro, alguien a quien se debe aceptar por añadidura. Es inevitable la asociación con el dicho “hay hijos y entenados”, aludiendo a que el hijastro tiene siempre menos derechos y privilegios que el hijo, y queda excluido de alguna manera. Su origen, de dónde viene es incierto o ajeno y se lo concibe como un intruso o, cuando recién regresa con los suyos, como algo demoníaco. El protagonista de la novela de Saer fue un entenado para la tribu con la cual convivió a pesar de los años transcurridos y lo siguió siendo para los suyos cuando regresó. En ambos casos su origen

---

<sup>49</sup> Mircea Eliade usa esta expresión al referirse a la cosmovisión mítica

es extraño, poco confiable. Cada configuración no pudo dejar de ver en él a la parte de su identidad ajena a la propia. El entonado es el mestizo, aquel cuya pertenencia es difícil de precisar, el que desordena el orden establecido y lo pone en crisis. El aprendizaje del idioma indígena, conocer sus costumbres y modos de vida y la adopción de estos hábitos como propios no son los únicos indicios de este mestizaje. El haber comprendido la concepción filosófica sobre la vida y el mundo que la tribu tenía constituye su mestizaje espiritual que desbarata la noción hegemónica del indígena como salvaje. El protagonista atraviesa en un sentido y en otro las fronteras de ambas semiósferas, la indígena y la no indígena, transfigurándose en cada pasaje.

## **5. Aquí está la Bandera Idolatrada: el abanderado descalzo**

En junio del corriente año, una maestra de una escuela bilingüe de Cuñá Pirú publicó en Facebook la foto de un joven abanderado para el acto del día de la Bandera, que estaba descalzo. La imagen se propagó y reprodujo infinidad de veces hasta el punto que los medios la tomaron y la convirtieron en noticia. No haremos un análisis de las diversas notas porque sería repetir lo ya dicho anteriormente con respecto a otros textos, pero sí querríamos hacer un análisis de los distintos titulares. Los diarios titulaban de la siguiente manera:

**“Lorenzo, el abanderado descalzo que ya va a la escuela con zapatillas”** (Clarín)

**“Lorenzo, el abanderado descalzo que conmovió al país, ya tiene zapatillas”** (Infobae)

**“Misiones: la triste imagen del chico que es abanderado y va al colegio descalzo”** (La Nación)

**“El Abanderado de los pies descalzo que conmocionó y desató un sin fin de donaciones”**

(El tribuno, Salta)

**“Tristeza en las redes por el abanderado que va descalzo a la escuela”**

(La gaceta, Tucumán)

Lo primero que podemos observar es la repetición de las mismas palabras para referirse al estudiante: abanderado y descalzo. Y en algunos casos, se agrega su nombre no

indígena: Lorenzo. Estos dos primeros términos dialogan y polemizan de manera muy significativa. La palabra *abanderado* hace referencia a un honor o distinción que consiste, debido a méritos propios, portar la bandera como símbolo de la Patria. He aquí lo que Angenot señala como uno de los componentes de la hegemonía, el fetiche. Lo sagrado, aquello que no se toca y que es objeto de veneración en alto grado. Lo contrario sería ser un traidor. Por otra parte, el adjetivo descalzo hace referencia al pie desnudo. El pie desnudo es un pie no civilizado. El pie del indígena. El pie del loco o del linyera, de todo aquel que está fuera de la sociedad. Por lo tanto, resulta inconcebible un abanderado descalzo. El problema no es que esté descalzo, porque cuántas fotos se han publicado de indígenas descalzos. Lo que molesta, lo inaceptable es que, descalzo, porte la bandera. En los cuerpos de varias noticias se reiteran las palabras del joven que afirma que “A mí no me molestó salir descalzo en la foto, casi todos venimos descalzos cuando hace calor”<sup>50</sup> Estas declaraciones pueden funcionar como naturalizando el estar descalzo sin importar que se esté llevando la Bandera e indirectamente poniendo en evidencia la supuesta ignorancia o indiferencia con lo que esto significa. Pero, también puede funcionar como resistencia a este fetiche.

En varios de los titulares, por otra parte, se menciona sólo el nombre no indígena del joven. Los mbyá cuentan con dos nombres: uno que es el del documento, como Lorenzo, y otro que en medio de una ceremonia el *opiguá* o chaman puede leer en su nuca al echar el humo de su pipa. Este segundo nombre es un nombre espiritual y que señala la pertenencia que esa persona tiene con uno de los cuatro dioses: *Karai*, *Jakaira*, *Tupam* y *Ñamandú*

---

<sup>50</sup> Lorenzo, el abanderado descalzo que ya va a la escuela con zapatillas disponible en [http://www.clarin.com/sociedad/Lorenzo-abanderado-descalzo-escuela-zapatillas\\_0\\_1610239103.html](http://www.clarin.com/sociedad/Lorenzo-abanderado-descalzo-escuela-zapatillas_0_1610239103.html)

*Gran Corazón*. Este nombre es sagrado y lo liga a la vida. Podemos preguntarnos, entonces, por qué se menciona sólo uno de estos nombres. Podríamos decir que el nombre Lorenzo lo incluye como ciudadano de nuestra configuración, como reconociendo su condición de civilizado, pero esta inclusión se desmorona porque Lorenzo es el abanderado descalzo. En otras palabras, es como si se estuviera sugiriendo que, a pesar de que se lo incluye y se le dio el honor de ser abanderado, lo indígena o incivilizado se impondría. Va a la escuela, estudia, tiene maestras, lleva la Bandera pero no se preocupa, a juzgar por sus palabras, por calzarse “como corresponde”.

Por parte, en varios de esos titulares y en el cuerpo de la mayoría de las noticias se hace mención a que “ya tiene zapatillas”, “desató un sin fin de donaciones” y “ya va a la escuela con zapatillas”. Es decir, el problema se ha solucionado. A pesar de que en las distintas notas periodísticas se mencionan los verdaderos problemas de derechos no atendidos que tiene esa comunidad, esto aparece en un segundo plano como enmarcando esa falta de calzado. Además, las zapatillas donadas a Lorenzo son de lona, lo cual implica una solución con fecha de vencimiento porque todos sabemos que en nuestra provincia las zapatillas de lona tienen una vida breve. Una vez más aparece la figura del pastor que mencionábamos más arriba que salva al rebaño del precipicio pero lo ubica cerca del mismo para asegurarse que lo vuelvan a necesitar.

Por último, en uno de los titulares se menciona “la tristeza en la redes”, no la tristeza de las personas ni de la sociedad. Las redes como un ente con vida propia. Una tristeza que se diluye porque las redes son puro presente, no tienen memoria.

## **6. Caso plaza tomada**

En septiembre del año 2004 las diversas irregularidades en el manejo de planes sociales, en particular, el Plan Nacional de Emergencia Alimentaria, que provocó la muerte por desnutrición de más de diez niños beneficiarios de este plan, sumado a la deforestación que afecta su forma de vida tradicional y la indiferencia de las autoridades provinciales para titularizar las tierras de las comunidades provocaron una protesta inusitada entre los guaraníes. Luego de solicitar sin éxito una audiencia con el gobernador Rovira, ocuparon por 45 días la plaza 9 de julio de la capital provincial sin lograr que sus reclamos fueran escuchados. Tomando como eje este hecho, decidimos trabajar con los dos discursos del gobernador Rovira correspondientes a los años 2004 (previo a la protesta) y 2005

### **Discurso del 2004: Borrón y cuenta nueva**

Ambos discursos del gobernador Rovira fueron pronunciados en una situación similar. Corresponden a la inauguración del período de sesiones ordinarias de la Legislatura Provincial. Su contexto de producción está fuertemente ritualizado ya que en él no sólo abre un nuevo período legislativo sino que además el ejecutivo provincial rinde cuentas ante este organismo de un año de gobierno. Por lo tanto, ambos discursos consisten en una larga enumeración de las acciones de gobierno más salientes relacionadas con cada uno de los sectores sociales.

El discurso del 2004 evidencia la euforia del triunfo electoralista así como una decidida alineación política junto al ejecutivo nacional<sup>51</sup>. Esto se ve claramente en la

---

<sup>51</sup> En ese entonces a cargo de Néstor Kirchner

introducción en la que se plantea el mito del nuevo tiempo<sup>52</sup>, el comienzo de una nueva etapa. “La Argentina está cambiando” Un cambio que deja atrás un estado de cosas negativas y que inaugura un nuevo tiempo legitimado por las urnas. A partir de este escenario triunfalista y esperanzador, el gobernador da cuenta de sus actos de gobierno. El texto está estructurado en párrafos breves, la mayoría de ellos con una extensión que no supera los cuatro renglones.

Los temas más desarrollados -agro, economía, obras públicas, salud, energía- constan de una extensión que varía entre 14 y 18 párrafos. Otros temas –educación, justicia, MERCOSUR, turismo- varían entre 9 ó 11 párrafos. Hay otros tópicos - justicia, seguridad, agua, cultura- que no superan los 8 ó 9 párrafos. A los pueblos originarios, en cambio, les dedica sólo 3 párrafos. Esta simple cuestión numérica ya nos habla a las claras del lugar que ocupa este tema con relación a los otros. Sin embargo, lo realmente interesante es analizar qué y cómo lo dice.

Cierra el discurso con un llamamiento a la unión y la esperanza y hace una alusión a los jesuitas y los guaraníes.

Tanto en este discurso como en el siguiente el gobernador se constituye en un enunciador legítimo que asume el derecho de hablar de alteridades determinadas con respecto a sí mismo. Les habla a destinatarios también legitimados: los representantes del pueblo (sus pares políticos), las autoridades presentes (que ejercen el poder junto a él) y el pueblo misionero. No menciona aquí a la Nación guaraní, presuponemos que está incluida en el colectivo *pueblo misionero*. Esta presuposición es significativa, ya que estaría

---

<sup>52</sup> Ver Balandier, Georges. El desorden. Barcelona. Gedisa. 1988

contradiciendo la relación de igual a igual con la Nación guaraní a la que hará mención más adelante en su discurso.

“La Argentina está cambiando” con estas palabras que funcionan como bisagra, los primeros enunciados determinan un antes y un después con respecto al momento de inauguración de una nueva etapa. Esta idea o esta alusión a lo que Balandier llama el “mito del nuevo tiempo” (Balandier, 1990) es el lugar común de todo gobernador que asume. Frente a un pasado inmediato concebido como caótico y adverso, el gobernador se despega y no se hace cargo de ese pasado que lo involucra. A pesar de que sus primeros cuatro años de gobierno se inscriben en este pasado, como un fénix renacido de las cenizas del ayer, inaugura un nuevo tiempo signado por la esperanza. Este mundo se proyecta hacia el futuro inmediato, que ya estaría empezando a construirse y que aparece anunciado en el título de su discurso: **Tiempo de la inclusión social, la producción y el empleo**. El enunciador se posiciona como el conductor y hacedor de este cambio al amparo del gobierno nacional.

Es interesante considerar qué elementos se constituyen en signo de cada uno de estos tiempos. Frente a la crisis pasada el gobernador rescata la dignidad y el protagonismo del pueblo, señala que “asistimos a la rebelión pacífica y consciente de las mayorías”. Hablar de una rebelión pacífica es contradictorio. Una rebelión pacífica casi no es una rebelión. Esta rebelión idealizada, controlada y disciplinada desde una perspectiva foucaultiana, vista de lejos como algo ajeno, pertenece al pasado. Hoy el voto –el mismo que le permite acceder a un segundo período de gobierno- está presentado como la única herramienta para la resolución de conflictos. Es decir, su nuevo gobierno será la solución a los problemas que se desarrollaron en su gobierno anterior.

Como emblema de este nuevo tiempo, se anuncia la inclusión de los postergados. Evidentemente es un gran anuncio, tan grande y generalizador que abarca a todos y a ninguno en especial. De allí en más se desarrollan los diferentes temas que tienen que ver con su mandato. El nuevo tiempo marca la tónica del discurso que concuerda con un estado general de euforia y optimismo generado por la figura del presidente y a cuya sombra el gobernador se refugia. Este dominante de pathos como lo llama Angenot, este estado de ánimo colectivo, envuelve hegemónicamente sus palabras y le dan coherencia con el presente al tiempo que diluye ese pasado inmediato que lo demanda. De esta manera, se reemplaza la habitual rendición de cuentas de lo hecho hasta ahora por el anuncio de un programa de gobierno. A diferencia de otros 1 de mayo, en este discurso predomina el tiempo futuro, a veces presentado sutilmente como una continuidad del pasado.<sup>53</sup>

A propósito de plantear alternativas no tradicionales para el comercio exterior, se introduce en el tema de los pueblos originarios refiriéndose a la exportación de artesanías guaraníes

“Cobra especial relevancia en este aspecto el primer envío en container de **arte y artesanía guaraní** hacia Italia, a inicios del mes de junio, realizado mediante un programa de compra estatal, que pretendemos sostener en el tiempo, para que nuestros hermanos

---

<sup>53</sup> Por ejemplo, cuando afirma que “Nuevos agro negocios serán posible a partir de paquetes tecnológicos hoy disponibles, que estamos apoyando decididamente en áreas como apicultura, acuicultura, agro-ganadería, silvicultura, horticultura, edulcorantes naturales y esencias, entre otros.”

guaraníes puedan alcanzar un nivel de vida digno a partir de su propia cultura y producción.”<sup>54</sup>

Lo interesante de este primer párrafo dedicado a los guaraníes lo percibimos cuando, al referirse a estas negociaciones, afirma “que pretendemos sostener en el tiempo” Este nosotros con que identificamos al sujeto del primer verbo es un nosotros no indígena que deja afuera a sus beneficiarios, que parecen no tener voz ni opción porque nosotros, los no indígenas que gobernamos ya decidimos. Esta sensación se vuelve certeza cuando, inmediatamente después, los nombra como “nuestros hermanos guaraníes”, interpelación que ya analizamos en este trabajo. No obstante, podríamos agregar que en esta interpelación se observa cómo lo implícito y lo presupuesto funcionan y operan en el uso hegemónico de los lugares comunes y remiten a un saber compartido que facilita la comprensión de lo explícito. (Dalmaso y Borig, 1999, pp. 25-26). De esta manera, la hegemonía de este discurso organiza el mundo: los no indígenas son los que toman las decisiones, son sujetos activos en ese mundo producido discursivamente mientras que los indígenas son lo que deben obedecer, acatar esas decisiones como sujetos pasivos.

“Por primera vez tenemos una relación con la **Nación Guaraní de igual a igual**, de Estado a Estado, como forma concreta de respetar su cultura, sus tradiciones y su vocación de persistir como pueblo hacia el futuro. Esto se evidencia en forma concreta a través del reconocimiento de la institución con la que rigen su comunidad, el

---

<sup>54</sup> Las negritas de todas las citas del discurso son propias del original.

Consejo de Ancianos Arandú y Guías Espirituales Opyguá del pueblo mbyá-guaraní, como vehículo de sostenimiento de su cultura.”

En el segundo párrafo aparece el gran anuncio, el que ratifica ese nuevo tiempo anunciado: “una relación con la Nación Guaraní de igual a igual”. La nación como concepto es, en el Discurso Social, un gran fetiche. Intocable como la Patria. Una nación sólo puede dialogar con otra. Sin embargo, más tarde los hechos nos demostrarán que esta igualdad y esta categoría de nación son sólo nominales. La evidencia que presenta el gobernador es una evidencia tramposa. El consejo de ancianos *Arandú* y guías espirituales *Opyguá* es una institución inventada por el gobierno, que jamás existió en la historia de este pueblo. Los líderes espirituales no salen de sus comunidades y no intervienen en cuestiones políticas. Esa función la cumplen los caciques. Sin embargo, el uso de palabras mbyá genera la creencia de que hay un conocimiento y respeto por esta cultura así como el espejismo de que se trata de una institución guaraní genuina.

“Este reconocimiento permite que la comunidad guaraní de Misiones recupere su condición de pueblo señero en la historia iberoamericana y con el cual trabajamos para poner a disposición de la humanidad toda su ciencia en materia de medicina natural, su arte y su especial cosmovisión de relación y respeto de la naturaleza.”

En este último párrafo aparece la concepción hegemónica del salvaje: se menciona a la comunidad guaraní –que ya dejó de ser nación en el discurso- como “pueblo señero en la historia iberoamericana”. Esta historia es la historia de la conquista y colonización española, una historia de sometimiento y muerte en la que los guaraníes no fueron un

pueblo señero. Al despojo de las riquezas y tierras de otras épocas hoy le corresponde a “toda su ciencia en materia de medicina natural, su arte y su especial cosmovisión y respeto de la naturaleza” los que serán puestos “a disposición de la humanidad” por nosotros los no indígenas que gobernamos sin considerar que todo lo que atañe a su espiritualidad y sus saberes tradicionales han sido resguardados por siglos y que los guaraníes no están dispuestos a exponerlos alegremente para que “la humanidad” disponga a su voluntad. La concepción hegemónica del conquistador se revela en estas palabras pero dicho de tal forma que producen un efecto de sentido inverso.

Finalmente, resulta significativo considerar el término “señero” con que se califica al pueblo guaraní. Esta palabra proviene del latín *singularis*. Tiene dos acepciones, la primera que creemos es la que se quiso aplicar: único, sin par. La segunda: solo, solitario, separado de toda compañía. Sin embargo, ambos significados se enlazan porque quien es único y sin par necesariamente está o se siente solo y aislado. Lo que ni el diccionario ni el discurso del gobernador nos precisan es qué tipo características son las que hacen que este pueblo sea “pueblo señero en la historia iberoamericana”. Es decir no para cualquier historia, sino para la historia vista desde la perspectiva del conquistador.

Cierra el discurso con un llamado a la concordia y la esperanza. En este final en que cierra también la idea del nuevo tiempo, aparecen dos menciones a los pueblos originarios. En la primera

“Cuando **jesuitas y guaraníes** conformaron las primeras comunidades organizadas en esta tierra entrañable, lo hicieron con solidaridad y fraternidad.”

La hegemonía opera con un implícito muy potente: como dijimos antes, sólo con los jesuitas los guaraníes pudieron organizarse, antes solo constituían una comunidad de salvajes. Es en este período y sólo con la intervención de los jesuitas y su acción evangelizadora que los guaraníes se convierten en un “pueblo señero en la historia iberoamericana”. El discurso habla y le habla al guaraní reducido y *civilizado*.

En la segunda alusión aparece una imprecisa y dudosa referencia mitológica:

“Cuenta la mitología indoamericana que una vez cierta mujer aborígen, viendo el **amanecer**, contempló con **perplejidad** que los pájaros no **cantaban** porque amanecía, sino que lo hacían para que **saliera el sol.**”

Esta referencia sustenta y fundamenta el carácter mítico del tiempo nuevo que de esta manera se sacraliza y funciona como un fetiche dentro del discurso consolidando su creencia.

## Con la “rebelión pacífica” en el patio de casa

Como señalamos más arriba, a fines de agosto y luego de la muerte de varios niños de distintas comunidades por desnutrición y neumonía, numerosas familias y caciques ocupan la plaza situada frente a la gobernación para tener una audiencia con el gobernador y hacerle llegar una serie de reclamos y exigencias. Luego de 45 días de ocupación, ante la indiferencia y la negativa del ejecutivo a recibirlos y desgastados política y espiritualmente por el desarraigo deciden volver a sus comunidades. Esta protesta desmorona la nueva y esperanzadora etapa que se pretendió inaugurar pocos meses atrás al tiempo que instala en la plaza aquella “rebelión pacífica” idealizada desde el discurso recién analizado como algo ajeno y pasado.

Todo debate, afirma Angenot, requiere de un acuerdo previo: que el tema o problema existe y que merece ser tratado (Angenot, 1989, p. 93). A partir de este planteo vemos claramente que para el gobierno provincial el conflicto planteado por los guaraníes no es un tema aceptable, por lo tanto no hay discusión. Ni siquiera diálogo o mención. Si el Discurso Social opera y organiza la realidad, esta negativa al debate implica la construcción de un mundo en el que los aborígenes no reclaman ni protestan. Al negarse a hablar con ellos los deslegitima como enunciadores, los hace invisibles. Los despoja de su voz. El Discurso Social decide de esta forma no sólo quiénes pueden hablar y quiénes no, sino también sobre qué temas y en qué condiciones. Uno puede preguntarse qué sucedió con aquella relación de “igual a igual” con la Nación guaraní proclamada meses atrás. El implícito que opera es que sólo son Nación en tanto y en cuanto respondan a aquel modelo

disciplinado y reducido de la época jesuítica. De lo contrario, se instaura un caos impropio para el escenario que se pretendió inaugurar.

Dentro de este planteo nos resulta muy interesante considerar el poder del discurso del que habla Verón. Sostiene que el poder de todo discurso reside en provocar un efecto que siempre consiste en la producción de otro discurso. En el caso del discurso político su efecto es ideológico, condición necesaria para la producción de una creencia. El discurso político se caracteriza por ser polémico y por esencialmente generar la creencia de que el discurso opositor es siempre falso. En este sentido se presenta como un discurso absoluto. (Verón, 1980, pp.113-114) En el caso que nos ocupa, este aspecto ha sido llevado al extremo. La ausencia de diálogo, la negación del otro como posible enunciador no sólo lo descalifica sino lo convierte en un enunciador impensable. La reducción a silencio del otro, afirma Verón, es portadora de muerte. El otro no existe, podríamos agregar. De esta manera, el gobierno se asegura la posesión de la verdad porque es el único que tiene la palabra.

## **La voz negada**

A pesar de haber sido despojados de su rol de enunciadores legitimados, los guaraníes hicieron oír su palabra a través de un documento público<sup>55</sup>. ¿Constituye este documento un contra discurso? Si atendemos a su contenido, reúne una lista de exigencias, reclamos y denuncias. En su retórica no se diferencia de los reclamos o denuncias surgidos de otros sectores en conflicto. La redacción del documento, además, fue mediada por agrupaciones de derechos humanos que acompañaban a los aborígenes. En este sentido, el uso de la lengua oficial ejerce una doble operación. Por un lado, legitima al enunciador pero al mismo tiempo enmascara el contra discurso. Si bien los verbos

---

<sup>55</sup> Disponible en el apéndice y en <http://argentina.indymedia.org/news/2004/09/223283.php>

centrales – reclamamos, exigimos, denunciamos- son verbos combativos, el uso de la lengua legítima neutraliza su fuerza heteronómica.

En realidad, lo heteronómico, lo impensable no es lo que se exige o denuncia sino es ese **nosotros** que se apropia de la voz negada y que se constituye en un enunciador a la fuerza, parándose frente a la casa de gobierno. En la constitución de este **nosotros** los guaraníes asumen su rol de Nación y desde allí reclaman, exigen y denuncian. Tan impensable es este **nosotros** que el gobernador sólo puede neutralizarlo negando su existencia.

### **Discurso del 2005: la casa está en orden**

El discurso que inaugura las sesiones del 2005 muestra el impacto del conflicto. A diferencia del anterior, tanto en la apertura como en el cierre se evidencia un tono defensivo delimitando territorios entre los que gobiernan junto al presidente y los otros que ponen piedras adrede en el camino.

Luego de un año de gobierno y conflicto aborígen mediante, el discurso del año 2005 comienza yendo directamente al grano. Los primeros dos enunciados responden sin responder, implícitamente a los reclamos de los guaraníes con el propósito de generar la creencia de que “aquí no ha pasado nada”. Para ello se remonta al pasado que nadie quiere recordar “desde el pico de la crisis hasta hoy” para señalar los logros en la reducción de la desocupación, la indigencia y, casualmente, la mortalidad infantil. Cifras y porcentajes sostienen la ilusión de verdad.

En relación con los temas referidos a políticas de acción social, este discurso le dedica seis párrafos a los pueblos originarios

“En cuanto a nuestros hermanos guaraníes, la continuidad de nuestra política de Estado es un hecho sin precedentes en la Argentina, al materializar el Convenio 19 de la Organización Internacional del Trabajo, otorgando status jurídico de Nación al pueblo Guaraní.”

En realidad, el Convenio al que hace referencia el gobierno es el 169 que trata sobre los derechos de los pueblos originarios como naciones. Este párrafo no hace más que repetir lo dicho el año anterior. El pueblo guaraní tiene “status jurídico de Nación” pero ese status no llega a la realidad.

“Institucionalizamos espacios permanentes de participación de representantes de la Nación Guaraní, reconociendo a todos los grupos, sin distinción, superando viejas controversias.”

En este segundo párrafo también se repiten conceptos del discurso anterior, lo llamativo es el uso de la expresión “superando viejas controversias”. Convengamos que superar no es solucionar sino dejar atrás, y al tratarse de controversias viejas, este calificativo opera desligando responsabilidades. Han sido otros quienes las provocaron, otros que como dirá al final del discurso, “ponen piedras adrede en el camino”.

“La atención de la salud ha sido prioritaria, sumando a las acciones ya existentes la formación de agentes sanitarios aborígenes que participan en la atención asistencial, vacunaciones, nutrición y prevención.”

En este planteo de que los conflictos son ajenos, la formación de agentes sanitarios aborígenes le permite delegar totalmente el hacerse cargo. El presupuesto que opera es si **nosotros** los formamos tanto para la atención sanitaria y prevención como para la nutrición, **ellos** son los que fallaron.

"Creamos un registro de la cultura mbyá y se continúan explorando canales de comercialización para su arte y artesanías que amplíen el nicho de mercado abierto en Italia.

"Otorgamos becas para estudios universitarios, una de ellas para estudiar medicina en Cuba. Aplicamos la enseñanza de lecto-escritura en guaraní e iniciamos un relevamiento de las potencialidades para el desarrollo del "etno-turismo" en Misiones"

"Vamos a resguardar y proteger el patrimonio genético contenido en el conocimiento empírico de la botánica de nuestro pueblo originario, poniéndolo en valor a través de un programa específico de reconocimiento, producción e industrialización, con rigor científico, que ya tiene financiamiento asegurado.

Todo esto ha sido hecho desde el profundo respeto por la cosmovisión guaraní."

En estos tres últimos párrafos se repiten conceptos del discurso anterior, excepto los anuncios referidos a la alfabetización y el etno-turismo. Estas reiteraciones sumadas a

pequeñas referencias que jalonan lo dicho referidas a la salud y la alimentación en distintos momentos de la alocución generan una isotopía del deber cumplido que provoca la creencia de que “más no podemos hacer por ellos”.

“A pesar del tiempo despilfarrado debido a las piedras puestas – adrede- en el camino, ha sido y será inexorable la marcha hacia un Estado de mayor bienestar y equidad. Estamos convencidos que, una vez despejadas las trabas, los misioneros podemos soñar, tal como nos dijera nuestro Presidente Néstor Kirchner que...Quienes nos sucedan reciban una provincia mejor; que los próximos años puedan dedicarse a consolidar y no a construir, a crear y no a restaurar, a hacer crecer con dignidad y no solo a incluir, venciendo la pobreza y la indigencia”.

Concluye con la invitación a formar parte del ideal de país del gobierno nacional, siempre y cuando no haya piedras ni trabas puestas por los otros. Por lo tanto, los otros serán los responsables del fracaso.

La hegemonía del Discurso Social de nuestros tiempos, cuando se refiere a los pueblos originarios, opera de forma simulada, sutil. Aquello que se dice sin decir, lo implícito y lo presupuesto se conjugan no sólo para controlar los discursos y distribuir la tarea discursiva sino también para controlar el mundo, fundamentalmente en los discursos analizados, para controlar el mundo del otro. Rutiniza y neutraliza lo novedoso, lo contradiscursivo mientras traviste la xenofobia y el etnocentrismo. Desde un discurso que

pretende ser inclusivo y respetuoso de las diferencias, la voz del conquistador nos sigue hablando.

## **7. Historia de una foto**

La foto representa un acto oficial del gobierno provincial que se desarrolló en la comunidad guaraní Fortín Mboré en 21 de septiembre del año 2004. Ésta es una fecha sagrada para el pueblo guaraní, en ella se celebra el Ara Pyau o comienzo del tiempo nuevo relacionado con los ciclos de la naturaleza. Esta celebración habla no sólo de un tiempo de renacimiento de la selva sino de una renovación espiritual. Sin embargo, en dicho acto autoridades provinciales y municipales, incluidos el gobernador Rovira e intendente, participaban de un acto político en el cual repartirían bolsas con alimentos. Es significativo destacar que este acto sucedía simultáneamente que la plaza 9 de Julio, frente a la gobernación, estaba siendo ocupada por integrantes y autoridades políticas y espirituales de múltiples comunidades aborígenes de la provincia<sup>56</sup>.

En dichas circunstancias, entonces se llevó a cabo este acto cuya concurrencia fue nutrida debido a que los paisanos fueron acarreados y obligados a sostener carteles de apoyo al gobierno.

---

<sup>56</sup> En esta protesta, que duró más de 45 días, los mbyá solicitaban una audiencia con el gobernador, preocupados por las numerosas muertes de niños a causa de la combinación de enfermedades infectocontagiosas y desnutrición. La pretendida entrevista nunca se realizó, y el gobernador ignoró por completo la protesta que, a pesar del apoyo de la prensa y los vecinos, se diluyó por el desgaste ocasionado por el desarraigo y la indiferencia oficial.

La foto que captura una escena de este acto apareció como tapa de la revista “Grito Misionero”, publicación posicionada ideológicamente en la teología de la liberación que ejerció una fuerte crítica a las políticas sociales del gobierno de Rovira<sup>57</sup>

## **Una lectura mitológica**

Para el análisis de esta foto decidimos aplicar la categoría de mito que propone Barthes. De esta manera, podemos identificar como signo visual a la foto en sí misma. El significado es un acto político destinado a los indígenas y el significante está compuesto por los distintos elementos de la imagen: la mujer y los niños, las bolsas de provista, el cartel, el escenario, los hombres parados al fondo. La foto en su totalidad, signo uno, se vuelve forma para un nuevo significado o concepto: la resistencia del pueblo indígena. Frente a un gobierno que ignora sus reclamos pero lleva a cabo actos demagógicos, esta mujer sentada con sus hijos en el suelo entre las bolsas y el cartel representa esa resistencia.

Si consideramos esta foto como forma se despoja de su contingencia. Al lector desprevenido que la observe no le importará ni se cuestionará acerca de quiénes son esas personas, dónde se encuentran ni qué sucedió en el acto. Es un acto político destinado a los indígenas. El resto, en tanto mito, se diluye.

El concepto posee un carácter abierto y resulta apropiado para una determinada función. Puede tener diversos significantes. Afirma Barthes que la repetición del concepto a

---

<sup>57</sup> La foto se adjunta en el apéndice del trabajo.

través de distintas formas permite descifrar el mito. Su modo de presencia es memorial. La resistencia del oprimido, el cuerpo que habla a quien quiera hacerse cargo, la maternidad y el alimento son conceptos instalados en nuestra memoria colectiva que acuden *naturalmente* a nuestra lectura. En este caso, por tratarse de una imagen, la lectura que se realiza es multidimensional y los elementos que la conforman se vinculan por relaciones de lugar y proximidad. Si la mujer estuviera sentada en una silla, las bolsas en el fondo o el cartel hacia un costado, cualquiera de estos cambios habría provocado un cambio de concepto. Estas relaciones asociativas que conectan los elementos le otorgan espesor al concepto. Espesor sostenido por la memoria cultural

La significación es el mito mismo y su función es deformar el sentido o signo del sistema uno. La intención, que está a la espera de ser activada, es lo que define al mito. Es, en este sentido para Barthes, una palabra congelada que interpela pero al mismo tiempo se muestra inocente.

Volvamos a la foto. Podríamos afirmar que la resistencia del pueblo indígena es la significación. La primera que probablemente se nos revele. Pero también la madre nutricia es otra significación que entra en juego. La intención que encierra el mito es la de criticar la insensibilidad del gobierno, su demagogia que requiere de un acto político para atender una necesidad básica. Las bolsas en primer plano, el cartel y la actitud controladora de los hombres blancos parados en el fondo de la escena son vehículos de esta intención. En contraposición, podemos reconocer otra intención: resaltar la dignidad del pueblo indígena. La mujer sentada en el suelo, de espaldas al escenario construye esta significación. En esta trama de intenciones, la significación de la madre nutricia juega un rol de argumento, lo incuestionable de esta significación sacralizada se irradia a las intenciones. Podemos

apreciar que si bien Barthes habla sólo de una intención, la realidad es siempre mucho más compleja y tanto las intenciones como las significaciones conforman un entramado activo y vivaz.

Este entramado nos apela, nos sacude pero al mismo tiempo no se hace cargo. Tira la piedra de su significación pero esconde su mano detrás de la forma histórica. Cada uno de los elementos de la foto no constituye nada extraordinario en sí mismo: un acto político como tantos otros, una aborígen con sus hijos sentada en el suelo como acostumbran, el cartel con la consigna oficial, bolsas cerradas. La categoría indicial se impone para sostener la inocencia pretendida: la foto muestra lo que efectivamente estuvo allí.

El autor establece tres lecturas para el mito: la del productor del mito, la del mitólogo y la del consumidor del mito. En esta última el mito despliega su efecto impresionante que lo vuelve indiscutible e imperfectible así como naturaliza el concepto.

En la primera de las lecturas se toma en cuenta el significante vacío y se lo llena de significación. Se ve el símbolo afirma el autor. En este caso particular, el fotógrafo hizo tres tomas de la misma escena<sup>58</sup>: la foto elegida, otra en la que la mujer está sentada en una silla y una tercera en que está parada a un costado. De las tres opciones, se eligió la que puede ser vista como símbolo, la que presenta la estructura apropiada para sostener la significación.

La segunda lectura es la que estamos realizando en este trabajo, desmontamos el mecanismo y analizamos cómo funciona.

---

<sup>58</sup> Ver en el apéndice las fotos referidas

Por último, la tercera es la lectura que obedece al dispositivo. El lector consume la foto como un todo indivisible. El lector/consumidor percibe al mito como **un sistema inductivo** (Barthes, 2003: 224) constituido por hechos que tienen una vinculación causal.<sup>59</sup> Cada uno de los elementos de la foto está allí por una razón. Tanto esta razón como la conexión entre los elementos se encuentran naturalizadas.

Una de las funciones que le atribuye al mito es la eliminación de lo real, “el mundo entra en el mito como una relación dialéctica de actos humanos y sale como un cuadro armonioso de esencias” (Ibídem: 238). Por lo tanto, el mito constituye para el autor el habla despolitizada de la sociedad burguesa porque comprueba las cosas sin explicarlas y organiza un mundo sin contradicciones. El mito habla sobre las cosas, no las actúa (Ibídem: 239) por lo tanto el mito no es revolucionario. La foto que estamos analizando representa un instante de una secuencia de acontecimientos o acciones pero no provoca nada más allá de la reacción emocional de quien la mira<sup>60</sup>. Actúa como argumento o prueba de lo que el mito sostiene. Se desliga de los acontecimientos históricos al fijarse en la fotografía, y nos devuelve un escenario en el que cada actor asume un rol, una función. Dos planos contrapuestos: el de la mujer y el del acto político. Una oposición que aparece cristalizada en cuanto mito desde la óptica bartheana.

## **Una lectura lúcida**

Barthes presenta su objeto de estudio a partir de la dificultad para clasificarlo. La inseguridad y la incertidumbre, pecados capitales para el científicismo hegemónico, se

---

<sup>59</sup> A diferencia del mitólogo que lo ve como un sistema semiológico formado por valores.

<sup>60</sup> En este sentido, Barthes sostendría en La cámara lúcida que la fotografía sí puede ser subversiva porque induce a la reflexión.

convierten en herramientas de análisis ante un objeto de estudio escurridizo e inefable. Comienza señalando dos características propias de la fotografía: el reproducir infinitamente en su imagen aquello que no puede repetirse existencialmente, propiedad que hace de la fotografía un “particular absoluto” (Barthes, 2009: 29). El otro rasgo consiste en la relación que la fotografía establece con la muerte, tema sobre el que vuelve a lo largo de todo el texto. Ambos rasgos pueden vincularse con el análisis que efectuábamos de la fotografía elegida desde el abordaje mitológico.

La foto evidentemente reproduce un instante de una sucesión de momentos de una realidad que siempre es compleja. Desde el punto de vista existencial todos ellos se han perdido, la fotografía, en cambio, ha rescatado uno que puede repetirse indefinidamente. El carácter indicial de la foto nos remite al plano existencial probando que *eso* realmente sucedió, lo prueba la misma foto. Esta posibilidad de repetir infinitamente a través de la imagen un instante determinado de un hecho siempre múltiple como fenómeno perceptible es lo que permite que la foto sea un vehículo privilegiado del mito. Barthes alude al referente de la foto como un pequeño simulacro o “spectrum” (Barthes; 2009: 35) y lo relaciona con la muerte. La foto nos crea la ilusión de permanencia de aquello que ya no existe, que ya no volverá. Nosotros agregamos que, con respecto a esta foto, la idea de simulacro se extiende al hecho de que la foto presenta como único un instante de una cadena de instantes y que de esta manera se vuelve representativo. Se vuelve atemporal deteniendo la imagen. Esta transformación propicia el advenimiento del mito.

Al referirse a la foto en sí, dos son los elementos a los que Barthes asigna importancia en su análisis: el *Studium* y el *Punctum*. El primero nos remite a un saber propio y reconocible de nuestra cultura. Con respecto a nuestra fotografía, el *Studium* se

refiere a una foto testimonial sobre un acto político. El acoplado del camión devenido en escenario, los parlantes y las consignas son algunos de los signos que nos llevan a este reconocimiento. El Studium tiene que ver con la temática general de la foto. El espectador que identifica el Studium desde su memoria cultural, también acepta o rechaza la intención del fotógrafo. En cambio, el Punctum es un detalle que nos agujijonea, “especie de sutil más allá-del-campo, como si la imagen lanzase el deseo más allá de lo que ella misma muestra” (Barthes; 2009: 99). Es lo que añade el espectador a la foto aunque ese detalle significativo ya está en ella. En la foto particular con la que trabajamos, podemos reconocer como Punctum la figura del hombre de traje ubicado al fondo que nos remite a la imagen siniestra de un represor de la dictadura o la encarnación del gobierno provincial. Quizás ambas al mismo tiempo, pero lo cierto es que la mirada controladora sumado al traje y la corbata en ese contexto nos perturba. También podría percibirse cómo Punctum el brazo de la madre ofreciendo el vaso a su hijo. El gesto de dar, de alimentar en medio de otros que sólo están allí como a la espera y las bolsas de alimentos como una promesa futura. Otro detalle, más frívolo si se quiere, que viene en busca de nuestra mirada y que puede considerarse como Punctum es el peinado de la madre, especialmente el jopo sostenido por una gomita sobre su frente. ¿Coquetería femenina? ¿Resabio cultural? Sea cual sea, el Punctum, más allá de las intenciones del fotógrafo, está allí esperando herir al que mira, desconcertando a quien lo observa. En realidad, estas no son más que conjeturas de lo que podría ser un Punctum de la foto, porque el verdadero Punctum se impone con contundencia.

Otra de las grandes cuestiones que desarrolla Barthes es la del tiempo en la fotografía, como paradoja de lo pasado que permanece presente. Como presente de lo que

está destinado a morir y, sin embargo, a persistir como imagen. Un instante fugaz y efímero que se eterniza y se detiene. La foto da testimonio no sólo de lo que ha estado allí sino también de aquello que ha sido mirado por otros, por lo menos por el fotógrafo. Lo real y lo viviente se fusionan borrando sus fronteras. Es en este escenario donde el mito se despliega para distorsionar la realidad. Barthes señala que la diferencia entre recuerdo y fotografía consiste en que éste es sólo testimonio mientras que aquella constituye un monumento. Sin embargo, podríamos decir que en esta construcción mitológica de la realidad que se presenta en la foto analizada, este testimonio adquiere, para quien consume el mito, estatuto de monumento, de lo que no se cuestiona ni discute. Esta concepción se diluye si el lector opta por una mirada crítica o de signo ideológico opuesto. Éste es, quizás, el espacio de la libertad.

## **8. La otra voz: el discurso crítico sobre los pueblos indígenas**

Con motivo de la semana del aborigen, la organización Endepa ha puesto en circulación entre los años 2004 y 2008 diversos afiches de propaganda relacionados con esta fecha. Este material nos permite analizar la mirada de quienes se constituyen en defensores de los pueblos indígenas.

ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen) es una organización que trabaja junto a los pueblos originarios en la lucha, entre otras cosas, por sus derechos. El respeto a la tierra, la justicia, el respeto por la diversidad cultural son algunos de los valores que sostienen su compromiso social. Esta organización si bien pertenece al ámbito de la Iglesia Católica, manifiesta un espíritu ecuménico e interreligioso en su relación con los pueblos originarios. En cuanto a su posicionamiento ideológico su compromiso se caracteriza por sostener una postura crítica y de reclamo constante hacia las instituciones o poderes hegemónicos. En este sentido, se puede afirmar en principio que su discurso pretende ser contra hegemónico entendiendo que, más allá de lo que el discurso social dice y que resulta políticamente correcto, simultáneamente y de manera implícita tanto en los discursos como en las prácticas sociales no se reconocen los derechos indígenas y persiste la construcción del aborigen como salvaje.

Los afiches seleccionados circularon como representativos del mensaje que la organización quiso compartir durante la semana del aborigen de cada año. Estos afiches son, por lo tanto afiches de propaganda que buscan influir en la conducta de sus destinatarios.

La propaganda, a diferencia de la publicidad, no tiene como finalidad que el destinatario consuma determinado producto o, para decirlo con otras palabras, no hay un fin comercial y por lo tanto el fenómeno no se asocia con el marketing sino que es visto exclusivamente como un hecho socio cultural. En ambos se pueden diferenciar una gramática de producción y gramáticas de reconocimiento. Sin embargo, mientras en la publicidad la gramática de la producción está dominada por la problemática de la especificidad del sector al que apunta y como señala Verón (2004, p214), su preocupación es llamar la atención del destinatario y producir el mensaje que éste espera, la propaganda, en cambio, necesita influir y manipular al destinatario para que tome conciencia de determinada situación y actúe de determinada manera o, en otros casos, deje de actuar como venía haciéndolo. En cierta forma, la propaganda nos delega la responsabilidad de modificar con nuestra acción un estado de cosas no deseable. Por lo tanto, el problema del desfase se presenta como más escurridizo porque mientras en la publicidad puede decidir no comprar en la propaganda el decidir no cambiar de conducta puede tener consecuencias con diversos niveles de riesgo<sup>61</sup> tanto en lo social como en lo particular. En este sentido resulta interesante analizar cómo cada texto de propaganda construye su pertinencia puesto que necesita involucrar fuertemente a la mayor cantidad de sectores para que sea efectiva. El contrato de lectura, tal como lo plantea Verón en la publicidad, adquiere en la propaganda nuevas aristas ya que no sólo la credibilidad y la confianza entran a jugar dentro de las modalidades del decir sino fundamentalmente las estrategias de contacto elegidas que logren, por medio de la manipulación, que el destinatario asuma la responsabilidad como protagonista del cambio o la permanencia del estado de cosas referido.

---

<sup>61</sup> Piénsese, por ejemplo, una campaña de vacunación o de prevención de determinada enfermedad.

Para el presente trabajo nos proponemos analizar los afiches arriba mencionados en cuanto textos de propaganda poniendo énfasis las dimensiones peircianas de iconicidad, indicialidad y simbolismo para desentrañar cómo se construye la pertinencia de cada uno y qué características presentan como contrato de lectura.

### **Afiche año 2004<sup>62</sup>**

En una primera mirada, este afiche presenta un fuerte predominio de la dimensión icónica. Lo estético de su concepción, la sensación de armonía que se percibe fundamentalmente por los rostros sonrientes y el rosa pastel que predomina en el dibujo junto al trazo negro del lápiz en el que se percibe la presencia del dibujante nos remiten en un primer momento de la percepción a esta dimensión.

El afiche aparece dividido en cuatro partes, cada una de ellas representa a diferentes etnias. Como figura predominante aparece la mujer en su rol materno. Todos ofrecen algo al observador y en ese contexto la maternidad se plantea como ofrecimiento puro. -Subyace en esto el lugar común de la madre tierra que ofrece sus frutos y dones. Cada uno brinda distintos aportes: música, alfarería, tejidos, fruta. Lo indicial se manifiesta en las miradas de la mayoría de las figuras humanas que miran al observador, el efecto indicial sin embargo es leve ya en todos predomina una actitud de confianza y generosidad.

En el centro del afiche aparece el fuego como una fogata pequeña y estilizada. Aquello que es común a todos porque representa, para el ser humano, lo que congrega. Símbolo de protección y seguridad, también de primeros tiempos, de los orígenes comunes

---

<sup>62</sup> Los distintos afiches se reproducen en el apéndice de este trabajo en tamaño mayor.

a todos. En todas las culturas el fuego es fundante de la dimensión humana. Controlarlo y usarlo para fines específicos es lo que nos aleja de lo animal, lo salvaje.

La dimensión simbólica y la icónica interactúan de manera tal de construir un mundo ideal, en el que todo es armonía y generosidad. Un mundo que se presenta como posible no con un hacer del destinatario sino con un dejar hacer, permitir que este mundo aborigen en el que la cultura controla la naturaleza nos ofrezca sus dones. Agentes activos de la concreción de un mundo soñado común a todos que sólo es posible con la pasividad de permitir que ocurra. La pertinencia se construye aquí, en el mundo idealizado y en el ser receptores de los dones: lo que alimenta y aquello que abriga el cuerpo y el espíritu sin pedir nada a cambio. El argumento que manipula al destinatario es la promesa de lo que se recibe a cambio. Este planteo se sintetiza con la frase que, en amarillo quiebra armonía. “*con el aporte de los pueblos indígenas otro mundo es posible*”. El factor pasional que funciona como motor del hacer o, como en este caso, del no hacer (no rechazar) es el deseo.

Finalmente es destacable el logo que acompaña a cada uno de los afiches: un tronco talado con un pequeño brote lateral. Símbolo de cómo ha sido y es la relación entre ambas culturas signada por la destrucción a cargo de la nuestra y el aferrarse a la vida de la otra. Este logo plantea simbólicamente no sólo lo que la sociedad hegemónica ha hecho sino la necesidad de reparación, instala la cuestión de deuda moral que, como todas las deudas, debe ser saldada. Por medio de este lugar común se busca también manipular al destinatario.

## Afiche del año 2005

En este segundo afiche lo icónico está en función de lo simbólico que es la dimensión predominante. A diferencia del anterior la imagen es plana y los colores son plenos. Este afiche está dividido en dos partes que presentan dos mundos antagónicos. En la parte superior se reproduce el mundo aborígen como un mundo en armonía con la naturaleza hasta el punto que la figura humana no aparece. La naturaleza se plantea en tres niveles: acuático, terrestre y aéreo simbolizados por el pez, el árbol y el pájaro. Un mundo aborígen todo naturaleza. Este mundo nos remite al pasado, una suerte de paraíso perdido custodiado entonces por los indígenas.

La mitad inferior, en cambio, es el mundo de los blancos, el mundo actual. Un mundo opuesto en todo sentido al anterior. El dinero simbolizado por las monedas es lo único que crece y simula tener vida ya que sólo este elemento parece tener movimiento. Por lo demás, es el mundo de la muerte en los mismos tres planos que en el anterior. Hacia el fondo, la oscuridad como un futuro nefasto. Cada mitad del afiche tiene una frase que establece roles y construye la pertinencia. En la mitad superior se les asigna a los indígenas el rol de protectores de la naturaleza, la conducta ejemplar y debida: *“Los pueblos indígenas cuidaron la TIERRA por milenios”* Se establece la identificación de los términos indígenas-naturaleza-vida. Lo que perdimos y debemos recuperar. Y la palabra tierra escrita toda en mayúscula como aquello que compartimos y heredamos.

Como contrapartida, la segunda frase *“HOY nos corresponde cuidarla entre TODOS”* nos instala en el presente y en una realidad de muerte. Lo que hemos hecho de aquel paraíso. El mandato, el deber hacer se concentra en los términos *corresponde*

*cuidarla* que en interacción con la imagen no dejan alternativa posible. La pertinencia se construye a través de varios elementos, las palabras *nos* que involucra al observador y *todos* de inclusión generalizada pero también ambigua. Intervienen en esta construcción las oposiciones vida-muerte y naturaleza-dinero. La primera de estas oposiciones funciona, a partir del miedo a la muerte como factor pasional, como otro recurso de manipulación.

## **Afiche 2006**

Este tercer afiche presenta varias diferencias con respecto a los dos anteriores, ya no se trata de dibujos sino de fotos en las que la figura humana es central. Esta primera diferencia es significativa porque así como dibujo es una recreación de la realidad, la foto implica un haber estado allí. Tiene una fuerza testimonial que no la tiene el dibujo. La segunda gran diferencia está estrechamente relacionada con la anterior: un fuerte predominio de la dimensión indicial.

El afiche, enmarcado en una guarda indígena, está dividido en tres planos. Uno es el de la mujer, otro es el de los niños y el tercero es el fondo. La fuerza indicial está en la mirada de los personajes que establece un estar ahí, un reclamo. La mirada concentra parte de la fuerza indicial porque “cuando aparece en otros géneros audiovisuales lo hace invariablemente asociado a un movimiento de referenciación, a una operación destinada a *desficcionalizar* el discurso.”(Verón, 1983)

En el lateral izquierdo del afiche aparece en un primerísimo plano el rostro de una mujer aborigen. Este plano permite que el observador reciba la fuerza de la mirada y la mano que oculta o tapa la boca. Los ojos buscan y sostienen la mirada de destinatario, lo interpelan. Las arrugas del rostro y las canas son signo de vejez. Para las culturas indígenas

todo anciano representa la tradición y la sabiduría, es la voz del pasado y de la memoria colectiva. Es, en definitiva, una mirada que reclama por lo que ya pasó.

En el lateral derecho aparece un grupo de niños aborígenes en un plano medio que los aleja en cierta forma del observador pero que igualmente permite que le lleguen sus miradas. Los niños representan el futuro, el porvenir y, por lo tanto, la esperanza. El gesto de cada uno no tiene el dramatismo del rostro de la anciana pero parecen estar a la espera de una respuesta. Hay seriedad en sus rostros, incluso una sonrisa a medio camino que refuerza esta actitud expectante.

El fondo de cada figura también es significativo. Mientras que la anciana tiene un fondo que nos hace pensar en una vasija resquebrajada o en la tierra reseca por la sequía simbolizando la muerte, la destrucción o la fragilidad, los niños tienen un fondo verde y selvático. La naturaleza que como la vida crece y se proyecta al futuro.

En interacción con las imágenes el texto verbal, en la dimensión simbólica, precisa el mensaje. En la parte superior y hacia la derecha se plantea una pregunta “¿cuándo reconoceremos en Argentina a los pueblos originarios?” Sostiene Benveniste que toda pregunta exige al enunciario una respuesta que en este caso tiene que ver con un decidirse a hacer –el reconocimiento- y con comprometerse con un tiempo de inicio. El pronombre interrogativo que abre la pregunta no sólo nos interpela por el tiempo de cambio sino también nos reclama por la demora. Esta pregunta refuerza y precisa el sentido de la mirada de la anciana y como efecto indicial sacuden al observador.

En el centro del afiche aparece en caracteres mayores *LA OTRA DEUDA*. Es interesante analizar cómo opera esta frase. Por un lado, el interior de sus letras repite el

fondo resquebrajado de la anciana, esta deuda –que no es la única sino otra- es una deuda de muerte, de destrucción. Además la ubicación que presenta esta frase divide la mirada del observador sobre el afiche: los ojos de la anciana están arriba de la frase y los niños están debajo reforzando la representación temporal de cada uno. Es, entonces, una deuda que se proyecta al pasado y al futuro. Debajo de esta frase y hacia la izquierda se detalla la deuda: saqueo, sometimiento, invasión, negación de derechos y como si esta lista no resultara suficiente, se plantea como lista inconclusa.

En este afiche lo icónico y lo simbólico potencian la fuerza indicial, esta fuerza es la que construye su pertinencia. Una pertinencia que busca golpear tanto con lo indicial como con lo simbólico que se complementan. El argumento de la deuda como recurso de manipulación del receptor se mantiene, las deudas se pagan y en este planteo su pago implica no sólo revertir la situación de los indígenas sino fundamentalmente reconocer sus derechos.

Si se comparan los tres afiches analizados podemos señalar, en primer término, que todos parten o apelan a algún estereotipo social. El *buen salvaje* generoso y desinteresado es al que apela el primer afiche en el que es presentado como la clave o el camino para concretar *otro mundo posible*. En el segundo afiche el indígena aparece implícitamente como parte de la naturaleza, la diferencia está dada porque no está presentado como una fuerza incontrolable ni salvaje sino como su protector. Esta diferencia es la que opera para que el destinatario vea, al igual que en el afiche anterior, al indígena con otros ojos. Intenta develarnos aspectos que estaban ocultos para el receptor o no querían verse. La pertinencia se apoya en el reconocimiento ideológico entre quienes comparten estos mensajes y la concientización de aquellos destinatarios que no lo hacen. Para ello se recurre a la

necesidad de cambiar el mundo en que vivimos por otro mejor. En el primer afiche, ese mundo posible es un mundo armónico, sin conflictos. Un mundo en el que se valore a los pueblos originarios y sus aportes. Plantea un cambio de actitud sin riesgos, porque es el otro el que pone en juego y a disposición lo que le pertenece: su cultura. Implícitamente lo que se busca es la valoración de estas culturas originarias.

En el segundo afiche la pertinencia se construye a partir de la toma de conciencia del mundo deteriorado en que vivimos y el mundo pleno que arruinamos y que nos coloca en un escenario de muerte. La conciencia ecológica se identifica con los pueblos indígenas y su valoración descansa en la relación respetuosa y constructiva que siempre han tenido con la Naturaleza. La estrategia de manipulación se basa en lo incuestionable del mensaje ecologista dentro del cual se integra a los indígenas.

El tercer afiche, en cambio, esgrime una apelación directa al destinatario. Plantea la necesidad del cambio individual para generar el cambio social. La pertinencia que se trata de construir es más contundente, busca dejarnos sin escapatorias. Las miradas del afiche nos interpelan particularmente y al mismo tiempo se presenta un mundo que reclama. Un mundo que muchas veces resulta invisible y sin voz. Nos obliga a ver al otro sometido y colonizado mientras que nos lleva a descubrirnos en el estereotipo del conquistador por la reproducción de conductas y actitudes. Este planteo busca instalar la necesidad de quebrar con este modelo. El destinatario es empujado a actuar, a generar ese cambio por medio de acciones concretas.

## 9. El simulacro como estrategia de manipulación

Desde hace unos años circula por Internet o, de mano en mano, entre miembros o simpatizantes de distintas organizaciones sociales un texto que despierta las más variadas reacciones. Entre muchas razones que más adelante analizaremos, uno de los motivos que las originan se encuentran no sólo en lo que el texto plantea sino también en todo lo que no se sabe acerca de él. Las incertidumbres aparecen ya planteadas desde el mismo título asignado:

**“Discurso del cacique mexicano Guaicaipuro Cuatemoc ante la reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea, el 8 de febrero de 2002”**

Según cuál sea la página web de donde se extraiga el texto, en cada caso se habla de un discurso pronunciado por un cacique llamado Guaicaipuro Cuatemoc. En algunos casos se aclara su origen mexicano. Todas las variantes de título coinciden en que fue pronunciado ante un público europeo, la mayoría de las veces identificado con la Comunidad Europea, es decir representativo del poder político y económico del viejo continente. Hasta aquí y, para el lector común, estas variantes pueden no llamar demasiado la atención. Sin embargo, la espacialización y la temporalización generan ruido si se tiene acceso a las distintas versiones del texto. En algunos casos, se lo ubica en el año 2002, otros en 1992, cuarto centenario del descubrimiento. También en la década del '50. Barcelona, Sevilla y otras ciudades españolas son mencionadas como lugar de enunciación. No conforme con estas incertidumbres planteadas, no hay alusiones acerca de su autor. El nombre aludido: **Guaicaipuro Cuatemoc** no corresponde a ningún cacique actual. En realidad, estos nombres hacen referencias a dos personajes históricos; Guaicaipuro, que lideró la resistencia contra los españoles en el territorio de la actual Caracas, y por otra

parte, Cuatemoc o Cuauhtémoc, quien fue el último rey azteca que expulsó a Cortés de Technotitlan. Nombres muy significativos pero que enmascaran al verdadero autor del discurso.

Para decirlo con otras palabras: estamos frente a un texto del que ignoramos su autor<sup>63</sup> y su contexto de enunciación. Además, y como consecuencia de ello, dudamos de su carácter oral. Tanto simulacro y enmascaramiento, tanta incertidumbre con respecto a su contexto de producción y enunciación, lejos de descalificarlo como texto lo vuelven, desde nuestra óptica, más interesante para el análisis.

## **El Agente Social**

Hombre o mujer. Blanco, aborigen o mestizo, joven idealista o viejo revolucionario nostálgico. Nada podemos saber, cuando leemos el texto, acerca de la identidad del autor material, de su trayectoria ni de su ideología. Lo atractivo del texto es que ciertos aspectos del AS (agente social) pueden construirse sin la interferencia del sujeto escritor empírico ni de la paternidad que pueda ejercer sobre el texto mismo.

Este AS decide presentarse en tanto enunciador como cacique aborigen. La elección de este cargo para designarse lo inviste de autoridad: todo cacique habla en nombre de su pueblo. No es cualquier aborigen sino un líder político que tiene el poder de decir. La estrategia de legitimación de su palabra se apoya además en la elección de sus nombres que nos remiten a la resistencia aborigen frente al conquistador español. Si bien, esto puede pasar desapercibido para el lector común, es indudable que provoca la identificación del

---

<sup>63</sup> El autor de este artículo fue Luis Britto García, escritor venezolano

enunciador con el mundo azteca, o por lo menos, aborígen. Es la voz que representa al pueblo, protagonista y víctima de la conquista.

La elección de este lugar desde donde hablar como estrategia responde a la construcción de su competencia para la acción, es decir, construir la probabilidad de hacer dentro de un sistema de relaciones en el que su planteo se identifica con los intereses de una minoría ignorada. Es así como su capacidad diferenciada de relación – el poder hacer- se apoya en el control de una visión de mundo que no se identifica con la visión dominante sino que, al contrario, ha sido ignorada tanto por la historia oficial como por las políticas sociales y económicas.

Posicionado como cacique, el AS decide hablar, en el simulacro que hace de sí como enunciador, con un español un tanto torpe, propio de una segunda lengua manejada con alguna dificultad. Este rasgo le permite seguir hablando desde una falsa modestia, como quien reclama pero al mismo tiempo pide perdón por su ignorancia. Uno percibe una sumisión (aparente, por cierto) al rol auto asignado de salvaje.

“Sabemos lo que somos, y es bastante. Nunca tendremos otra cosa”

Como cacique en Europa, se posiciona en descubridor. Se convierte en el otro. Y, desde ese papel, descubre el lado oscuro del mundo civilizado. Fundamentalmente lo referido al pago de las deudas e intereses a costa de lo que sea. Este descubrimiento en el que se invierten los roles históricos legitima su reclamo, ya no es sólo el cacique ignorante sino que, homologando descubrir y aprender, afirma “también yo puedo reclamar pagos y también puedo reclamar intereses”. Este reclamo se inserta en su proceso de aprendizaje de

la civilización europea mientras que al mismo tiempo se manifiesta más generoso y cristiano que los mismos *civilizados*

“Yo, Guaicaipuro Cuatémoc, prefiero pensar en la menos ofensiva de esta hipótesis”.

Paralelamente, y de manera muy gradual, el AS comienza a optimizar su léxico, a manejar tanto la ironía y citas de autoridad como conocimientos técnicos de economía y cifras propias de un economista. Gradualmente deja de ser el aborigen sumiso que aprende de la Europa civilizada para hablar de igual a igual con quienes manejan la economía.

“Sobre esta base, y aplicando la fórmula europea del interés compuesto informamos a los descubridores que nos deben, como primer pago de su deuda, una masa de 185 mil kilos de oro y 16 millones de plata, ambas cifras elevadas a la potencia de trescientos”

Esta transformación lenta de cacique salvaje o ignorante a especialista en economía y política internacional tiene como estrategia del AS integrar ambos lugares, tanto desde el reclamo de la deuda como de la crítica al descubrimiento y a la sociedad europea contemporánea, un lugar no anula al otro, y desde cada enunciado el cacique del comienzo nos sigue hablando y nos observa. Esta capacidad diferenciada de relación que se va entramando a lo largo del texto va más allá del reclamo de los pueblos originarios, se proyecta a los países latinoamericanos endeudados y al continente europeo devenido de descubridores en usureros despiadados como prueba irrefutable de su decadencia. Y el discurso se “blanquea o se europeíza” así como su enunciador.

Esta estrategia está vinculada con el ejercicio del poder que se manifiesta en la capacidad de imponer su visión del mundo y de que esta visión sea aceptada por el

enunciatario. El enunciador, al presentar una representación del mundo opuesta a la hegemónica, necesita construir el control para definir lo verdadero y así, legitimar su versión de ese mundo. Hablar como cacique y como economista borroneando las fronteras, amalgamando las identidades, le permite construir ese control.

Este AS cuya identidad es escurridiza hace elecciones estratégicas en su discurso, se construye a sí mismo como enunciador y a los poderosos de Europa como enunciatarios barajando diversas estrategias que le permiten legitimar su decir así como reclamar y denunciar un estado de injusticia que se ha naturalizado, que hunde sus raíces en la conquista y se hace presente en el estado de empobrecimiento de América Latina.

### **El Enunciador y el enunciatario: el espejo en que se miran**

El enunciador es una construcción y uno de los efectos de las de las opciones realizadas por el AS desde el plano extra textual. Por medio de las múltiples opciones que realiza el AS se elaboran los simulacros del enunciador y del enunciatario en tanto construcciones textuales.

Como ya lo señaláramos, el enunciador se constituye en primer término como cacique aborígen, luego como experto economista y crítico de la cultura europea. Posicionado como cacique usa anafóricamente el deíctico *aquí* que delimita los dos mundos. Del *aquí* de Guaicaipuro se infiere un yo – aborígen en tierra europea / yo descubierto-descubridor. Un *aquí* espacial y temporal. El “*aquí*”, en su matiz temporal, hace referencia al tiempo después de la conquista y los antepasados.

En su significación espacial, este deíctico hace referencia directa al continente europeo pero también delimita una frontera: “*aquí* yo pues” enfrentado a ustedes, descubridores –

usureros. Un enunciador que reclama a un enunciatario que sabe insensible e implacable. Esta concepción del enunciatario condiciona la elección de los argumentos y estrategias para manipularlo y lograr que su enunciado resulte aceptable.

Para lograrlo, para que su reclamo y crítica sean aceptables el enunciador construye su legitimidad por medio de diversas estrategias. Asumido como cacique, confronta la antigüedad de su cultura a los años que han transcurrido desde el descubrimiento. Cuarenta mil frente a quinientos. Los números hablan a quienes sólo entienden de cifras. Y también a quienes entienden de historia: el enunciador hace gala de su conocimiento de documentos para exponer las cifras del despojo de metales. Elige la ironía para negar lo que en realidad quiere afirmar: saqueo, expoliación y genocidio. En una vuelta de tuerca de su simulacro, el enunciador se nos presenta como un conocedor de la cultura y religión occidental: menciona a personajes bíblicos, evidencia la lectura de textos de Bartolomé de las Casas y de Uslar Pietri. También más adelante parafrasea a Milton Friedman. El cacique comienza a borrar pero sin perderse del todo. Y el enunciador le habla al enunciatario desde su propia cultura europea demostrándole que la conoce a fondo, que sabe de lo que habla. Y, lo que es más significativo desde el punto de vista estratégico, el enunciador se constituye en un producto de esta civilización impuesta. Desde ese lugar, convierte al enunciatario en su opuesto: “la bárbara Europa” en guerra interminable con los musulmanes, verdaderos impulsores de civilización. Desde su supuesto manejo de ambas culturas, argumenta su crítica: autodestrucción, bancarrota económica, fracaso financiero que caracterizan a un continente signado por la muerte y el despilfarro.

Estas estrategias desplegadas le permiten al enunciador construirse a sí mismo y a su poder de decir ya sea anticipando las operaciones de evaluación del enunciatario

demostrándole que no es un ignorante sino que sabe de qué está hablando y que por lo tanto, es capaz de controlar la situación y orientar las acciones del enunciatario. En un principio el pago o devolución de lo que se han llevado. Para ello recurre a un lugar común legitimado tanto por la política y economía internacional como por el sentido común: *las deudas se pagan*. Este principio incuestionable provoca otro cambio en el enunciatario, que de descubridor y civilizado devino en descubierta y bárbaro, ahora el supuesto acreedor se vuelve deudor. En segundo término, plantea la entrega de Europa a América. Hipérbole forzada como mecanismo o estrategia de verosimilitud.

A esta altura uno puede preguntarse qué es lo que pretende el AS a través de este simulacro de enunciadador – enunciatario que resultan no ser lo que se supone que son. Para decirlo en otras palabras, uno duda que los poderosos de la Comunidad Europea puedan ser manipulados para cambiar de actitud. En realidad, sospechamos que éste es un enunciatario aparente, pero que el verdadero destinatario de este texto es el lector común en quien se trata de provocar distintas pasiones: la compasión a partir de la humildad y la renuncia al resentimiento inicial del cacique mientras que el planteo racional basado en la economía y la historia pretende generar la indignación. Para ello no sólo invierte los atributos del enunciadador y del enunciatario sino que además se apoya en un sistema axiológico inobjetable para la cultura europea: las deudas deben pagarse, la justicia y la generosidad son los valores sostenidos por el enunciadador mientras que la violencia, la muerte y el despilfarro como antivalores propios del enunciatario.

Finalmente, resulta interesante aplicar en este juego estratégico de identidades cruzadas la categoría de subalternidad. Este concepto implica la relación dentro de un sistema ya constituido sobre la base de la posesión o carencia de alguna propiedad eficiente

que genere una capacidad diferenciada de relación. Es decir, la probabilidad de ser aceptado en tanto enunciador y de imponerse. La relación aborígen-europeo o, si se prefiere, culturas aborígenes-cultura europea implica una relación de subalternidad – dominación. Lo que trata de provocar el AS, al invertir los atributos y roles de enunciador y enunciatario aparente, no es otra cosa que invertir un sistema de dominación de un continente sobre otro.

### **Construcción de la verosimilitud**

Entendemos por verosimilitud aquello que se nos presenta como creíble y aceptable y que consiste en la representación más o menos conforme a la realidad socio cultural. Como ya señaláramos, dicha verosimilitud se construye por medio de diversas operaciones.

Como primer procedimiento podemos señalar la coherencia intertextual que presenta este texto. Si bien el enunciador desde el comienzo se identifica como cacique aborígen, todo su discurso se adecua al modelo tradicional propio de la cultura europea en lo que respecta a textos argumentativos. La elección de este modelo al que se ajusta su enunciado revela la competencia epistémica del enunciador, no sólo sabe qué decir sino fundamentalmente sabe cómo decirlo.

Cuando la relación con otros textos se establece según el principio de semejanza las estrategias de verosimilitud se concentran en el enunciado en determinados elementos. En este caso particular, los actores, los roles temáticos y los programas narrativos.

En lo que respecta a los actores y más específicamente al enunciador, los nombres elegidos: Guaicaipuro Cuatémoc nos remiten al mundo aborígen, más allá que cierto

lectores puedan hacer otras inferencias de tipo históricas ya señaladas más arriba. El nombre compuesto remite al lector común a la idea de nombre y apellido, ilusión que sostiene esta porción de verosimilitud. Esta estrategia no siempre funciona de la manera prevista. Muchas de las críticas que se le hacen a este texto no se basan en el planteo sino en la identidad considerada apócrifa del enunciador<sup>64</sup>.

Los procedimientos de iconización utilizados no responden a estereotipos raciales sino culturales. El enunciador en tanto cacique se presenta a sí mismo como ignorante lo que habilita asumir el rol de descubridor.

En la relación hombre-espacio, el enunciador hace el planteo del despojo del blanco en épocas de la conquista y de la actual usura en el cobro de las deudas externas de los países latinoamericanos. Se plantea entonces la situación de injusticia prolongada en el tiempo y la necesidad de que restaurar el orden no natural sino ético y legal. La pobreza actual de Latinoamérica y su imposibilidad de saldar sus deudas se originan en el *préstamo* de oro y plata en épocas de la conquista. Este planteo no sólo denuncia el saqueo visto desde otra perspectiva que implica la devolución sino deja al desnudo lo irrelevante e ilegítimo de la deuda actual.

Como otro elemento que hace a la iconización de los actores podemos plantear la sinécdoque con que se caracteriza al comienzo el enunciador - cacique: la ignorancia como pobreza de conocimientos, y constituyente de un estado de salvajismo. Sinécdoque que luego es invertida para demostrar lo contrario, un cacique más civilizado y cristiano que los europeos, que presenta un sema de piedad cristiana así como conocimientos de historia y

---

<sup>64</sup> En muchos casos, los fundamentos se encarnizan en esta supuesta identidad por considerar que un aborigen no puede manejar ciertos conocimientos técnicos, lo que en sí mismo constituye un prejuicio.

economía. El enunciatario aparente, los jefes de estados de la Comunidad Europea, es presentado por medio de las sinédoques de saqueo y violencia que se potencian a partir del juego de inversiones ya descrito.

Finalmente, como otro procedimiento de verosimilitud, podemos mencionar a los programas narrativos que están organizados según una lógica que reaparecen otros textos y así instauran un consenso sobre tipos de historias posibles y, por lo tanto, creíbles. La mayoría de estos textos de carácter indigenista parte de un estado inicial antes del descubrimiento y conquista en conjunción con ciertos valores, principalmente la vida, cuyo espacio de figurativización es la tierra. Esto está apenas sugerido en el comienzo al confrontarse la antigüedad de las culturas originarias y el descubrimiento. El foco se pone en el despojo de metales preciosos planteado irónicamente no como una privación ilegítima sino como un préstamo devenido en deuda y que, por lo tanto, debe ser pagada. El reconocimiento de esta deuda implica la anulación de la deuda que América Latina tiene con los poderosos de Europa, y de esta manera como todo programa narrativo, se tiende a restaurar el equilibrio roto y neutralizar los antivalores (muerte, despilfarro, violencia).

Desde esta perspectiva Enunciador y Enunciatarios se constituyen en sujetos del hacer, un hacer transformador y prescripto en el enunciado. Su legitimidad se basa en el sistema de valores que lo sostiene. Los enunciatarios son interpelados para que hagan o actúen para que otros hagan (devuelvan el *préstamo de oro y plata*), pero fundamentalmente para que no hagan (violencia, despilfarro, usura, injusticia, genocidio).

Como sujeto del hacer, el enunciador ejerce un hacer cognitivo ya que habla con fundamento técnico y científico y también ejerce un hacer verbal al que pone en enunciado

y evalúa para ir a un nuevo hacer cognitivo que se transfiere a los enunciatarios. Esto nos permite confirmar lo dicho más arriba que “el hacer verbal que hace saber sobre un estado de injusticia y busca provocar cambios en la dimensión pragmática, modificando el hacer de los actores sociales en el extra texto, se convierte entonces en una denuncia” (Monsejko; 1994; p146) De esta manera el enunciador se limita al hacer cognitivo, dejando la responsabilidad del hacer pragmático al enunciatario. Para que éste se haga cargo, reconociendo la legitimidad del hacer impuesto, el enunciador manipula la aceptación del saber transmitido como verdadero, y del sistema de valores sobre los que se apoya. Y su estrategia es muy simple: manipula conocimientos y valores propios de la cultura europea.

### **Ethos y escenografía**

El discurso del cacique Guaicaipuro Cuatémoc se nos presenta, entonces, como un juego de simulacros en el que nadie resulta ser quién es ni tiene los atributos que se supone que tenga. A partir de la confrontación de dos mundos en diversas esferas (histórica, política, económica y, fundamentalmente ética) el AS pretende manipular al lector común que es el verdadero destinatario de sus palabras para que lleve a cabo o no determinadas acciones. El enunciador necesita, para lograrlo, ser aceptado como garante o fiador a través de un proceso que busca la adhesión del lector. Presenta un ethos mostrado a través de su identificación como cacique cuyo discurso produce un tono que determina el cuerpo del enunciador a partir de los distintos indicios que proporcionan sus palabras. Este cuerpo del enunciador que se va constituyendo se basa en estereotipos y representaciones sociales que, en un principio se reproducen (el cacique ignorante) para después transformarse. Esta dinámica permite conseguir el apoyo del lector.

Este proceso que busca lograr la adhesión del lector requiere de una puesta en escena del mismo discurso. Esto se logra a través de una escena englobante referida al contexto en el que supuestamente se pronunció este discurso sumada a una escena genérica en la que la elección de un discurso formal y argumentativo se nos presentan como pragmáticamente adecuado en sus formas. Estas dos escenas constituyen lo que Maingueneau denomina marco escénico. Se constituye, de esta manera, una escenografía que valida el discurso y al mismo tiempo es producida por éste. Se impone como regla o norma que habilita la aceptación de los roles asumidos por el enunciatario. Esta escenografía se apoya en otras escenas convalidadas en las que un representante o líder de sectores desfavorecidos, perseguidos o vulnerables toma la palabra y se dirige a una audiencia para reclamar sus derechos.

Asumirse como cacique, hablarle a una supuesta audiencia conformada por los poderosos de Europa, reclamar la devolución del saqueo, demostrar los valores negativos que sostienen a una civilización en decadencia son estrategias que buscan poner en evidencia una cultura de la muerte y la destrucción, una civilización que ya está perdida, que no merece nuestra admiración ni subordinación porque su corazón es la bala que mató al poeta.

## Conclusiones finales

En un país que suele concebirse como una nación blanca, europea y letrada la irrupción de los mbya en el discurso social y especialmente en los medios como objeto de discurso muchas veces conflictivo, pone en evidencia lo frágil del control y el orden social que la ilusión de homogeneidad construye. Una representación de país en la que los pueblos originarios, así como otros grupos sociales, no tienen cabida ya que no responden al modelo construido y por lo tanto, se los pretende excluir de la sociedad y sus privilegios, del espacio (a medida que se los despoja de su tierra) y de la temporalidad, imponiéndose generalmente una representación idealizada del indígena de siglos pasados lo que acentúa esa exclusión en un tiempo lejano y ajeno, y permite su manipulación.

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

procesos no son tan transparentes en la práctica, el discurso muchas veces traiciona al enunciador y le hace decir lo que no pensaba así como el enunciatario, condicionado precisamente por su contexto y el estrato al que pertenece, muchas veces interpreta lo que el enunciador no pensó decir. Esas condiciones de enunciado dinamizan y complejizan las prácticas discursivas de cada estrato y varían históricamente. Y lejos de ser una ecuación fija –a tal contexto, tal interpretación– es una red enmarañada de factores que fluctúan constantemente.

Por lo tanto, la hegemonía del Discurso Social de nuestros tiempos, cuando se refiere a los mbya guaraní, opera de forma simulada, sutil. Aquello que se dice sin decir, lo implícito y lo presupuesto se conjugan no sólo para controlar los discursos y distribuir la tarea discursiva sino también para controlar el mundo, fundamentalmente en los discursos analizados, para controlar el mundo del otro. Rutiniza y neutraliza lo novedoso, lo contradiscursivo mientras traviste la xenofobia y el etnocentrismo que serpentean, de una manera o de otra, en todos los discursos más allá de su posicionamiento ideológico. Pareciera ser que, mientras no se haga evidente para cada uno de nosotros esta hegemonía subyacente y reconstruyamos un discurso atento, seguiremos, muchas veces inconscientemente, sujetos a ella.

## Bibliografía

### a- Fuentes documentales

- AA.VV. afiches *Semana del aborígen*. Años 2004 - 2011 . ENDEPA
- “Ayer Julián fue trasladado al hospital de El Soberbio” Línea Capital 20 mayo 2006. Web. 15 de abril 2010 [www.lineacapital.com.ar](http://www.lineacapital.com.ar)
- Britto García, Luis. “Discurso del cacique mexicano Guaicaipuro Cuatemoc ante la reunión de jefes de estado de la comunidad europea el 8 de febrero de 2002. New. Pensamiento penal. Web. 8 octubre 2013
- Capaccio, *Rodolfo*. *Sumido en verde temblor*. Posadas: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, 1998. Impreso
- “Dieron de alta al nene guaraní operado del corazón” Clarín 24 octubre 2005.
- “Discurso del Gobernador de la Provincia, Ing. Carlos Eduardo Rovira, ante la Honorable Cámara de Representantes” Territorio digital Discurso 1 de mayo 2004 del gobernador Carlos Eduardo Rovira. Web.19 agosto 2013 [www.carlosrovira.net](http://www.carlosrovira.net)
- Discurso 1 de mayo 2005 del gobernador Carlos Eduardo Rovira. Web.19 agosto 2013 [www.carlosrovira.net](http://www.carlosrovira.net)
- “Entregaron silla de ruedas a cacique opigua arandu de 107 años y le harán un chequeo general” Misiones on line. 28 enero 2008. Web. 5 febrero 2008 <http://www.misionesonline.net>
- *Grito Misionero* 16 octubre 2004 foto de tapa. Impreso. Salvador, Claudio. Sin título. 2004. Fotografía. Revista Grito Misionero. Iguazú.

- Himitian, Evangelina “La medicina blanca le salvó la vida a un chico guaraní”  
La Nación 16 septiembre 2005.
- “Sepultan hoy a los hermanos Julián y Agustín” Línea capital 3 junio 2006  
Web.15abril 2010 [www.lineacapital.com.ar](http://www.lineacapital.com.ar)
- Ochoa, Sebastián, “Un dilema para la medicina blanca” Página 12 12 agosto  
2005.
- Saer, Juan. *El entonado*. Buenos Aires. Seix Barral. 2002

## **b- Bibliografía teórica**

- Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?* Milán. Nottetempo, 2006.
- Angenot, Marc. *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencia*. Córdoba.  
Editorial Universidad de Córdoba; 1998.
- \_\_\_\_\_. “Le discours social: Problématique d’ensemble” en *1889. Un  
état du discours social*; Québec; Le Prèambule; 1989.
- Arán, Pampa; *Nuevo Diccionario de la teoría de Mijaíl Bajtín*. Córdoba.  
Ferreya editor. 2006.
- Bajtín, M.; “La palabra en Dostoievski” en *Problemas de la poética de  
Dostoievski*. México. FCE. 1986.
- \_\_\_\_\_. *Estética de la creación verbal*. México. Siglo XXI. 1992.
- Bajtín-Voloshinov; “La construcción social de la enunciación” y “¿Qué es el  
lenguaje?” en Silvestri, Blank. *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la  
conciencia*. Barcelona. Anthropos. 1993

- Barthes, Roland. *Mitologías*. Buenos Aires. Siglo XXI, 2005.
- \_\_\_\_\_ . *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*. Buenos Aires, Paidós. 2009.
- Castoriadis, Cornelius. “*El imaginario social instituyente*” Zona Erógena. N 37. 1995. Web
- \_\_\_\_\_. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires. Tusquets Editores. 1975.
- Charaudeau, P.; “Un análisis semiolingüístico del discurso” en *Languages* nro.117: Les analices du discours en France; Paris; Larousse; 1995.
- Costa, R.- Monzejko, D. *El discurso como práctica*. Rosario. Homo Sapiens ediciones. 2001.
- \_\_\_\_\_ . *Los lugares del decir*. Rosario. Homo Sapiens ediciones. 2007.
- \_\_\_\_\_ . “Subalternidad, competencia y discurso en Juana Manuela Gorriti”. *Rev. Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. 2004.
- Dalmasso, M. T. y Borig, A.; “Del conocimiento de la realidad material” en *El Discurso Social Argentino. I. Memoria 70*. Córdoba. Ed. Topografía. 1999.
- Deleuze, Gilles. “Topología: ‘pensar de otro modo’”. *Foucault.*, México, Paidós, 1991.
- Durkheim, E. “The elementary forms of religious life” en Theodorson G y Theodorson A. *Diccionario de Sociología*. Buenos Aires. Paidós. 1978
- Foucault, M. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona. Gedisa. 1980.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba. Alción editora. 1996.

- Grimson, Alejandro; *Los límites de la cultura*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2011.
- Jodelet, D. “La representación social: fenómenos, conceptos y teorías” en *Psicología Social II*. Barcelona. Paidós. 1998
- Lotman, J. *La semiósfera*. Madrid. Cátedra, 1996. Impreso.
- Maingueneau D. “A propósito do ethos” en Motta A y Salgado L, *Ethos discursivo*, San Pablo, Contexto. 2008.
- Monzejko, D.; “El rol del enunciatario” y “La verosimilitud”. *La manipulación en el relato indigenista*. Buenos Aires. Edicial. 1994.
- Pulcinelli Orlandi, Eni. *Discurso Fundador. A formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas. Pontes editores. 1993
- Todorov, T. *Nosotros y los otros*. México. Siglo XXI. 1991.
- Verón, Eliseo. “Discurso, poder y poder del discurso” en *Anais do primeiro coloquio de Semiótica*. Río de Janeiro. Ed. Loyola e Pontificia Universidade Católica de Río de Janeiro. 1978.
- \_\_\_\_\_. “Espacios públicos en imágenes” *Hipersociología*. Facultad de Ciencias Sociales UBA. 23 de febrero de 2008. Web. [www.hipersociologia.com](http://www.hipersociologia.com)
- \_\_\_\_\_. “Está ahí lo veo, me habla”; *Revista Comunicativa* nro 38, *Enonciation et cinéma*. 1983
- \_\_\_\_\_. “La publicidad: máscaras y espejos” *Hipersociología*. Facultad de Ciencias Sociales UBA. 23 de febrero de 2008. Web. [www.hipersociologia.com](http://www.hipersociologia.com)
- \_\_\_\_\_. *El cuerpo de las imágenes*. Bogotá. Grupo Editorial Norma. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos de un tejido*. Barcelona. Gedisa. 2004.

- Verón, Eliseo; “El cuerpo reencontrado” *Hipersociología*. Facultad de Ciencias Sociales UBA. 23 de febrero de 2008. Web. [www.hipersociologia.com](http://www.hipersociologia.com)
- Voloshinov, V.; “El discurso en la vida y el discurso en el arte” y “Apéndice I”. *Freudismo. Un bosquejo crítico*. 1999. Buenos Aires. Paidós.
- \_\_\_\_\_. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Nueva Visión. 1976.

## Anexos

### 1. Las configuraciones identitarias mbya: un modelo para armar

Entregaron silla de ruedas a cacique “opiguá arandú” de 107 años y le harán un chequeo general

ENERO 28, 2008 2:31 PM <http://misionesonline.net/2008/01/28/entregaron-silla-de-ruedas-a-cacique-opigua-arandu-de-107-anos-y-le-haran-un-chequeo-general/>



*El reconocimiento al cacique más viejo de la nación guaraní, en Misiones.*

Con escasa audición, poca movilidad, pero con hábitos muy fuertes como madrugar todos los días y comer sano, el cacique más longevo de Misiones, Ángel Vera (107), un “opiguá arandú” de la comunidad “El doradito” de Caraguatay recibió esta mañana una silla de ruedas por parte de los “yurua”, como ellos reconocen a los blancos.

En el acto de entrega, el centenario indígena estuvo acompañado por su hija Marcelina (55), su yerno, su nieta Isabel (25) y su bisnieta (2). Por parte del gobierno provincial, estuvo el ministro de Derechos Humanos Edmundo Soria Vieta y el director de Asuntos Guaraníes Arnulfo Verón, quien aseguró que “esto no es asistencialismo, estamos haciendo solidaridad. Don Ángel puede moverse por sus medios”.

Por su parte, el titular de Derechos Humanos comentó que don Ángel hace pocos días recibió su DNI, al igual que otros miembros de su comunidad y de su familia, y adelantó que el anciano se someterá a un chequeo completo para ver el exacto estado de su salud.

Marcelina contó que don Ángel tiene vivos dos hijos varones y una hija, y cuenta hasta el momento con 18 nietos y 11 bisnietos; y la mayor de sus bisnietas ya le dio 4 tataranietos.

En su deambular por la vida, don Ángel se radicó, de joven junto a su familia en Garuhapé, luego fue a Paraguay, de donde regresaría al poco tiempo para instalarse en 25 de Mayo, más tarde se trasladó a El Doradito, donde vivió 50 años, y su destino más reciente es Fracrán.

En su alocución, el ministro Edmundo Soria Vieta señaló que “acabamos de presenciar la entrega de una silla de ruedas para el aborígen Ángel Vera, el anciano de 107 años que acabamos de integrar también con la entrega de su DNI en Piray. Por decisión del ministerio de Derechos Humanos, a través de la dirección provincial de Asuntos Guaraníes vengo llevando a cabo estas acciones de integración de la cultura de nuestros hermanos aborígenes en todo lo que nosotros podamos ayudarlos en este, yo diría, símbolo de equidad, para que ellos sean iguales que nosotros, en los pequeños o grandes beneficios que la sociedad misionera pueda producir”.

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

Soria Vieta indicó que decidirán con el ministro de Salud de la Provincia cuál será el lugar más adecuado para que don Ángel, el guía espiritual guaraní, pueda hacerse unos análisis, radiografía, audiometría, visibilidad, en fin, los estudios básicos de un chequeo.

**2. Humores que matan**



### 3. Caso Julián

#### **Un dilema para la medicina blanca** (Página 12 – 12-08-05)

Por orden judicial, un niño guaraní con una cardiopatía grave fue internado en el Hospital Gutiérrez. Sus padres y el cacique de la comunidad quieren regresarlo a Misiones, pues no creen en la medicina blanca. Un Comité de Bioética discutirá si lo operan o lo dejan volver.

El cacique Everá le exigió a Dios que le mostrara la enfermedad de Julián, un chico de tres años integrante de la comunidad Mbya Guaraní, en Misiones. “Soñé que tenía una piedra en el corazón –dijo–. Y cuando los hombres blancos lo operaban para sacársela, el chico se moría.” En el hospital de Posadas le diagnosticaron al chico una “cardiopatía congénita” y lo derivaron al Hospital Gutiérrez, de la ciudad de Buenos Aires, donde está internado desde el 16 de julio. Aquí, mediante una biopsia detectaron la existencia de un tumor en el corazón, pero mucho más no pudieron saber. Para tener un diagnóstico preciso tienen que operarlo. No pueden dar seguridad a los padres –que no hablan castellano– de que Julián seguirá vivo tras esta intervención. La comunidad Mbya –y los propios padres del niño– rechaza el tratamiento y quiere que la familia regrese a su tierra, donde las energías espirituales pueden favorecer al chico. Para Carlos Cánepa, director del Gutiérrez, el caso “es un desafío para nuestra formación: ¿sirve la medicina blanca?”. Hoy, el Comité de Bioética del hospital se reunirá para discutir si se opera a Julián o si lo dejan regresar, probablemente a morir, a su pueblo.

En El Soberbio, a 240 kilómetros de Misiones, vive la comunidad aborígen Pindó Poty. Son veinte familias que se dedican, básicamente, a la cestería y a la fabricación de artesanías. Siembran mandioca, batata, crían gallinas. Se internan en la selva y salen con un coatí recién cazado o un tatú. Una vez al año, los 90 miembros de la comunidad eligen a su cacique. Cada voto va acompañado de una justificación. Desde hace seis años quien ocupa este puesto es Alejandro Benítez, a quien si le preguntan su nombre espiritual dirá “Everá”, que en Mbya significa “el elegido de Dios”. Desde hace una semana está junto a Julián y sus padres en la pétrea Buenos Aires para “decirle a quien fuera necesario cuál es nuestra decisión guaraní”, según dictaminó el Comité de Ancianos de la comunidad, el 3 de agosto pasado.

En Misiones hay 75 comunidades aborígenes como la Pindó Poty, diseminadas por el exhaustivo monte. Son visitados por asistentes sociales, que les proveen alimentos y les brindan servicios sanitarios. En una de esas incursiones, vieron a Julián con poca salud. “Cuando nuestra medicina no sirve, pedimos a los Yuruá”, contó a Página/12 Benítez, recurriendo a la palabra Mbya con que designan al blanco.

Julián fue junto a Crispín Acuña, su papá, y Leonarda, su mamá, al hospital de El Soberbio. Tras dos días de internación, los padres se volvieron con el chico al paraje, convencidos de que la medicina de guardapolvo no funcionaba en este caso. En ese centro de salud dieron cuenta a la Justicia de que los aborígenes rechazaban el tratamiento. Tomó intervención la jueza Julia Alegre, quien, a los pocos días, envió un patrullero a Pindó Poty, a buscarlos. Los llevaron al hospital de Posadas.

Esa capital ya les resultaba adversa a Acuña, de veinte años, y a su esposa, de 17, que junto a Everá añoran al monte en el que nacieron. Para su desagrado, tras un mes de internación en que no se pudo determinar qué tenía el chico, lo derivaron al hospital porteño. “Cardiopatía congénita”, era el diagnóstico con que lo enviaron. En la ciudad, Crispín evita que la peste de autos lo atropelle cuando se dirige a su hotel, a dos cuadras del Gutiérrez. Allí está Leonarda, cuyo nombre espiritual es Pará, constantemente jugando con su hijo. Cuando llegaron, Julián corría y era revoltoso. Por la enfermedad, ahora lo ven más apagado. Son indicios que los convencen de que el sueño sagrado del cacique era verdadero. Everá se hospeda en José León Suárez, en casa de una funcionaria de la Dirección de Asuntos Guaraníes de Misiones. Pisa por primera vez la metrópolis y no tiene documento de identidad. Es una situación común a muchos aborígenes.

En el Gutiérrez, a Julián se le realizó una biopsia que “fue adecuada, efectuada con elementos de alta complejidad”, pero “no nos permitió tener un diagnóstico”, indicó a este diario el director del hospital. Según Cánepa, para saber si el tumor es benigno o maligno se le tiene que practicar “cirugía a cielo

abierto. Es una intervención de alto riesgo, y de alta escuela, que implica parar el corazón entre otras maniobras”. No pueden asegurar a Crispín y Pará que el chico saldrá del quirófano con vida. Cánepa y sus colaboradores repitieron que “es un desafío” a su ciencia. “Si el chico vive y se cura, digo que es válida. Si muere, digo que fue por la enfermedad”, afirmó el director. “Es mi creencia”, agregó.

Benítez también es opyguá de su comunidad. Es una suerte de sacerdote y curandero que se encarga de regular las relaciones de sus compatriotas con el hacedor. “Le exigí a Dios que viera adentro del corazón”, dijo. La revelación le llegó por sueños y mostró una piedra en el pecho de Julián. Y una premonición que hoy es su argumento: si los médicos abrían para sacarla, Julián moría. Por eso para Benítez el problema “no se cura en el hospital. Tenemos que volver al pueblo y pedir a Dios con la oración”.

La asamblea del Consejo de Ancianos y Guías Espirituales, realizada a principios de mes, sostuvo que “nosotros somos un pueblo con derechos. Siempre queremos que sea como hace su mburuvicha (el gobernador Carlos) Rovira, que nos pregunta qué queremos. Así queremos que todos los Yuruá pregunten a nosotros cuando tiene que ver con nuestra gente”. Un decreto firmado por Rovira en 2003 legaliza esta postura. El texto, que “reconoce al Consejo de Ancianos y Guías Espirituales de la Nación Mbya Guaraní”, establece que “los Gobiernos deberán consultar a los Pueblos Originarios sobre todo procedimiento susceptible de afectarlos directamente”, de acuerdo con tratados internacionales.

El equipo médico del Gutiérrez evalúa que si Julián regresa a Pindó Poty sin pasar por el quirófano va a morir irremediamente. Para ellos, sólo al operarlo tendrán oportunidad de salvarlo. “Dios cuando te hace nacer ya sabe cuánto vas a vivir”, consideró Benítez. El Comité de Bioética del Gutiérrez está conformado por religiosos, antropólogos y científicos. Desde hoy, tendrá que debatir sobre una cuestión cuyo destino, al parecer, ni siquiera Dios conoce.

Ochoa, Sebastián, “Un dilema para la medicina blanca” Página 12 12 agosto 2005. Impreso

-----

**En el hospital Gutiérrez** (La Nación, 16/09/05)

## **La "medicina blanca" le salvó la vida a un chico guaraní**

Los padres autorizaron la operación después de ser aconsejados por un cacique

- Los médicos informaron que le extrajeron cuatro tumores y que el niño está desnutrido
- La comunidad indígena acompañó la intervención con rezos

Julián Acuña, el chico guaraní “de tres años que tenía un tumor en el corazón y cuyos padres se oponían a que fuera operado por “médicos blancos”, finalmente fue intervenido ayer en el hospital de pediatría Ricardo Gutiérrez. Antes medió una orden de la jueza de Familia de Misiones, Marta Alegre, que entendió que el derecho a la vida debía priorizarse por sobre el derecho de los pueblos originarios a mantener sus creencias. Sin embargo, la operación no se hizo por la fuerza. Los médicos del Gutiérrez, y algunos de los representantes de la comunidad guaraní que acompañaban a los padres de Julián, los convencieron de que ésa era la mejor salida. Poco después de las 8 de ayer, los padres, Crispín, de 21 años, y Leonarda, de 17, firmaron la autorización y encomendaron a Tupá (Dios) y a los médicos la vida de su hijo.

La operación comenzó a las 11 y duró unas cuatro horas. Requirió de la participación de un equipo quirúrgico de más de diez personas, comandado por Andrés Schlichter, jefe del Servicio de Cirugía Cardíaca del Gutiérrez. Antes de las 17, el director médico del centro asistencial, Carlos Cánepa, comunicó que la operación había sido exitosa.

Schlichter aseguró que en lugar de un tumor habían encontrado cuatro; los dos mayores en la aurícula y en el ventrículo derechos y dos menores en la aurícula izquierda y en la arteria pulmonar. Además, Julián presenta un cuadro de desnutrición severa; pesa sólo diez kilos, por lo cual, si bien los médicos son optimistas, aseguran que se deberá esperar para conocer su evolución.

"Para nosotros fue muy enriquecedor el trato con los padres, que siempre se dio con mucho respeto. Es un desafío ético para los médicos argentinos el atender a pueblos que también son argentinos y tienen creencias distintas de las nuestras, pero que debemos respetar", dijo Cánepa.

Durante la operación, los padres del chiquito se mostraron nerviosos y temerosos. Hasta las 8 habían intentado resistir la intervención, abrazando a Julián, en su cama, sin permitir que los médicos se acercaran. Fue crucial el rol de Germino Duarte, un cacique que usa celular y que actuó en todo momento como traductor entre los médicos y los padres. No sólo de lenguaje. Además debió oficiar de embajador entre una cultura y otra.

También hizo lo suyo Kuaray, un joven agente sanitario de la comunidad guaraní, que tiene la misión de curar con medicina tradicional (hierbas y rezos), pero también de acercar a los aborígenes a la "medicina blanca", en caso de ser necesario, según contó a LA NACION

### **Sueños de piedra**

Todo empezó por un sueño. Hace más de cuatro meses, el guía espiritual de la comunidad guaraní en Misiones, Pablito Villalba, de 105 años, soñó que el pequeño Julián tenía una piedra en el corazón y que había que sacarla.

Los médicos le dieron la razón. Cuando los padres lo llevaron al hospital de Posadas, un examen determinó que aquella piedra era un tumor cardíaco. Los doctores recomendaron su pronta extirpación y ordenaron que se trasladara a Julián a Buenos Aires.

Pero, por alto riesgo que implicaba aquella operación, los caciques guaraníes y los padres se opusieron.

"Los guaraníes no están en contra de la «medicina blanca», pero ante el alto riesgo, los padres preferían no someter a Julián a esa operación, por miedo a que no la resistiera", explicó Mariano Antón, abogado de la Dirección de Asuntos Guaraníes de la provincia de Misiones.

Según cuenta el cacique Germino, los padres sólo querían volver a su comunidad, en el paraje Pindó Poty, a 300 kilómetros de Posadas, para que los rezos, las danzas y los sueños del guía espiritual librarán a su hijo de aquella piedra.

"Ellos querían que Verá [ése es el nombre de Julián en guaraní, que significa «el que brilla»] estuviera cerca del guía, porque desde tan lejos, al guía no le llegan las ondas del niño y no puede tener sueños para curarlo. Pero ahora están muy contentos de que haya pasado la operación. Y la comunidad ya se prepara para verlo volver a Misiones", asegura.

Por Evangelina Himítian

Himítian, Evangelina "La medicina blanca le salvó la vida a un chico guaraní" La Nación 16 septiembre 2005. Impreso

-----

Línea capital

### **Los padres del chico están esperanzados en su medicina tradicional**

#### **Ayer Julián fue trasladado al hospital de El Soberbio**

:: En una ambulancia del Ministerio de Salud Pública, el pequeño guaraní regresó junto a su familia a la localidad en donde queda su aldea. Los Acuña esperan poder recuperarlo con los opygua

■ Julián Acuña empezó una nueva etapa de su vida cuando ayer fue llevado desde el Hospital de Pediatría "Fernando Barreiro" hasta el centro sanitario de El Soberbio, que cuenta con una menor complejidad hospitalaria.

"El pequeño sigue estable, ya está en condiciones de ser trasladado. El miércoles se le quitó el catéter

semiimplantable, con el objetivo de que pueda disponer libremente de su cuerpo”, explicó Juan José Ledesma, gerente asistencial de ese nosocomio posadeño.

Se supo que Julián viajó con todos los estudios médicos realizados en Buenos Aires, además de una batería de medicación específica para su tratamiento clínico.

“Julián se está yendo con una buena dosis de la medicación que le recetaron en Buenos Aires. Y la cantidad le alcanzará para un buen tiempo. De ser necesario, nosotros le enviaremos más cantidades de medicamentos”, relató Ledesma.

De acuerdo con el doctor, “esperemos que este caso sirva para sentar un precedente. Es decir, que si otras familias aborígenes o del interior de la provincia tienen problemas similares, empiecen los tratamientos adecuados a tiempo”.

El chico de cuatro años “llevará a cabo un cierto reacondicionamiento médico en El Soberbio, como un paso previo al regreso a su aldea originaria”, confirmó el médico del Hospital de Pediatría.

### **Mirada perdida**

La familia estaba en la mañana de ayer muy ansiosa por emprender el retorno a su aldea Pindó Poty, que está separada de El Soberbio por unos 35 kilómetros, lugar donde será ingresado el pequeño. “Esperemos que para los primeros días de la semana que viene ya estemos en casa con nuestra comunidad”, dijo Crispín, el jefe de la familia.

Luego de un primer intento fallido, ya que la ambulancia no estaba preparada para el viaje, llegó otro vehículo que cerca de las 10 lo trasladó al interior de la provincia.

Con la llegada del móvil sanitario, los Acuña se aprestaron en la habitación número 29 a iniciar el viaje a El Soberbio. Julián se encontraba mirando por la ventana de la habitación, con la vista perdida y con la cara visiblemente desmejorada. En su lengua guaraní le dijo a su mamá que quería estar en casa.

“Estamos esperando desde las 7 de la mañana, la verdad es que todos estamos muy cansados. Como siempre, todo se retrasó. Lo único que queremos ahora es llegar a nuestra comunidad, a Julián lo está esperando un grupo de opygua para poder curarlo”, comentó Crispín.

Se supo que la construcción de la nueva casa de los Acuña en su aldea aborígen se retrasó, pero no trascendieron los motivos.

“No la terminaron en tiempo y en forma, y no sabemos por qué. Creo que el tema de la red de agua no está terminado todavía”, comentó un allegado que acompañaba a la familia ayer.

La joven pareja guaraní dijo que confía en la recuperación de Julián. Una vez que “estemos en nuestro lugar, en nuestro medio, él se va a recuperar”.

### **Estadía porteña**

“Recordaremos a todos los que nos ayudaron mucho en Buenos Aires, especialmente a los médicos, a los que les dijimos amigos, y a la señora Daniela Cortés”, relató Crispín.

“Ella se encariñó mucho con Julián y siempre se preocupó por todo lo que le pasaba a él. Nos dio una mano muy grande, desde el corazón nos dio mucha fuerza afectiva”, recordó Crispín Acuña.

El bebé Agustín, hermano de Julián, “convulsionó de forma grave estando en Buenos Aires, pero está empezando a superar esa parte difícil. Va a mejorar”, explicó el aborígen.

“Queremos estar todos juntos en la comunidad a la que pertenecemos, y que nos ayuden nuestros opygua porque tenemos mucha fe en ellos”, finalizó Leonarda antes de emprender el viaje a la localidad de El Soberbio.

“Ayer Julián fue trasladado al hospital de El Soberbio” Línea Capital 20 mayo 2006. Web. 15 de abril 2010  
[www.lineacapital.com.ar](http://www.lineacapital.com.ar)

-----

**Dieron de alta al nene guaraní operado del corazón** (Clarín 24-10-05) En un principio, sus padres y su comunidad se opusieron a que fuera intervenido. Esta mañana agradecieron a los médicos del hospital Gutiérrez con artesanías.

**Julián Acuña, el nene guaraní de tres años, que fue sometido a una cirugía cardíaca hace 40 días, fue dado de alta hoy en el hospital Ricardo Gutiérrez, de Capital Federal.**

El caso de Julián se hizo conocido a raíz de la férrea oposición inicial de sus padres y de su comunidad - la Pindó Poty del paraje misionero El Sosiego en Misiones- a la medicina ortodoxa en general y a la cirugía que necesita el nene.

Julián padecía una severa cardiopatía que obligó a que lo operaran luego de un intenso diálogo con sus padres, Crispín y Leonarda, que finalmente dieron su consentimiento para que el chiquito entrara en el quirófano.

El cardiocirujano que lo operó, Andrés Schlichter, dijo que el niño volverá a Misiones pero permanecerá internado durante un mes en un hospital de la localidad de Oberá, "en un ambiente sanitario especialmente acondicionado" para que no sufra infecciones.

El niño había llegado al hospital Gutiérrez "más que grave" dijo el médico para quien "es un misterio que llegara vivo".

La patología provocada por un germen le había generado un "tejido inflamatorio en las cavidades cardíacas, por lo que hubo que resecarlo el tejido del corazón y reconstituirle la válvula tricúspide, que se había deteriorado por la inflamación", informó el subdirector médico del hospital, Gregorio Rowenstein.

Luego de la cirugía, Julián, que estaba desnutrido, recuperó parte de su peso, señaló Schlichter. El pequeño "juega y anda en triciclo por el centro de salud" agregó.

Julián tendrá a partir de ahora "una vida razonablemente normal y deberá tomar antibióticos, como cualquier niño operado del corazón" para evitar infecciones, señalaron los médicos.

Hoy, la comunidad aborigen agradeció a los médicos y personal del Gutiérrez, con delicadas artesanías que el director del hospital, Carlos Cánepa mostró, emocionado, a la prensa.

"Es lo más importante que viví en 44 años de médico: lograr haber formado un puente con una medicina histórica y milenaria de conceptos y protección para ellos, con una medicina de alta complejidad y moderna permitiendo un nuevo diálogo", resaltó.

"Dieron de alta al nene guaraní operado del corazón" Clarín 24 octubre 2005. Impreso

-----

## **Sepultan hoy a los hermanos Julián y Agustín**

Sociedad (Línea capital)

Publicado 3 de junio de 2006

"Lo que le pasó a nuestros hijos que sirva para que escuchen lo que decimos", reclamaron los guaraníes. Después del ritual de tres días, hoy inhumarán a los pequeños. Leonarda y Crispín se refugiarán por un tiempo en otra aldea, lejos de la mirada de los blancos.

Aldea Pindó Poty, El Soberbio, Misiones (Por Patricia López Espínola). Cabizbajo y con una profunda tristeza en la mirada, Crispín se acercó hasta el lugar donde estaban hablando de sus hijos. Atrás, venía Leonarda, caminando despacio. La responsable de la Dirección de Asuntos Guaraníes Claudia Martínez, se acercó a abrazarlos y lloró, dolida por la muerte de Julián y de Agustín. "Mis hijos ya descansan en paz - murmuró el joven- y están donde nadie los va a lastimar".

Leonarda y Crispín, junto con los guías espirituales decidieron que los médicos no vieran los cuerpos de sus pequeños ni realicen ninguna autopsia: "si quieren hacer un certificado de defunción que lleven los documentos y escriban. Al fin y al cabo sólo se trata de papeles que no son importantes", opinaron los caciques.

Los hermanitos Julián y Agustín Acuña serán sepultados hoy, durante una sentida ceremonia que el pueblo Mbya realizará en el cementerio aborigen de Pindó Poty, junto a sus hermanos que desde el miércoles llegan hasta la comunidad, para la ceremonia.

Al menos 30 caciques, el opyguá Pablo Villaba (el más anciano de los guaraníes) y al jefe de Pindó Poty, Alejandro Villalba, recibían a los que iban llegando y se sentaban en rondas a conversar en su lengua, el guaraní, acerca de la pérdida de los dos niños: Julián, que el 26 de julio hubiera cumplido 4 años, y Agustín, que el 19 de junio cumpliría tres meses.

Como es tradición, la ceremonia de despedida de los niños se realiza desde el jueves en el opy, donde estaban Leonarda y Crispín Acuña, los abuelos de los niños, sus primos más cercanos y los opyguá, que oraron por sus almas.

El templo está ubicado en el corazón del monte, lejos del acceso a la aldea y cerca del cementerio. Los cuerpos se conservan por la baja temperatura del opy, son observados por los más íntimos que cantan y rezan cada tanto acompañados por un violín.

### **El dolor del pueblo mbya**

A pesar del dolor de la comunidad de Pindó Poty, y del pueblo guaraní, el cacique Alejandro Benítez habló con los médicos y con los periodistas presentes en la aldea, quienes esperaban alguna explicación por la muerte de Agustín, ya que la de Julián era previsible, por su estado de salud.

“Los blancos quieren saber pero para eso ya es tarde; los guías espirituales tomaron la decisión de no hablar sobre lo que pasó con el bebé y nosotros vamos a respetar esa decisión. Pedimos que ustedes hagan lo mismo”, dijo Javier Villalba, intérprete de lo que decía en lengua mbya el cacique Benítez.

Ambos pusieron en primer plano de las cámaras de fotos a la bandera argentina y el Documento Nacional de Identidad (DNI) de Agustín, para recordarles a los blancos que ellos también son argentinos.

### **"Siempre la culpa es nuestra"**

Criticaron la actitud de los médicos de Hospital de Área, de El Soberbio, porque "avisamos que Agustín estaba mal a las nueve de la mañana y la ambulancia llegó a las dos y media de la tarde. A las dos murió el bebé. No queremos saber por qué tardó, porque él ya está muerto. Y ahora quieren buscar las explicaciones. Nosotros sabemos qué pasó, pero no vamos a decirlo, porque siempre que se enferma un chico, los médicos dicen que la culpa es nuestra. Yo lo viví en carne propia. Hace unos meses mi hijo murió en mis brazos, y cuando lo vieron los médicos me dijeron que yo era responsable. Ahora esperamos que lo que pasó con Julián y Agustín -con lo que ya son cuatro chicos que mueren en lo que va del año por alguna enfermedad- se ponga esto arriba y sirva de bandera para que nunca más pase, para que a partir de ahora escuchen lo que dice cada comunidad, y no lo que quieren los blancos. Estos chicos, como nosotros, son argentinos y necesitamos que respeten nuestros derechos", increpó Javier Villalba.

### **La historia**

Con apenas 12 horas de diferencia murieron en una aldea Guaraní de Misiones, dos hermanitos aborígenes, uno de ellos, Julián Acuña, de casi cuatro años, quien padecía una enfermedad al corazón, según informó el director Jurídico de la Dirección de Asuntos Guaraníes de la provincia, Mariano Antón.

Julián Acuña, era el niño aborígen que padecía una cardiopatía congénita y que ante la negativa de sus padres, fue intervenido por orden de la Justicia en el hospital Gutiérrez de Buenos Aires, en agosto de 2005.

Según Antón, el deceso de Julián se produjo en la madrugada del jueves, mientras que su hermanito Agustín falleció cerca del mediodía del mismo día, unas 12 horas después, en la aldea de la comunidad Pindó Poty, a unos 20 kilómetros de la frontera con el Brasil y a poco más de 30 kilómetros de El soberbio, el poblado más cercano.

El caso de Julián Acuña había alcanzado trascendencia nacional el año pasado debido al conflicto que se suscitó en su momento por la negativa de sus padres a recurrir a las ciencias médicas para tratar la enfermedad.

Inclusive el caso motivó una reunión del consejo de ancianos de esa comunidad Guaraní, que resolvió descartar la intervención quirúrgica aconsejada por los médicos de Misiones y acudir a la medicina espiritual Guaraní.

Pero Julián finalmente fue operado tras una orden judicial expedida en agosto del año pasado por la jueza de familia Marta Alegre, quien ordenó la derivación al hospital Gutiérrez de Buenos Aires.

Según los médicos que operaron al niño "Mbyá", la intervención resultó exitosa, aunque habían advertido que podían aparecer nuevas complicaciones debido a problemas de tipo inmunológico, según se explicó en su momento.

Tras el período postoperatorio de rigor los médicos dieron de alta a Julián, pero este no pudo regresar de inmediato debido a una neumonía que agravó su estado de salud.

Finalmente y tras experimentar una sensible mejoría, Julián, su madre y su pequeño hermanito que había nacido en el hospital Gutiérrez, regresaron a la aldea Pindó Poty, donde ambos niños fallecieron.

La muerte de Julián no sorprendió porque era esperable, según los médicos, pero el pequeño Agustín, cuando llegó a Misiones procedente de Buenos Aires, la semana pasada, estaba en perfecto estado de salud y no tenía ningún problema. EL pueblo Guaraní se negó a que le realicen la autopsia al pequeño.

“Sepultan hoy a los hermanos Julián y Agustín” Línea capital 3 junio 2006 Web.15abril 2010 [www.lineacapital.com.ar](http://www.lineacapital.com.ar)

## 5. Aquí está la Bandera Idolatrada: el abanderado descalzo

### Lorenzo, el abanderado descalzo que ya va a la escuela con zapatillas

La vieja ambulancia Ford F-100 ronronea y por momentos apenas se divisa entre la densa niebla. El rojizo barro no frena su zigzagueante andar rumbo a la aldea mbyá Ñamandú, la misma que fue noticia hace una semana atrás cuando una docente publicó la foto del abanderado de la escuela de la zona con sus pies desnudos, en la fría mañana del 20 de junio. Esa imagen despertó la solidaridad de la gente y también al Estado, que envió a un equipo de Desarrollo Social para conocer las necesidades de Ñamandú y una decena de aldeas vecinas.

Lorenzo (16), el abanderado, ya no va descalzo a la escuela. El jueves Clarín lo encontró en la Escuela 948. “A mi no me molestó salir descalzo en la foto”, se sincera con su voz apenas audible y mirada tímida. De chupines verdes y ahora con unas zapatillas de lona, Lorenzo cuenta que “casi todos venimos descalzos cuando hace calor”, mientras mira a sus compañeros que juegan en el patio: más de la mitad todavía está con sus pies desnudos.

Lorenzo arrancó tarde su vida escolar. Comenzó a estudiar hace unos años en una escuela bilingüe de otra aldea, lo que le permitió una rápida promoción al cuarto grado de esta escuela, que cursa actualmente sin sobresaltos. Los maestros reconocen que es inteligente y bien podría convertirse en el futuro en agente de salud o en maestro auxiliar. El se encoge de hombros y esboza una breve sonrisa cuando se le pregunta sobre sus sueños.

El cacique Florencio González (36) se presenta cauteloso ante la visita de los “juruá” (blancos). “La aldea está hace más de 50 años. Mi abuelo falleció acá y en la década del 90 sufrimos un intento de desalojo del Gobierno porque quedamos dentro de un parque provincial, nos tiraron abajo todas las casas pero resistimos”, recuerda.

Las 19 familias –casi un centenar de personas– ahora tienen una buena convivencia con las autoridades. “Con los guardaparques no hay problemas, pero necesitamos que se regularice la tenencia de la tierra“, pide Florencio. Sin embargo, a los enviados de Desarrollo Social también le pidieron víveres y útiles escolares.

A esta escuela, que tiene dos maestros, un auxiliar que enseña el guaraní, y una directora, asisten unos 100 chicos de media docena de aldeas, muchas de las cuales no se ven desde el camino que se pierde en el horizonte, en los cerros.

La escuela nació hace poco más de un año, literalmente bajo tres plantas de mandarina. Después se mudaron a la salita de salud, una construcción de tablas a la que le falta una pared y tiene piso de tierra. El nuevo edificio, que todavía espera la llegada de la energía eléctrica y agua potable, fue inaugurado este año luego que un filántropo suizo aportara el dinero necesario para levantar las aulas con galería y sanitarios. Los baños todavía no se pueden usar por la falta de agua.

Los chicos entran a las 8 y desayunan antes de empezar las clases. Allí almuerzan gracias a las donaciones que la directora recoge semanalmente en varios pueblos cercanos. “La comida no falta por ahora”, resume un docente. Antes de volver a sus casas los chicos reciben la merienda que, por ahora, consiste sólo en una naranja.

Los docentes admiten que la fotografía que se viralizó en las redes sociales les trajeron problemas con el Consejo General de Educación de Misiones. Es por eso que eliminaron la imagen del perfil de Facebook de la escuela. Luego llegaron a la aldea los funcionarios de Asuntos Guaraníes de la Provincia llegaron a la aldea. “Hace como 5 años que no venían. Nos amenazaron que no íbamos a recibir nada, pero a nosotros sólo nos ayuda la Municipalidad de Ruiz de Montoya”, se sincera Florencio.

En Ñamandú y las otras aldeas cercanas, los mbyá conservan casi intacta su cultura. Las tallas en madera, cestería y confección de collares con semillas permiten reunir el dinero necesario para el sustento diario

[http://www.clarin.com/sociedad/Lorenzo-abanderado-descalzo-escuela-zapatillas\\_0\\_1610239103.html](http://www.clarin.com/sociedad/Lorenzo-abanderado-descalzo-escuela-zapatillas_0_1610239103.html)

-----

### **Lorenzo, el abanderado descalzo que conmovió al país, ya tiene zapatillas**

Su imagen se viralizó en las redes sociales y los gestos de solidaridad no tardaron en llegar. "No me molestó salir descalzo en la foto", dijo el jovenLa historia de Lorenzo, el joven misionero que fue retratado portando la bandera argentina con sus pies descalzos, tuvo un desenlace favorable. Gracias a los numerosos gestos de solidaridad que llegaron luego de que la imagen se viralizara, el abanderado de 16 años ya cuenta con un par de zapatillas de lona. "**A mi no me molestó salir descalzo en la foto**", dijo el protagonista de la publicación que tantas veces fue compartida en las redes sociales, consciente de que más de la mitad de sus compañeros todavía carece de calzado. La foto fue tomada durante el acto del Día de la Bandera en la Escuela Bilingüe 948, ubicada en el valle del Cuñá Pirú, un parque provincial ubicado sobre la ruta local 7, que une las localidades de Jardín América y Aristóbulo del Valle.

Tamaño repercusión ocasionó a las autoridades de la escuela -responsables de la publicación original- un conflicto con el Consejo General de Educación de Misiones. Según publicó el diario *Clarín*, se dirigieron al edificio funcionarios de Asuntos Guaraníes de la Provincia, **a fines de amenazar a los docentes y comunicarles que no recibirían ninguna ayuda.**

Sin embargo, **otros aportes no tardarían en llegar.** Por ejemplo, la Cámara Argentina de la Industria del Calzado (CIC) decidió donar 300 pares de zapatos a los niños de la escuela y la comunidad. "De esta manera nos adherimos a la necesidad cotidiana que padecen. Porque además de no tener zapatos, viven en viviendas precarias sin electricidad ni agua potable y comen sólo si van al colegio", explicó Alberto Sellaro, titular de la CIC.

La escuela fue creada el 15 de abril de 2015, con aportes locales privados y también extranjeros, recolectados a través de la Asociación Amigos de Suiza. Antes de la creación del establecimiento, los alumnos "ocupaban hasta el momento un precario salón del Centro de atención primaria de la salud de la comunidad de Ñamandu", detallan fuentes oficiales en el sitio del Ministerio de Educación provincial.

La **falta de calzado es apenas una de las carencias con las que cuentan los alumnos.** La mayoría de los niños que asisten a clase viven en casas que no tienen luz, ni agua potable. "Mi mayor preocupación no son los zapatos todavía. Cada día debo conseguir alimentos para el día siguiente", dijo una maestra del establecimiento.

En este contexto, la ayuda de los lugareños es fundamental para el desarrollo de las actividades en la escuela. Dado que no poseen comedor, los maestros solicitan donaciones para brindar almuerzos y meriendas, a pesar de que los chicos pasan 8 horas en el colegio.

<http://www.infobae.com/sociedad/2016/07/10/lorenzo-el-abanderado-descalzo-que-conmovio-al-pais-ya-tiene-zapatillas/>

Misiones: la triste imagen del chico que es abanderado y va al colegio descalzo

Una foto de un acto de la Escuela 948 de Misiones conmueve a las redes sociales

POSADAS.- A la [Escuela 948 de Misiones](#) asisten jóvenes de la comunicad Ñamandú, pertenecientes a la parcialidad mbyá guaraní. Habitan el valle del Cuñá Pirú, un bello parque provincial donde se encuentra la ruta provincial 7, que une a las poblaciones de Jardín América y Aristóbulo del Valle. En esa escuela se tomó hace un mes una fotografía que hoy conmueve a las redes sociales del país: durante el acto por el Día de la Bandera, el abanderado asistió descalzo. Según docentes del establecimiento, construido con aportes extranjeros por iniciativa la Asociación Amigos de Suiza, la mayoría de niñas y niños van a clases descalzos. "Pero como el horario es continuado (de 8 a 16), el mayor problema es darle de comer", dicen.

Se supo además que sus precarios ranchos carecen de electricidad y de agua potable. Los padres sobreviven vendiendo artesanías a la vera del camino. En tanto, desde el área de Educación del Gobierno misionero no se brindó información alguna acerca de recursos destinados a mejorar el contexto social de los guaraníes que habitan la zona.

"La lucha aquí es brindarles con mucho sacrificio alimentos, ya que todavía no contamos con comedor", destacó otra maestra. El edificio escolar fue inaugurado el 15 de abril último de 2015.

<http://www.lanacion.com.ar/1913821-misiones-la-triste-imagen-del-chico-que-es-abanderado-y-va-al-colegio-descalzo>

-----

## **El nene abanderado descalzo, la foto que conmueve al país**

*La imagen recorrió las redes y emocionó. Fue tomada en el acto del Día de la Bandera en la Escuela 948 de Misiones, a la que asisten chicos guaraníes, y subida a Facebook. Las maestras hablan de sus necesidades y esfuerzo cotidiano.*

<http://www.bigbangnews.com/actualidad/El-nene-abanderado-descalzo-la-foto-que-conmueve-al-pais-20160629-0047.html>

## **El Abanderado de los pies descalzo que conmocionó y desató un sin fin de donaciones**

<http://www.eltribuno.info/el-abanderado-los-pies-descalzo-que-conmociono-y-desato-un-fin-donaciones-n731465>

## **Tristeza en las redes por el abanderado que va descalzo a la escuela**

<http://www.lagaceta.com.ar/nota/688462/sociedad/tristeza-redes-abanderado-va-descalzo-escuela.html>

## 6. Caso plaza tomada



Gobierno de la Provincia de Misiones  
República Argentina

### DISCURSO DEL GOBERNADOR DE LA PROVINCIA DE MISIONES

Ing. Carlos Eduardo Rovira

ante la Honorable Cámara de Representantes

1º de Mayo de 2003

Señores Representantes del pueblo de la provincia de Misiones.

Autoridades presentes.

Pueblo de Misiones.

#### TIEMPO DE LA INCLUSION SOCIAL, LA PRODUCCION Y EL EMPLEO

**La Argentina está cambiando.** Estamos dejando atrás el tiempo de la exclusión social, la concentración de la riqueza y el sometimiento de cierta dirigencia política a los dictados de los poderosos que derivó en la grave crisis institucional en la que asistimos a la huida de presidentes, gobernadores, diputados e intendentes y la democracia toda tembló en sus cimientos.

Hoy vivimos un tiempo de recuperación de la autoestima nacional, donde el crecimiento económico está destinado a la **inclusión de los postergados** y avanzamos en el saneamiento de las instituciones centrales de la vida republicana. Tenemos el liderazgo de un presidente con coraje cívico y moral para garantizar la remoción del viejo modelo y la consolidación de una nueva esperanza.

Asistimos a la **rebelión pacífica** y consciente de las mayorías. La sociedad toda ha decidido **no delegar** la solución de sus problemas en los partidos políticos tradicionales, los sindicatos o grupos de presión.

Vamos a respetar esta decisión del pueblo, convocando a todos los hombres y mujeres de buena voluntad para hacer realidad la **verdadera democracia**: trabajar con todos y para todos.

La ruptura de los lazos entre la sociedad civil y la política debe resolverse con la herramienta más valiosa que nos da la democracia: **el voto**.

El cumplimiento del mandato del pueblo misionero nos exige ser extremadamente cuidadosos con actitudes y decisiones, que sabemos deben estar comprometidas con un estricto cumplimiento de las demandas transformadoras de la sociedad.

El diálogo mal entendido, los clásicos acuerdos y conductas mediáticas de espaldas a la gente, colisionan y resisten a nuestra perseverante intención de **renovar** la política como **herramienta de transformación social** y concreción de las necesidades de la mayoría del pueblo misionero.

Hemos plebiscitado los grandes objetivos que reclama nuestra gente. De la **legitimidad de las urnas** surgen las Políticas de Estado que llevamos adelante. A toda acción contraria u omisión a este cometido, le opondremos tenaz defensa, ya que se trata en última instancia de velar por el interés general y de las instituciones de la provincia.

Propiciamos una Reforma Política que facilite el **acceso** del ciudadano a los cargos eliminando listas sabanas que terminen con la impunidad, que mejore el servicio de justicia y garantice **la calidad institucional** de la democracia misionera, de manera que en el futuro ningún grupo o persona pretenda arrogarse los derechos del conjunto.

Haber indicado claramente **el rumbo** que hoy rige los destinos de la Nación y de la Provincia, abona hoy el mejor entendimiento para seguir transitando el camino de la coherencia con el Gobierno Nacional.

Respondiendo a un clamor de los misioneros nos hemos unido peronistas, radicales e independientes **para enfrentar** el desafío de construir un Estado solidario que inaugure las bases de un **desarrollo productivo sostenible** económico, social y ambientalmente, que redistribuya la riqueza priorizando la inclusión social y el empleo.

Cada uno ha aportado lo mejor de sí mismo y sellado con su impronta el perfil de este movimiento. Nuestro corazón justicialista indica que debemos pasar de la comunidad organizada a la **Comunidad Solidaria**. Nuestros sentimientos radicales señalan qué **valores** nos sostienen y qué debemos hacer para no claudicar en su búsqueda. Nuestras convicciones independientes nos obligan a ser permanentemente **autocríticos**. (...)

El mensaje es claro: vivimos una etapa donde las políticas de Estado de los países mancomunados en el MERCOSUR, tienden a la estabilidad y la permanencia y se abren oportunidades de integración que de ninguna manera desaprovecharemos. La **presencia permanente** en Misiones de nutridas delegaciones de los países vecinos da prueba de la decisión de llevar adelante esta temática como **Política de Estado del Gobierno Provincial**.

Estar al lado de las empresas y **agregar valor** en sus procesos ha sido nuestro norte, permitiendo con ello exportar por valor de 325 millones de dólares en el 2003, debiéndose resaltar una incipiente diversificación de la oferta no tradicional.

Cobra especial relevancia en este aspecto el primer envío en container de **arte y artesanía guaraní** hacia Italia, a inicios del mes de junio, realizado mediante un programa de compra estatal, que pretendemos sostener en el tiempo, para que nuestros hermanos guaraníes puedan alcanzar un nivel de vida digno a partir de su propia cultura y producción.<sup>65</sup>

Por primera vez tenemos una relación con la **Nación Guaraní de igual a igual**, de Estado a Estado, como forma concreta de respetar su cultura, sus tradiciones y su vocación de persistir como pueblo hacia el futuro. Esto se evidencia en forma concreta a través del reconocimiento de la institución con la que rigen su comunidad, el Consejo de Ancianos Arandú y Guías Espirituales Opyguá del pueblo mbyá-guaraní, como vehículo de sostenimiento de su cultura.

Este reconocimiento permite que la comunidad guaraní de Misiones recupere su condición de pueblo señero en la historia iberoamericana y con el cual trabajamos para poner a disposición de la humanidad toda su ciencia en materia de medicina natural, su arte y su especial cosmovisión de relación y respeto de la naturaleza.

El liderazgo indiscutible de Misiones en la tarea de **protección de la biodiversidad** a nivel regional, recientemente reconocido en un informe del Fondo Mundial para la Naturaleza, nos enfrenta al desafío de perfeccionar nuestras estrategias y herramientas de conservación e innovar en el manejo de nuestros recursos naturales.

La protección de la flora y la fauna y el uso racional del suelo y el agua, tendrán una atención creciente en sincronía con la también creciente dimensión de su valor estratégico. **El Estado acentuará en este tiempo su rol de contralor en todas aquellas actividades que impacten sobre dichos recursos**, a través de una fuerte presencia territorial y el uso de las más modernas tecnologías de información y comunicaciones.

En oportunidad de la Conferencia sobre Cambio Climático a realizarse en diciembre en Buenos Aires Misiones expondrá ante el mundo su experiencia de desarrollo sostenible y presentaremos un plan de acción para poner en inmediata vigencia a nivel nacional los contenidos del Protocolo de Kyoto. (...)

Finalmente, convoco con **humildad** a la **concordia**.

Cuando **jesuitas y guaraníes** conformaron las primeras comunidades organizadas en esta tierra entrañable, lo hicieron con solidaridad y fraternidad.

Con esa misma convicción nuestros pioneros abrieron las primeras picadas y plantaron yerba y té. Con el **mejor de los espíritus** y una permanente consagración al **trabajo fecundo** en paz y libertad, imbuido de ánimo fraterno, inauguro esta nueva etapa de servicio, comprometiendo dedicación plena a la resolución de nuestros problemas.

Convoco a mi pueblo a afianzarnos en la participación para acometer la decidida tarea de hacer entre todos una Misiones **más igualitaria**, convencidos en que no habrá fuerza suficiente que sea capaz de impedir la voluntad colectiva de cambio que nos hemos señalado.

---

<sup>65</sup> El resaltado es nuestro, en cambio, no las negritas que son originales.

Cuenta la mitología indoamericana que una vez cierta mujer aborígen, viendo el **amanecer**, contempló con **perplejidad** que los pájaros no **cantaban** porque amanecía, sino que lo hacían para que **saliera el sol**.

Quería compartir con ustedes esta **revelación** que nos enseña a rescatar el tremendo valor que tienen la **voluntad unida a la esperanza**.

Con la convicción que si **todos juntos** comenzamos el día soñando en **convertir** a nuestra provincia en la tierra donde reine la **paz, el amor, la verdad y la justicia** haremos llegar el día en que **salga** el sol para todos los misioneros.

“Discurso del Gobernador de la Provincia, Ing. Carlos Eduardo Rovira, ante la Honorable Cámara de Representantes” Territorio digital. Discurso 1 de mayo 2004 del gobernador Carlos Eduardo Rovira. Web.19 agosto 2013 [www.carlosrovira.net](http://www.carlosrovira.net)

## Discurso 1 de mayo de 205

### **Señores Representantes; autoridades presentes, Pueblo de Misiones:**

Desde el pico de la crisis hasta hoy, la desocupación en la provincia bajó un 40% y la indigencia el 60%. La mortalidad infantil descendió tres puntos en el 2004 y en menos de un año se han incorporado 25 mil beneficiarios al sistema de seguridad social.

Superamos en tres puntos al promedio nacional en crecimiento del producto bruto. El parque industrial se incrementó en un 47%. Las exportaciones superaron el año pasado los 467 millones de dólares, siendo Misiones responsable del 51% de las ventas al exterior del Nordeste. En el último año, los municipios recibieron un 56 % más de recursos.

Incorporamos 6.800 nuevos actores económicos en el ejercicio fiscal 2004, 1.190 son emprendimientos industriales, 2.240 son comercios y 3360 son nuevos prestadores de servicios.

Ya no se ven chacras abandonadas porque nuestros colonos, que siguen eximidos de tributar en la provincia, regresaron al campo, donde observamos un aumento en la productividad en los más de 47 mil emprendimientos de hasta 25 hectáreas.

Esto no es fruto de la casualidad. La evolución de los indicadores demuestra que hemos recorrido el camino correcto: el del cumplimiento irrestricto de la palabra empeñada ante el pueblo.

Demuestra también que los esfuerzos por la inclusión social y la recuperación de nuestra actividad productiva, han modificado la tendencia y que nos orientamos hacia un sostenido crecimiento.

El balance que hoy presento muestra acciones y obras que han permitido logros, pero también perspectiva de trabajo para dar sostenibilidad en los próximos años al modelo de desarrollo que hemos propuesto.

La orientación del gasto propicia la inclusión. Nuestro esquema tributario solidario se sostiene, en primer lugar, en la recaudación desde los sectores que más tienen.

A partir de allí los excedentes se distribuyen para garantizar que los misioneros puedan estar alimentados, sanos y educados; tengan empleo, mejoren sus ingresos, que la producción primaria reciba especial apoyo y que la inversión pública propicie el desarrollo equitativo en los 75 municipios. El esquema sigue siendo el mismo, primero se recauda y después se gasta. (...)

Se ha implementado la Primera Escuela Bilingüe Portugués-Español de la Argentina en la Escuela de Frontera de Jornada Completa N° 604 de Bernardo de Irigoyen.

Este compromiso con nuestra diversidad cultural nos ha convertido en provincia señera en la cual se llevará a cabo en el mes de septiembre el “Primer Congreso del Mercosur sobre Interculturalidad y Bilingüismo en Educación”, continuando también con el fortalecimiento de las 22 Escuelas Aborígenes que hoy disponemos. También hemos sido modelo en cuanto a educación rural, atendiendo con docentes itinerantes a más de 6.500 alumnos de EGB3 en 253 escuelas de 11 departamentos, previéndose incluir a partir del segundo semestre el Nivel Inicial Rural, también primera experiencia en el ámbito nacional. (...)

Por medio de programas focalizados y con inversiones que sobrepasan los 3 millones de pesos, se busca terminar con la desnutrición infantil, se atendió a embarazadas en estado de carencia y a 1.400 familias aborígenes, a lo que sumamos un fuerte apoyo financiero al voluntariado provincial, en las más diversas áreas por valor de 1 millón 300 mil pesos.

El sistema de Cocina Centralizada significó un paso cualitativo en el diseño de políticas alimentarias, atendiendo diariamente a más de 22 mil personas sólo en Posadas, garantizando la cantidad y la calidad de la prestación alimentaria así como la reconstrucción de la mesa familiar.

Haciendo realidad los privilegios de los niños se implementaron las Colonias de Vacaciones “Compartamos el Sol”, donde más de 50 mil chicos disfrutaron merienda, peloterros, recreación, se les controló peso y talla y se los vacunó

En el presente año se invertirán más de 6 millones de pesos en obras de infraestructura y equipamiento social comunitario, entre las que se destacan el Hogar de Niñas Santa Teresita, el Proyecto Hogar de Niños en la chacra 19 de Posadas y el Albergue Evita de Puerto Iguazú.

Aplicamos un presupuesto de más de 14 millones de pesos para la atención de comedores comunitarios, jubilaciones, pensiones a la vejez, por invalidez y para amas de casa

El superávit del Instituto de Loterías y Casinos arrojó utilidades de casi 17 millones de pesos, que se han destinado a solventar planes sociales y las jubilaciones para amas de casa. En este marco, las pensiones graciables se beneficiaron con un incremento del 50 %.

En cuanto a nuestros hermanos guaraníes, la continuidad de nuestra política de Estado es un hecho sin precedentes en la Argentina, al materializar el Convenio 19 de la Organización Internacional del Trabajo, otorgando status jurídico de Nación al pueblo Guaraní.

Institucionalizamos espacios permanentes de participación de representantes de la Nación Guaraní, reconociendo a todos los grupos, sin distinción, superando viejas controversias.

La atención de la salud ha sido prioritaria, sumando a las acciones ya existentes la formación de agentes sanitarios aborígenes que participan en la atención asistencial, vacunaciones, nutrición y prevención.

Creamos un registro de la cultura mbyá y se continúan explorando canales de comercialización para su arte y artesanías que amplíen el nicho de mercado abierto en Italia.

Otorgamos becas para estudios universitarios, una de ellas para estudiar medicina en Cuba. Aplicamos la enseñanza de lecto-escritura en guaraní e iniciamos un relevamiento de las potencialidades para el desarrollo del “etno-turismo” en Misiones

Vamos a resguardar y proteger el patrimonio genético contenido en el conocimiento empírico de la botánica de nuestro pueblo originario, poniéndolo en valor a través de un programa específico de reconocimiento, producción e industrialización, con rigor científico, que ya tiene financiamiento asegurado.

Todo esto ha sido hecho desde el profundo respeto por la cosmovisión guaraní.

En lo que hace a deportes y recreación, por primera vez, el Estado se ha dispuesto a financiar al Consejo Provincia del Deporte con 1 millón de pesos destinados a fomentar las distintas disciplinas

A este esquema participativo de gestión, se agrega la construcción de infraestructura en distintas ciudades, especialmente polideportivos que harán posible la concreción de eventos de significación provincial y nacional, como los de Aristóbulo del Valle, Colonia Victoria, Gisela, Wanda y Azara, por un monto superior al millón de pesos. (...)

Hay que ocuparse de resolver los problemas de la gente y no en cumplirle a los patrones partidarios.

Este año buscaremos renovar -con el voto-, nuestra representación parlamentaria, donde esta visión seguirá siendo el norte de nuestras acciones.

Lo realizado este año nos impulsa a duplicar esfuerzos y cuidar la esperanza para consolidar un proyecto que siga convocando a todos los misioneros. Para empujar juntos sobre la base de nuestras coincidencias; para construir y no destruir

A pesar del tiempo despilfarrado debido a las piedras puestas –adrede- en el camino, ha sido y será inexorable la marcha hacia un Estado de mayor bienestar y equidad

Estamos convencidos que, una vez despejadas las trabas, los misioneros podemos soñar, tal como nos dijera nuestro Presidente Néstor Kirchner que...

”Quienes nos sucedan reciban una provincia mejor; que los próximos años puedan dedicarse a consolidar y no a construir, a crear y no a restaurar, a hacer crecer con dignidad y no solo a incluir, venciendo la pobreza y la indigencia”.

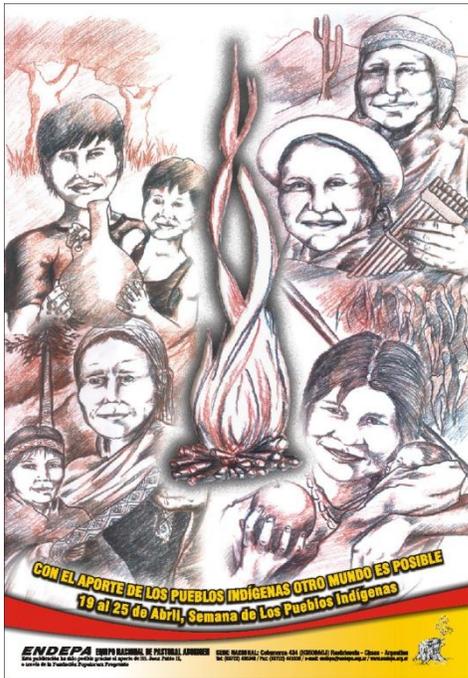
Discurso 1 de mayo 2005 del gobernador Carlos Eduardo Rovira. Web.19 agosto 2013 [www.carlosrovira.net](http://www.carlosrovira.net)

## 7. Historia de una foto



*Grito Misionero* 16 octubre 2004 foto de tapa. Impreso  
Salvador, Claudio. Sin título. 2004. Fotografía. Revista Grito Misionero. Iguazú.

## 8. La otra voz: el discurso crítico sobre los pueblos indígenas



## 9. El simulacro como estrategia de manipulación

Discurso del Cacique Guaicaipuro Cuatémoc ante la reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Europea en **Barcelona (2002)**

Aquí pues yo, Guaicaipuro Cuatémoc he venido a encontrar a los que celebran el encuentro.

Aquí pues yo, descendiente de los que poblaron la América hace cuarenta mil años, he venido a encontrar a los que la encontraron hace sólo quinientos años.

Aquí pues, nos encontramos todos. Sabemos lo que somos, y es bastante. Nunca tendremos otra cosa.

El hermano aduanero europeo me pide papel escrito con visa para poder descubrir a los que me descubrieron.

El hermano usurero europeo me pide pago de una deuda contraída por Judas, a quien nunca autoricé a venderme.

El hermano leguleyo europeo me explica que toda deuda se paga con intereses, aunque sea vendiendo seres humanos y países enteros sin pedirles consentimiento.

Yo los voy descubriendo.

También yo puedo reclamar pagos y también puedo reclamar intereses.

Consta en el Archivo de Indias, papel sobre papel, recibo sobre recibo y firma sobre firma, que solamente entre el año 1.503 y 1660 llegaron a San Lucas de Barrameda 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata provenientes de América.

¿Saqueo? ¡No lo creyera yo! Porque sería pensar que los hermanos cristianos faltaron a su Séptimo Mandamiento.

¿Expoliación? ¡Guárdeme Tanatzin de figurarme que los europeos, como Caín, matan y niegan la sangre de su hermano!

¿Genocidio? Eso sería dar crédito a los calumniadores, como Bartolomé de las Casas, que califican al encuentro como de destrucción de las Indias, o a ultrosos como Arturo Uslar Pietri, que afirma que el arranque del capitalismo y la actual civilización europea se deben a la inundación de metales preciosos!

¡No! Esos 185 mil kilos de oro y 16 millones de kilos de plata deben ser considerados como el primero de muchos otros préstamos amigables de América, destinados al desarrollo de Europa. Lo contrario sería presumir la existencia de crímenes de guerra, lo que daría derecho no sólo a exigir devolución inmediata, sino la indemnización por daños y perjuicios.

Yo, Guaicaipuro Cuatémoc, prefiero pensar en la menos ofensiva de estas hipótesis.

Tan fabulosa exportación de capitales no fue más que el inicio de un plan "Marshalltezuma", para garantizar la reconstrucción de la bárbara Europa, arruinada por sus deplorables guerras contra los cultos musulmanes, creadores del álgebra, la poligamia, el baño cotidiano y otros logros superiores de la civilización.

Por eso, al celebrar el Quinto Centenario del Empréstito, podremos preguntarnos:

¿han hecho los hermanos europeos un uso racional, responsable o por lo menos productivo de los fondos tan generosamente adelantados por el Fondo Indoamericano Internacional?

Deploramos decir que no.

En lo estratégico, lo dilapidaron en las batallas de Lepanto, en armadas invencibles, en terceros reichs y otras formas de exterminio mutuo, sin otro destino que terminar ocupados por las tropas gringas de la OTAN, como en Panamá, pero sin canal.

En lo financiero, han sido incapaces, después de una moratoria de 500 años, tanto de cancelar el capital y sus intereses, cuanto de independizarse de las rentas líquidas, las materias primas y la energía barata que les exporta y provee todo el Tercer Mundo.

Este deplorable cuadro corrobora la afirmación de Milton Friedman según la cual una economía subsidiada jamás puede funcionar y nos obliga a reclamarles, para su propio bien, el pago del capital y los intereses que, tan generosamente hemos demorado todos estos siglos en cobrar.

Al decir esto, aclaramos que no nos rebajaremos a cobrarle a nuestros hermanos europeos la viles y sanguinarias tasas del 20 y hasta el 30 por ciento de interés, que los hermanos europeos le cobran a los

pueblos del Tercer Mundo.

Nos limitaremos a exigir la devolución de los metales preciosos adelantados, más el módico interés fijo del 10 por ciento, acumulado sólo durante los últimos 300 años, con 200 años de gracia.

Sobre esta base, y aplicando la fórmula europea del interés compuesto informamos a los descubridores que nos deben, como primer pago de su deuda, una masa de 185 mil kilos de oro y 16 millones de plata, ambas cifras elevadas a la potencia de 300.

Es decir, un número para cuya expresión total, serían necesarias más de 300 cifras, y que supera ampliamente el peso total del planeta tierra.

Muy pesadas son esas moles de oro y plata. ¿Cuánto pesarían, calculadas en sangre?

Aducir que Europa, en medio milenio, no ha podido generar riquezas suficientes para cancelar ese módico interés, sería tanto como admitir su absoluto fracaso financiero y/o la demencial irracionalidad de los supuestos del capitalismo.

Tales cuestiones metafísicas, desde luego, no nos inquietan a los indoamericanos.

Pero sí exigimos la firma de una Carta de Intención que discipline a los pueblos deudores del Viejo Continente y que los obligue a cumplir su compromiso mediante una pronta privatización o reconversión de Europa, que les permita entregárnosla entera, como primer pago de la deuda histórica.

Dicen los pesimistas del Viejo Mundo que su civilización está en una bancarrota tal que les impide cumplir con sus compromisos financieros o morales.

En tal caso, nos contentaríamos con que nos pagaran entregándonos la bala con la que mataron al Poeta.

Pero no podrán.

Porque esa bala es el corazón de Europa.