

**Devenir afectada-hermana por Yacyretá.
Prácticas onto-políticas colaborativas con la Comunidad Mbyá Guaraní
Pindo**

Ayelen Cavalli*

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo dar cuenta de la afectación vivenciada en el trabajo de campo realizado durante los meses de febrero y marzo del 2022 en la Comunidad Mbyá Guaraní Pindo (Paraguay), en el marco de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y técnicas (CONICET, Argentina). Durante dicho período participé de una experiencia de investigación colaborativa sobre la construcción de la historia de Pindo, donde participaron los miembros de la comunidad, junto con estudiantes y docentes del segundo y tercer ciclo de la Escuela indígena de Educación Básica Pindo. Se abordarán las dimensiones epistemológicas y ontológicas que involucraron el devenir investigadora-afectada por Yacyretá, mediante prácticas de cuidado que configuraron parentescos extraños como formas de alianzas políticas.

Palabras clave: Afectación; Comunidad Mbyá Guaraní Pindo; Represa hidroeléctrica Yacyretá; Prácticas onto-políticas.

Becoming affected-sister through Yacyretá. Collaborative onto-political practices with the Mbyá Guaraní Community of Pindo

Abstract

This study aims to give an account of the experience of being affected during fieldwork conducted in February and March 2022 in the Mbyá Guaraní Community of Pindo (Paraguay), within the framework of a doctoral scholarship from the National Council for Scientific and Technical Research (CONICET, Argentina). During this period, I engaged in a collaborative research experience on the construction of Pindo's history, in which

* Magíster en Ciencia, Tecnología y Sociedad (Universidad Nacional de Quilmes. Argentina). Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina (UNMDP), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina (CONICET). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1246-127X>. E-mail: acavalli@mdp.edu.ar.
Recibido: 26/06/2024. Aceptado: 31/03/2025

community members, together with students and teachers from the second and third cycles of the Indigenous Basic Education School Pindo, took part. The epistemological and ontological dimensions involved in the becoming researcher-affected by Yacyretá will be addressed, emphasizing the practices of care that configured unfamiliar kinships as forms of political alliances.

Keywords: Affectation; Mbyá Guaraní Community of Pindo; Yacyretá Hydroelectric Dam; Onto-political practices.

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo dar cuenta de la afectación vivenciada en el trabajo de campo realizado durante los meses de febrero y marzo del 2022 en la Comunidad Mbyá Guaraní Pindo¹ (Paraguay) en el marco de una beca doctoral del CONICET. Durante dicho período participé de una experiencia de investigación colaborativa sobre la construcción de la historia de Pindo, que involucró a los miembros de la comunidad y a estudiantes y docentes del segundo y tercer ciclo de la Escuela Educación Básica N.º 5841 de la comunidad Pindo.

Partiendo de los aportes de la Investigación-Acción-Participativa de Orlando Fals Borda, la educación popular de Paulo Freire y el giro descolonial, se configura la investigación colaborativa (Leyva Solano y Speed, 2008). Esta perspectiva es crítica con las formas académicas extractivistas, donde los investigadores definen *a priori* los problemas sociales, extraen datos de las comunidades con objetivos académicos y luego pretenden transferir los conocimientos generados a las comunidades.

Asimismo, los procesos de construcción colaborativa de conocimientos resisten ante las prácticas de “injusticia epistémica” e interpelan las dicotomías entre saberes teóricos/prácticos, codificados/tácitos y tradicionales/científicos (Carenzo & Trentini, 2020). Las experiencias de investigación en co-labor proponen metodologías concretas para cuestionar los privilegios epistemológicos que ciertos sujetos reconocidos como productores de conocimientos válidos han tenido y visibilizar como sujetos

¹ Pindo es una palabra guaraní, que significa palmera. En este artículo se sigue la convención sugerida por Meliá et al. (1997) en relación a la grafía de las palabras en guaraní. Si bien en guaraní las palabras escritas solo llevan tilde cuando no son agudas, se exceptúa la denominación étnica “mbyá” (Escobar, 2012 [1993]), la cual solo se escribe en mayúscula cuando refiere al Pueblo Mbyá (Bartolomé, 2009). Asimismo, si bien Yacyretá es una palabra guaraní, que significa lugar de la luna, se utiliza tilde, ya que se sigue la denominación estatal de la represa hidroeléctrica. Finalmente, se aclara que las palabras en mbyá y guaraní van en cursiva, como todas las palabras que no corresponden al idioma castellano.

de conocimiento válido a niños, niñas, indígenas, sectores populares, organizaciones sociales, entre otros (Unamuno, 2019; Carreño-Manosalva y Camargo-Abello, 2019; Fernández Alvarez y Carenzo, 2014).

Una cuestión central de este tipo de metodologías es la ausencia de garantías sobre el resultado de los procesos de negociación cuando se intenta proponer una agenda de trabajo de investigación colaborativa. Uno de los primeros desafíos que se debe afrontar es la posibilidad de establecer objetivos conjuntos, es decir, buscar un posible punto de encuentro entre los objetivos del investigador y las necesidades de la comunidad. Esto implica establecer relaciones de reciprocidad, cuyos límites se encuentran en tensión constante y abundan los equívocos (Viveiros de Castro, 2004).

Durante los diez días de espera a la presentación de mi proyecto de investigación en la asamblea comunitaria de Pindo, fui autorizada por el líder político a realizar entrevistas en la comunidad, aunque aún no estaba habilitada para vivir allí. Los días que me hospedé en el pueblo vecino visité la comunidad para hablar con antiguos líderes políticos sobre mi proyecto, quienes me expresaron un problema importante en la comunidad: los jóvenes no conocen la historia de Pindo. Asimismo, me contacté con los profesores y directivos de la escuela indígena Pindo, los cuales expresaron como obstáculo el diseño curricular paraguayo que no considera la historia ni los conocimientos indígenas. Las problemáticas identificadas coincidían con uno de los objetivos específicos de mi tesis doctoral: construir la historia de la comunidad indígena Pindo como consecuencia de la lucha territorial frente a la construcción de la represa Yacyretá. A partir de dicho objetivo en común, presenté una propuesta de Taller de Investigación Colaborativo sobre la historia del Pindo a docentes y directivos. La misma fue aceptada y comenzamos la fase de diseño pedagógico colaborativo con profesores paraguayos e indígenas. El director se comprometió en avalar el proyecto frente a la asamblea comunitaria de Pindo y, en caso de ser aprobado por ellos, frente a las autoridades provinciales de educación indígena. La realización del Taller fue aprobada por asamblea, al igual que otras actividades planteadas como parte de mi trabajo de campo, y por la Secretaría de Educación de Itapúa, por lo que el taller fue incorporado en la planificación anual de la escuela y se desarrolló en las horas asignadas para la materia de Historia, Diseño de proyectos y Educación artística.

En síntesis, en la definición de los objetivos del taller de investigación colaborativa convergieron necesidades académicas, escolares y comunitarias. Se realizaron entrevistas semi-estructuradas y entrevistas en profundidad a miembros relevantes dentro de la comunidad. Los estudiantes, con los conocimientos que se enseñaron en el taller y el acompañamiento de los

profesores paraguayos e indígenas, planificaron el guión de las entrevistas, realizaron las preguntas a los entrevistados y registraron sus respuestas. El cuaderno de notas en castellano fue el medio de registro planificado, en una primera instancia. Sin embargo, el mismo fue mutando cuando durante las prácticas de registro de entrevistas, mediante el dibujo y el collage, los estudiantes mostraron habilidades y técnicas propias. Desde una perspectiva semiótico-material (Law, 2007), la exploración de otros modos de contar y registrar historias – con objetos, plantas, dibujos, sonidos – sobre la comunidad Pindo, abrió lugar para que entramados otros-que-humanos que configuran el mundo mbyá emergieran en la narración de la historia como práctica performativa de reinención del modo de vida mbyá. La mayor parte de este registro constituye actualmente material de trabajo de la Escuela de Educación Básica de Pindo, y continuó ampliándose los años siguientes.

En el taller se procuró la comprensión de los problemas desde ensambles teórico-metodológicos híbridos. Desde un enfoque metodológico colaborativo, los Mbyá dejaron de ser un objeto de investigación, como se ha visto en investigaciones antropológicas anteriores (Cáceres González *et al*, 2017), para transformarse en investigadores colaboradores. Asimismo, se procuró poner en diálogo las metodologías colaborativas con los aportes del campo de la ontología política en América Latina (Blaser, 2019), lo cual implicó generar una conversación teórica-metodológica con la ontología mbyá. Gran parte de las experiencias de investigación en colabor incorporan la perspectiva indígena, pero como una construcción cultural de la realidad o el mundo único (Law, 2011) reproduciendo, así, la ontología occidental moderna, que sustenta en la existencia escindida de una naturaleza o realidad objetivas y diversas culturas o construcciones simbólicas, donde lo real es visto desde el monopolio científico (Latour, 2008). Una metodología colaborativa desde el campo de la ontología política procura tomar en serio las diversas perspectivas, considerando que ellas expresan la existencia de diversos mundos, constituidos por entramados relacionales otros-que-humanos. Por lo que aquello que los Mbyá narran sobre su modo de vida, los conflictos y las estrategias de reinención, expresan una polifonía de diversos tipos de entidades que componen el mundo mbyá e implica complejos ejercicios de traducción (Viveiros de Castro, 2004).

Con el fin de realizar la comunicación y evaluación del trabajo realizado se diseñó una muestra de cierre del taller colaborativo que se llamó *Dinámica Tereré*², la cual propuso generar una disposición espacial y epistemológica

² Dicha denominación emergió a partir de las prácticas cotidianas de compartir en ronda la bebida a base de yerba mate y hierbas medicinales guaraníes denominada *tereré*. El *tereré* se

con el objetivo de propiciar la circulación de la palabra, el diálogo de saberes y la co-elaboración descolonial de conocimientos, donde participaron miembros de la comunidad y la escuela. La misma tuvo el desafío de integrar diversos modos de registro de conocimiento (oral, escrito, fotográfico, dibujo, etc.) entre personas que hablaban diferentes idiomas (castellano, guaraní y mbyá), algunos de los cuales no sabían leer ni escribir.

En este trabajo se busca dar cuenta de un aspecto en las investigaciones colaborativas que con poca frecuencia es visibilizado: el devenir afectado (Favret-Saada, 2013; Miranda Pérez, 2022). En primer lugar, se presenta la historia de lucha de los expulsados de la isla Yacyretá por lograr el reconocimiento de afectados y constituir la Comunidad Mbyá Guaraní Pindo. En segundo lugar, a partir del trabajo colaborativo de reconstrucción de dicha historia comunitaria, se aborda el modo en que yo – en mi rol de investigadora – devine afectada. En tercer lugar, se relata cómo dicha afectación habilitó una apertura epistemológica y ontológica. Finalmente, se muestran las estrategias de hermanamientos otro-que-humanos como estrategias onto-políticas, mediante prácticas de cuidado, que procuran la reinención del modo de vida mbyá.

“Los verdaderos afectados por Yacyretá”. Devenir afectados y comunidad

Durante el año 2009 yo me encontraba recorriendo diversas localidades argentinas y paraguayas afectadas por la construcción de la represa hidroeléctrica Yacyretá, en el marco de una investigación que estaba realizando sobre el Movimiento Binacional de Afectados por Yacyretá. Casi al final de mi recorrido fui invitada a San Cosme y Damián, departamento de Itapúa, Paraguay, lugar donde se encuentran los restos de la isla Yacyretá, que no fueron sumergidos por la elevación de la cota del río Paraná ante la construcción de la represa hidroeléctrica Yacyretá.

“Tenés que conocer a los verdaderos afectados por Yacyretá”, me dijo Américo García, uno de los principales dirigentes del Movimiento Binacional de Afectados por Yacyretá en la zona de San Cosme y Damián. Fue así como llegué a la comunidad Mbyá Guaraní Pindo por primera vez.

sirve, se comparte al pasarse de mano en mano, generalmente en una disposición de sillas en círculos, las cuales también se pasan. En la ronda comunitaria se integra de forma orgánica el entorno, los movimientos del sol y los vientos se unen en la danza de desplazamiento de círculos que se alojan en techos de paja o árboles de mango. Las sillas plásticas nómades se apilan, se trasladan en motocicletas, viajan de casa en casa, y se disponen nuevamente en las dinámicas comunitarias, ya sea en la asamblea, una comida o la ronda del *tereré*.

El Proyecto Yacyretá se inició formalmente en 1973 con la firma de un tratado entre el presidente argentino J.D. Perón y el presidente paraguayo de facto A. Stroessner, con el objetivo de construir una represa hidroeléctrica en el Río Paraná (27°20' S, 56°40'O) (Tratado Yacyretá, 1973). El diseño original se concluyó con la elevación final de la cota a 83 msnm en el año 2011, en el marco del Plan de Terminación de Yacyretá (2004-2008/2011), parte de la Iniciativa de Integración de Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA).



Figura 1: Ubicación de la Represa Hidroeléctrica Yacyretá. Fuente: Entidad Binacional Yacyretá. Año 2024. Disponible en: <https://www.eby.org.ar/wp-content/uploads/2018/12/1973-plano-eby-extra.png>

La construcción de la represa Yacyretá generó el desplazamiento forzado de miles de personas cuyos modos de vida se vieron afectados. Dicho proyecto atravesó diversos periodos -desarrollista, neoliberal, nacional-popular- (Cavalli, 2023), que fueron redefiniéndolo, al tiempo que múltiples

estrategias políticas se desplegaron en la defensa de los modos de vida amenazados, a través de diversas organizaciones de afectados de ambos lados del río³.

El primer artículo del tratado original de 1973 reconoce la generación de perjuicios y asume la responsabilidad sobre las consecuencias (Tratado Yacyretá, Art. I). Esto se amplía en los Art. V, que se detallan en el Anexo B40, Art. XVII y Art. XVIII, y hacen mención de las Obras Auxiliares a la construcción de la represa, incluyendo la relocalización o la indemnización como medidas compensatorias de comunidades afectadas, previa expropiación de tierras por la Entidad Binacional Yacyretá (EBY), y la adopción, por parte de los gobiernos de Argentina y Paraguay, de las medidas necesarias para el cumplimiento del tratado en relación a la conservación de recursos ictícolas, la urbanización, la vivienda, etc. De esta forma, la figura del Afectado se reconoce desde un primer momento por los gobiernos de Argentina y Paraguay.

El acceso al estatus oficial de afectado es otorgado por la EBY a quienes fueron registrados en el censo realizado cuando comenzaron las obras – y censos posteriores – como habitantes en áreas de afectación: zonas de inundación generadas por las obras de construcción de la represa hidroeléctrica Yacyretá. Dicho reconocimiento permite el acceso a una compensación económica o a la relocalización por las propiedades perdidas. El grupo de afectados suele dividirse en dos tipos: directos e indirectos. Los denominados afectados directos son aquellos que, con motivo del llenado del embalse, fueron relocalizados de su lugar de origen a otros lugares previstos para el reasentamiento poblacional o recibieron una indemnización monetaria por la expropiación de sus tierras por parte de la EBY. En cambio, se consideran afectados indirectos a aquellos habitantes de las localidades que no fueron desplazados por el llenado del embalse, pero sus comunidades sufren las consecuencias indirectas de las infraestructuras del Proyecto Yacyretá.

Por otra parte, se puede hacer una distinción entre afectados de primera y segunda generación. Los primeros constituyen el grupo de personas que fueron afectadas los primeros años y se encuentran reconocidos en el censo

³ Entre ellas se pueden señalar: las demandas jurídicas ante Argentina, Paraguay y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2005); el corte del puente internacional Encarnación-Posadas (2006); las manifestaciones frente a las oficinas de Entidad Binacional Yacyretá en Puerto Madero, Buenos Aires (2007); la conformación de la Casa del Afectado Social y Ambiental en la Estación Federico Lacroze en el barrio porteño Chacarita (2007). Para más detalle al respecto ver Cavalli, 2011.

1989/1990. En los 20 años de demora de ejecución del Proyecto se instalaron nuevas familias en las zonas afectadas por las obras, gran parte de ellas descendientes de afectados originarios y de otras localidades perjudicadas, que integran la categoría de afectados de segunda generación.

Cuando se realizaron los censos muchas de las comunidades indígenas que habitan la isla Yacyretá y zonas cercanas ya no se encontraban en el lugar. La causa que los mbyá de Pindo mencionan es la advertencia de los dioses (Bogado, 2022); mientras que una funcionaria de la EBY entrevistada sostuvo que podrían haber sido forzados por las autoridades del gobierno *de facto* a retirarse (Comunicación personal, 13 de septiembre 2023). Asimismo, no existe registro de título de propiedad colectiva de las comunidades en la isla Yacyretá porque aún no había sido sancionada la Ley 904/81, que regula el estatuto de las comunidades indígenas en Paraguay. Por lo que la EBY niega la existencia de pruebas que certifiquen que ellos fueron habitantes de Yacyretá y no los considera al día de la fecha afectados oficiales.

Brígido Bogado, primer maestro de la Comunidad Mbyá Guaraní Pindo, relata la vida y expulsión de Yacyretá del siguiente modo:

La isla Jasy retã (o Yacyretá, como se escribe oficialmente, manteniendo la grafía antigua del guaraní, que significa ‘Tierra de la Luna’) era como el Yvy Mara’e’y, la mítica Tierra sin Mal, para los habitantes Mbyá (...) El río Paraná ofrecía abundantes y variados peces. La espesa selva, que existía entonces, brindaba sus frutos, su rica fauna, los remedios necesarios (...) En la isla Jasy retã todo era tranquilidad, el Mbyá vivía a su ritmo con sus ritos y costumbres. Todos los habitantes del teko’a (la comunidad) tenían sus ritos tradicionales (...) Los líderes religiosos pedían la iluminación y presagiaban lo que podría acontecer. Y justamente en uno de estos ritos anunciaron que las aguas del hermano río Paraná subirían mucho de nivel e inundarían todo; pero no como sucedía casi siempre, que las aguas subían y luego bajaban. El anuncio decía que esta vuelta el agua ya no retrocedería, la crecida sería permanente y los Mbyá tendríamos que buscar otros lugares para vivir (...) Los miembros de mi pueblo tuvieron que abandonar la isla en forma forzada. Fuimos expulsados. Algunas familias se pasaron hacia tierras argentinas, dónde también había algunos pobladores Mbyá. Otros se instalaron en los alrededores de la ciudad de Ayolas. Otras familias se fueron hacia San Ignacio, Santa María, San Juan de Misiones. Otros emigraron hacia la zona de alto Paraná y de Itapúa, donde aún había montes y territorios vírgenes, todos de influencia Mbyá. (Bogado, 2022, párrafos 3, 5, 10)

Frente a dicha situación, un grupo de familias indígenas que se encontraban dispersas comenzaron a organizarse políticamente con el acompañamiento legal del Equipo Nacional de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya. En el año 1987 el secretario de dicho Equipo, el reverendo y antropólogo Wayne Robins, presentó una nota a la EBY y otra al Banco Mundial, quien financió gran parte del Proyecto Yacyretá, solicitando el reconocimiento de la afectación generada a 24 familias indígenas mbyá de la ex – comunidad Mbae'epú-Yacyretá, con voluntad de reagruparse y la compra de 400 hectáreas en el Distrito de San Cosme y Damián (Departamento de Itapúa, sur de Paraguay), considerada zona de ocupación tradicional mbyá. Asimismo, se reclama la titulación comunitaria de la tierra, según lo estipulado en la Ley 904/81, y el rescate arqueológico de la isla Yacyretá.

Como resultado de esto, si bien no fueron reconocidas oficialmente como afectadas por Yacyretá, en carácter de ayuda extraordinaria, en octubre de 1989 se les entregó posesión física y formal a 28 familias mbyá, contando con título de propiedad comunal sobre 425 hectáreas, compradas por la EBY, donde constituyeron la comunidad mbyá guaraní llamada Pindo. Actualmente viven allí 46 familias, cuyas principales actividades económicas son la artesanía, la agricultura y el turismo.

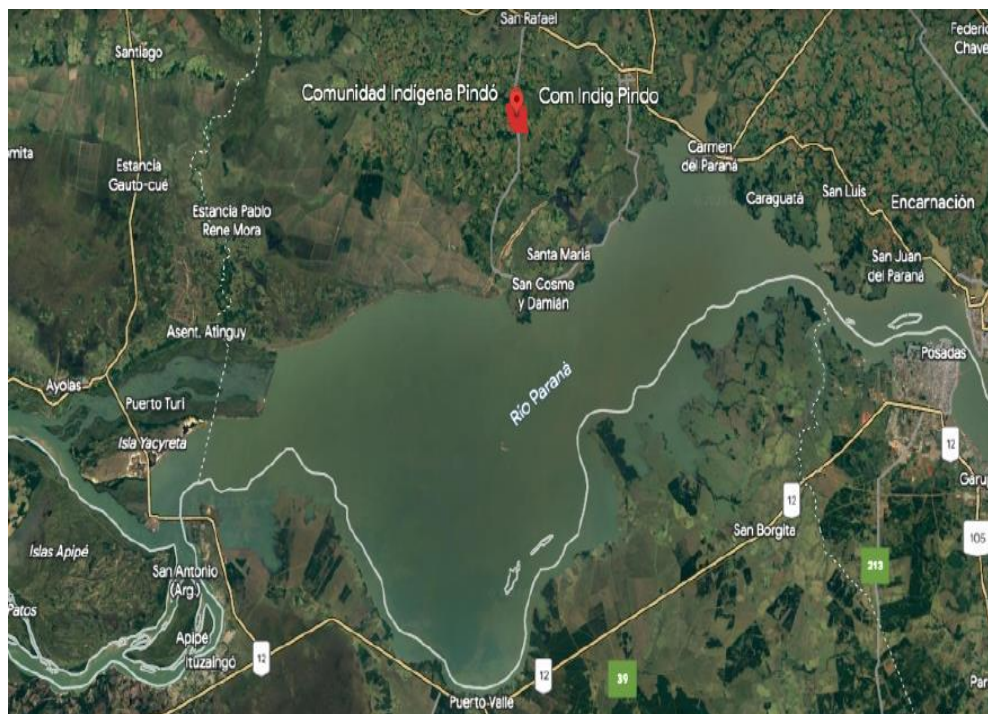


Figura 2: Ubicación de la Comunidad Mbyá Guaraní Pindo. Fuente: elaboración propia utilizando Google Earth.

Aquí se muestra que existe una tensión entre la definición estatal de la categoría de afectado y aquella utilizada por las autodenominadas organizaciones de afectados por Yacyretá, una lucha por la definición de lo verdadero entre los criterios de los técnicos de la EBY y las comunidades organizadas. La noción de “verdaderos afectados” remite a una pertenencia territorial histórica de las comunidades mbyá guaraní a la isla Yacyretá y zonas próximas. La definición estatal solo considera la ocupación al momento del censo, desconociendo la pertenencia histórica de dichas comunidades, como así también las dinámicas de movilidad más allá de los criterios de propiedad privada y delimitación de territorio nacional. Dicho vínculo con el territorio implica un modo dinámico de comprender el modo de ser mbyá, el devenir afectado y el constituirse comunidad, producto de luchas políticas, que involucran un entramado relacional de existentes otros-que-humanos y tensionan constantemente las conexiones parciales entre el mundo mbyá y el mundo moderno, generando estabilizaciones precarias y momentáneas.

A continuación, presentaré otra perspectiva de lo que implica devenir afectado por Yacyretá, a partir de la experiencia de trabajo de campo realizada durante los meses de febrero y marzo del 2022 en la Comunidad Pindo. Esta vez, la que devino afectada fui yo.

“Todos somos afectados”. Devenir investigadora-afectada por Yacyretá

La siguiente vivencia, que en un primer momento no tuvo relevancia en mi trabajo de campo, es presentada aquí luego de dos miradas retrospectivas, que fueron redefiniéndola.

Mientras me encontraba realizando trabajo de campo, hospedada en la casa de la familia Ayala en la Comunidad Mbyá Pindo, una noche de los primeros días de marzo tuve lo que en ese momento definí como un “sueño extraño” (o parálisis de sueño). En el “sueño” yo me desperté en el medio de la noche sin poder mover mi cuerpo de la cama y sintiendo una presencia sobre el cuerpo que ejercía una fuerza sobre mí. En un intento de liberarme, le digo a dicha presencia que no pertenece a ese lugar y que se tiene que ir. Luego de eso la presencia-fuerza obedeció y yo pude moverme de la cama y despertarme. En ese momento, la experiencia resultó movilizadora por el nivel de intensidad y vivacidad. Pero no lo comenté con nadie ni lo encontré relevante en mi trabajo de campo.

Unas semanas después yo me encontraba en la casa de Antonio, uno de los tres líderes espirituales de Pindo, cocinando con él y su esposa comida tradicional, cuando surgió una conversación en torno a la *ñe'e* (palabra-alma). Según Antonio, los Mbyá consideran que las personas poseen dos almas⁴: la primera (*ñe'e*) se asienta en los niños cuando reciben su nombre propio en el *Opy* de uno de los *Ru Ete* o *Chy Ete* (*Ñamandu, Karai, Jakaira, Tupã*), alguno de los cuatro dioses principales le da sus características y pertenencia, mediante la ceremonia denominada *Ñemongarai*, y es a quien también el *ñe'e* regresa, al retirarse del cuerpo por la muerte o en situaciones graves (como enfermedades, conductas inapropiadas, etc.)⁵. La segunda alma (*angué*), considerada “telúrica” (Cadogan, 1968), fue definida en mi trabajo de campo como una especie de “sombra”, que queda rondando luego de la muerte física y puede provocar daños a los vivos, como “tirar piedras”, que generan enfermedades, o apariciones en el sueño o la vigilia⁶.

En ese momento, recordé mi “sueño” y se lo conté a Antonio, quien se sorprendió por la descripción y la coincidencia con el fallecimiento de la Señora Paulina Vázquez, madre del actual líder político de la Comunidad, Daniel Caballero, a quien yo estuve visitando en el hospital de Bogado unos días antes. Mi vivencia dejó de ser un simple sueño extraño desde la

⁴ Según manifestó Brígido Bogado en una conversación personal en septiembre del 2023, la sabiduría mbyá enseña que todos los seres tienen alma (*ñe'e*), inclusive las piedras. En la mitología mbyá existen diversos relatos sobre personas que habitan en la primera tierra (*Yvy tenonde*) –previa al diluvio– y, por transgredir alguna norma, sufrieron una metamorfosis en animales, plantas o materia inerte, que poblaron la nueva tierra (*Yvy pyau*) (Cadogan, 2015). El último caso se vincula a ciertos seres que se encuentran enlazados a un lugar, como los “dueños” (*ija*) que poseen los ríos o ciertos animales, por ejemplo. Al respecto, Cebolla Badie (2013) afirma: “en el pensamiento mbyá existe un pasado común humano que le otorga un valor social a plantas y animales, ya que poseen alma y ciertas habilidades que son propias de los seres humanos” (p. 144). Esto va en línea con la afirmación de Viveiros de Castro (2022) que sostiene, a partir de etnografías en la Amazonia, que “el alma es el fondo cósmico común de todas las cosas, no la materia, como sucede al verlo desde nuestra cultura” (p. 30).

⁵ Según Losanto Benítez, líder espiritual de Pindo, en el caso que una persona haya llevado una buena vida (*teko pora*) y alcanzado el estado de *aguyje* es posible que la misma no experimente la muerte. Su *ñe'e* y su cuerpo emprenden un viaje hacia el lugar donde moran los dioses, que en algunos relatos se denomina “La tierra sin mal” (*Yvy Marã E'y*) (conversación personal, Pindo, septiembre, 2023).

⁶ Dicha “sombra” es considerada en algunos trabajos etnográficos realizados en comunidades mbyá de Argentina y Brasil como una tercera alma, denominada *mbogua*. La descripción realizada por Germán Ayala sobre “tirar piedras” y el modo en que son retiradas por el líder religioso en el *opy* para sanar a una persona (comunicación personal, Pindo, septiembre, 2023) coincide con el relato de algunas comunidades mbyá de la provincia argentina de Misiones (Cebolla Badie, 2013, pp. 95, 119).

perspectiva occidental moderna y pasó a ser un modo de participación del modo de ser mbyá desde la mirada de Antonio.

Para las comunidades guaraníes, incluyendo a los mbyá, es posible establecer una diferenciación entre el sueño y la vigilia, siendo considerado el tiempo onírico como umbral de comunicación con los dioses, muertos y otras entidades, así como una fuente de conocimiento sagrado - tales como curar enfermedades o anticipar hechos que ocurrirán - que orientan la práctica diurna. Por lo que el sueño es un tiempo sagrado, siendo los líderes espirituales los interlocutores por excelencia, quienes pueden comunicarse con los dioses y ofician de mediadores entre mundos. Por lo cual, la vivencia de sueños donde los muertos o dioses se comunican es considerada una facultad extraordinaria otorgada divinamente, en la que no todos los miembros de la comunidad participan, y se considera aún más atípica en el caso de las personas no indígenas (Bartolomé, 1971).

Desde la perspectiva mbyá la aparición en sueños de una forma de existencia sobrenatural en una fecha cercana al fallecimiento de Doña Paulina implicaba una situación conflictiva entre la *anguẽ* – o alma telúrica – de la fallecida, que intentaba inmovilizarme, y yo, quien le indicaba que no le correspondía estar en ese lugar y debía retirarse. La mediación de la mirada del líder religioso transformó el episodio y generó en mí la suspensión del juicio desde una perspectiva occidental moderna sobre la vivencia, ya que me encontraba afectada emocional y físicamente y se abrieron frente a mí nuevos conocimientos y prácticas, que mencionaré en los apartados siguientes.

Uno año después, mediante la lectura de la obra de Jeanne Favret-Saada (2013[1990]) y una serie de etnografías de América del Sur en torno a la noción de afectación (Goldman, 2008; Escolar, 2010; Zapata, 2014; Medrano y Pazzarelli, 2022; Miranda Pérez, 2022), me reencontré con dicha vivencia de trabajo de campo desde otro lugar, que me permitió explorar la densidad del carácter epistemológico, ontológico y político del devenir afectado por Yacyretá, presentados a continuación. Entonces resonaron y se resignificaron las palabras que Kuki, vecino del último barrio de Posadas que fue inundado, me dijo en 2008: “Todos somos afectados”.

“A vos si te voy a contar”. La dimensión epistemológica de la afectación

El trabajo de campo sobre la brujería del Bocage, zona rural de Francia, condujo a Favret-Saada (2013) a cuestionar el predominio dentro de la antropología de un trato hacia los afectos como construcción cultural, relegada a un registro de la representación. En cambio, la antropóloga tunecina considera importante “rehabilitar la vieja noción de sensibilidad”, a

partir del dejarse afectar en el trabajo de campo por el mundo de aquellos con los que trabajamos.

Esto implicó metodológicamente pasar de la observación participante clásica a una forma de participación diferente que se habilitó cuando Favret-Saada fue “tomada por la brujería”, lo cual involucró un punto de contacto, de conexiones parciales, con la posición del nativo dentro del sistema de brujería. Al respecto sostiene que:

ocupar tal lugar me afecta, es decir, moviliza o modifica mi propio bagaje de imágenes sin instruirme sobre aquello que le ocurre a mis compañeros (...) el solo hecho de aceptar ocupar esa posición y ser afectado por ella abre un tipo de comunicación específica con los nativos: una comunicación de todo involuntaria y desprovista de intencionalidad, que puede o no ser verbal (2013, p. 68).

A partir de su lectura de Favret-Saada, Zapata y Genovesi (2013) entienden el ser afectado como:

el impacto que ocasiona una experiencia bajo la forma de quantum energético de tipo inconsciente, que sólo es aprehensible para el/la etnógrafo/a a través de su experimentación directa. De ahí que para estudiar la brujería sea preciso no sólo observarla o participar de sus rituales sino, además, dejarse afectar por su lógica de funcionamiento. (p. 50)

Con explícita influencia de las nociones spinozianas *affectio* y *affectus*, mediadas por los seminarios de G. Deleuze (2019), Favret-Saada propone una comprensión del afecto que se presenta como “un modo de pensamiento no representativo, una variación continua en la fuerza de existir o en la potencia de actuar” (Alencar Vieira, 2022, p. 234). En términos metodológicos, esto implica que el ser afectado pone de relieve un aspecto comunicativo no verbal, no intencional, que habilita una forma de conocer corporizado y una instancia no representacional del trabajo etnográfico.

Esta perspectiva del afecto se distancia de posiciones subjetivistas y psicologizantes, por el contrario, se presenta como potencia y relación de nuestro posicionamiento en el trabajo de campo. En esta línea, Noelia Billi (2022) propone una definición de afecto, de inspiración benettiana, como “el modo de nombrar la vibración que da cuerpo a la relacionalidad”.

Por su parte, para Medrano y Pazzarelli (2022) ser-estar-afectado es un modo de caer en la trampa, la cual:

describe un tipo de relación, la forma que toma el encuentro con otros cuando los mundos que habitamos se fecundan mutuamente. ¿Cuándo

se cae en la trampa? En principio, diríamos, al hacer etnografía. La etnografía es la herramienta de campo, que supone encuentros pragmáticos y situados con mundos diferentes a los nuestros. (p. 20)

El trabajo de Favret-Saada y su influencia en las etnografías de nuestra región me permitieron una nueva mirada sobre la vivencia del “sueño extraño” o el enredo en el entramado relacional mbyá en el que me metí a partir de la muerte de la señora Paulina Vázquez.

La afectación se presentó como un desgarró ontológico, una apertura y despliegue que habilitó mi participación en el mundo mbyá. Lo onírico irrumpió como un espacio de relación de fuerzas por la definición de un posicionamiento, tanto mío en el campo como de la *ñe'e* de Paulina en su devenir. La tensión se definió en el momento que pude confrontar la fuerza que me inmovilizaba y quedar libre, al decirle “no perteneces acá”.

En segundo lugar, se habilitó la posibilidad de conocer algo que de otro modo no se hubiese mostrado. Se estableció un nuevo tipo de cercanía en la relación, aun con personas de la comunidad que nunca me habían dirigido la palabra, y los líderes espirituales comenzaron a hablar de temas que no habían sido mencionados hasta ese momento, como la relación con sus muertos. Por ejemplo, el líder espiritual Losanto Benítez me aclaró que de lo sagrado no conversa con los blancos, pero me dijo: “a vos si te voy a contar”.

“Ahora sos nuestra hermana”. La dimensión político-ontológica de la afectación

La afectación habilitó un punto de conexión parcial (Strathern, 1991) con el mundo mbyá, que estuvo articulado por la apertura de un espacio onírico y con una serie de prácticas de cuidado que a continuación señalaré.

Si bien gran parte de los miembros de la comunidad Pindo practican el cristianismo⁷, aún persisten ciertas prácticas funerarias tradicionales⁸ con el fin de guiar a la *ñe'e* (palabra-alma) de la persona fallecida y proteger a los vivos. Los rezos, el cigarro y la pipa con tabaco son las principales prácticas que delimitan las fronteras entre los vivos y los muertos, de modo que cada uno quede en el lugar donde pertenece, ya que, si los desplazamientos y

⁷ Mayoritariamente, culto católico, y minoritariamente, evangélico.

⁸ El rescate arqueológico realizado en la isla Yacyretá por la Entidad Binacional Yacyretá mostró la existencia de vasijas funerarias precolombinas, donde los mbyá colocaban a los muertos en posición fetal. Actualmente, los mbyá de Pindo entierran a sus muertos en el cementerio municipal, incorporando algunas prácticas funerarias católicas.

transformaciones necesarias no se producen, se pueden generar enfermedades o muertes. Un ejemplo de esto sucede cuando “un familiar queda atrapado a un muerto por la tristeza”, según Irma, esposa del líder espiritual Antonio (entrevista, marzo, 2022).

Después del velatorio de una noche y el posterior entierro en el cementerio municipal del cuerpo de la señora Paulina, la Comunidad llevó a cabo dichas prácticas durante una semana, que finalizó con la llamada “gran comida”. Durante ese día bien temprano participé con las mujeres en la preparación de un almuerzo para todos los miembros de la comunidad y colaboré en su distribución.

Dicha participación fue mencionada por algunos miembros de la comunidad en una reunión de cierre y evaluación de un taller de investigación colaborativa sobre la historia de Pindo que coordiné durante mi trabajo de campo en el año 2022 en la Escuela Básica de la Comunidad. “Ahora sos nuestra hermana”, sostuvo Epifania Ayala frente a los miembros de la comunidad y la Escuela.

Allí la construcción comunitaria de la historia de lucha que dio lugar a la creación de Pindo también formó parte de prácticas de cuidado que evitan que el modo de ser mbyá “caiga en el olvido”, mediante estrategias políticas de “reinención del modo de vida mbyá” (Bogado, 2022), que incluyen parentescos extraños como formas de alianzas ontológicas.

Con la construcción de la represa Yacyretá el *teko* o modo de ser mbyá quedó amenazado, ya que el *tekoa* fue desarticulado por el Proyecto Yacyretá. La palabra mbyá *tekoa* o *teko’a* – *tekoha* en Guaraní – es un término polisémico, cuya traducción más clásica remite al lugar que hace posible el *teko* o modo de ser guaraní (Meliá, 2011; Bogado, 2012). Frecuentemente *tekoa* se utiliza como sinónimo de comunidad, ya que ésta es la figura legal reconocida que habilita a las poblaciones indígenas a tener títulos de propiedad sobre la tierra por la Ley 904/81. Tanto Rodríguez (2019, 2018), como Pissolato (2006), sostienen una mirada dinámica y social del *tekoa*, que se distancia de las definiciones clásicas que lo restringen a una delimitación espacial fija (Cadogán, 1956 y Meliá, 2011), más ligada una posición estatal del territorio y a las luchas indígenas de reivindicación de este. Si bien los aspectos afectivos y relacionales involucrados en la noción de *teko’a* muestran un exceso frente a la concepción jurídica estatal, no la excluye, ya que existen ejercicios de traducción y usos estratégicos de categorías occidentales modernas.

En esta línea, Rodríguez (2018) afirma que el *tekoa* articula un nivel interno, asociado a lo doméstico, y un nivel externo, vinculado a las relaciones políticas entre diversas comunidades indígenas e instituciones o actores no-

indígenas. Señalando una continuidad entre los ámbitos de lo público y lo privado, dicha articulación se sostiene por relaciones de parentesco distribuidas por diferentes comunidades que permiten el desplazamiento para abordar los conflictos políticos.

En el libro “Una aproximación al ser Mbyá”, Brígido Bogado (2012, p. 17, 20), define *tekoa* como:

Es el lugar, es el espacio, es la tierra y el territorio donde se desarrolla el teko; el teko que va más allá de la vida misma. El tekoha implica un mínimo de condiciones físicas del lugar, del espacio, de la tierra porque en la mente del mbyá las palabras “límite”, “propiedad privada” no existen. Desde que es enviado a la tierra, viene a un lugar donde todos y absolutamente todos son hermanos, seres vivientes o no vivientes y, con la absoluta idea que no existe un superior o inferior, sino que todos tienen un fin, una razón de ser, un porqué de su existencia (...) El Mbyá no puede existir sin la tierra y la tierra sin el Mbyá, porque el Mbyá es el hijo y la tierra, la madre quien ama a su hijo y este amor es recíproco.

A partir de mi trabajo de campo realizado en Pindo, es posible señalar que para los mbyá que allí habitan el parentesco no se restringe a personas humanas. La centralidad que posee el río-hermano en los relatos en torno a la vida en la isla Yacyretá, la expulsión, la historia de lucha para la constitución de Pindo y la reinención del modo vida mbyá que todo ello implicó, muestra la existencia de parentescos otro-que-humanos. Desde la perspectiva Mbyá existe una relación co-constitutiva entre la existencia Mbyá y la tierra o el territorio, es decir, uno no puede existir sin el otro. Esto rechaza la lógica de objetivación y mercantilización capitalista que concibe a la tierra como recurso natural y destruye el entramado relacional otro-que-humano a partir del cual el modo de ser Mbyá se sostiene.

Siguiendo a Marisol de la Cadena (2014), me refiero a “otro-que-humano” (*other-than-human*) para evitar la separación humano-no humano, propia de la Ontología moderna y dar cuenta del carácter dinámico, relacional y posicional del devenir humano como logro comunitario, que otorga atributos sociales y políticos a animales, plantas, ríos, dioses, etc. A partir de un trabajo de campo en torno a los conflictos generados por el proyecto minero a cielo abierto en la región del Ausangate, la antropóloga peruana señala que es posible identificar la existencia de entidades cuyo modo de ser no puede definirse simplemente como humanas o no-humanas. Las comunidades indígenas conciben su existencia inseparable de los seres-tierra, como ellos

se refieren a la montaña. Es decir, ellos son en-con-el-ayllu, son-con los lugares que habitan.

la relación desde donde, inherentemente relacionados, hacen el lugar que ellos también son. En el ayllu, los seres-tierra están con runa (...) ni tirakuna ni runakuna preexisten, están simultáneamente en/como ayllu (...) cuando runakuna y tirakuna emergen del mundo relacional en el ayllu, se activan mutuamente como personas, no hay una no-persona en esta emergencia. (De la Cadena, 2014, p. 255, 257; traducción propia)

Del mismo modo, los mbyá están-siendo-con sus lugares. El modo de ser mbyá se sostiene en un entramado relacional otro-que-humano (*tekoa*), que fue desgarrado por el Proyecto Yacyretá y presentó la necesidad de reconfigurarlo, o en palabras de Bogado, reinventar el modo de vida mbyá, a partir de devenir Comunidad Pindo.

Esta perspectiva ontológica relacional del *tekoa* muestra las limitaciones de la separación moderna naturaleza-cultura para comprender el *teko* mbyá. Asimismo, se muestra la multiplicidad ontológica (Mol, 2002) del *tekoa*, que permite el despliegue estratégico de ejercicios de traducción (Viveros de Castro, 2004), conforme al tipo de alianzas políticas que se procura establecer. La utilización de la noción de *tekoa* como territorio y comunidad ha permitido a los mbyá desplazados la obtención del título de propiedad de Pindo y el reconocimiento estatal de las autoridades elegidas asambleariamente. Del mismo modo, muchas veces han traducido *tekoa* como “naturaleza”, cuando fue necesario enrolar sectores ambientalistas para la defensa del lugar comunitario. Sin embargo, como se ha mostrado la densidad ontológica del *tekoa* no puede comprenderse desde la separación moderna entre naturaleza y cultura, del mismo modo que no existe para los mbyá la separación monolítica entre humano y no-humano.

Estos parentescos otros-que-humanos pueden comprenderse como “parentescos extraños” (Haraway, 2016b); extraños para los mundos occidentales-modernos y para las prácticas tradicionales de investigación en ciencias sociales, ya que para los Mbyá no lo son. Estos parentescos constituyen una estrategia política de hermanamiento otro-que-humano que se despliega mediante prácticas de cuidado del modo de vida mbyá.

En este punto resulta interesante recuperar la noción de asuntos de cuidado (*matter of care*) propuesta por Puig della Bellacasa (2011), que se distancia de los abordajes del cuidado como producto de una disposición moral bien intencionada y lo define como: “un estado afectivo, un hacer material vital y una obligación ético-política (...) Esto tiene que ver con el cuidar como

vínculo amoroso, otra forma de apego (*attachment*) tradicionalmente desatendida en la representación de las cosas.” (Puig della Bellacasa, 2011, pp. 91, 97; traducción propia).

Asimismo, Bruno Latour propone la noción de *attachment* para dar cuenta de los enlaces o vínculos que la agencia genera y a partir de la cual devienen los ensamblados humanos/no-humanos. Latour sostiene que “estar enlazado es tener y ser tenido” (2008, p.308). Aquí el tener como posesión se encuentra en sintonía con la noción de concrescencia de Whitehead (1969), según la cual devenimos entidades en tanto adquirimos ciertas propiedades. A diferencia de las definiciones estatales de propiedad de la tierra, en tanto habitamos poseemos la tierra y somos poseídos por ella, es decir, devenimos-con.

El devenir investigadora-hermana se suma a la lista de los parentescos extraños – junto con el río-hermano, por ejemplo – que los mbyá establecen. En estos parentescos toma relevancia la dimensión afectiva de las relaciones entre otros-que-humanos, donde el afecto es concebido en términos de compromiso (*engagement*) y apego (*attachment*) relacional y encarnado entre diversos modos de existencia; al tiempo que se entiende como ser movido a que conlleva un llegar a ser-con, que afecta prácticas y procesos creando socialidades y materialidades, produciendo conocimientos y modos de co-habitar (Haraway, 2008; Latimer y Miele, 2013).

Palabras finales

La ontología mbyá es una ontología nómada, “las almas son viajeras, viajan en el tiempo y el espacio” (Brígido Bogado, Conversación personal, septiembre, Pindo, 2023), el llegar a ser mbyá implica un devenir y constante reinención del modo de ser mbyá, que co-constituye el carácter dinámico del *tekoa*, en tanto entramado relacional otro-que-humano. A partir del Proyecto Yacyretá y la historia de lucha por la organización de la comunidad mbyá guaraní Pindo, dicho devenir involucró tensiones y luchas políticas por la definición y reconocimiento de posicionamientos en diversos niveles, entre lo divino y lo humano, los vivos y los muertos, los indígenas y los blancos, donde lo que se pone en juego es un conflicto ontológico, la existencia de diversos modos de hacer mundo (Blaser, 2019).

En el abordaje de dicho conflicto, mi posicionamiento como investigadora en el marco de una metodología colaborativa involucró aspectos epistemológicos, ontológicos y políticos habilitados por ser afectada. El devenir afectada en el trabajo de campo es algo que no se puede decidir, irrumpe más allá de la intencionalidad de quien investiga. Sin embargo, el

posicionamiento ético-político de apertura a prácticas de investigación colaborativas puede facilitar una disposición ontológica, es decir, una apertura a establecer puntos de contacto con el mundo de quienes son colaboradores. De modo que un acuerdo de colaboración epistemológica en torno a reconstrucción de la historia de lucha de la comunidad Pindo frente a la construcción de la represa Yacyretá involucró una colaboración ontológica. No obstante, es importante señalar que, si bien la afectación produce apertura y establece un punto de contacto o relación, no necesariamente ésta deviene en colaboración ontológica; si no está mediada por prácticas de cuidado pluriversal, la afectación deviene en conflicto ontológico, donde uno de los mundos interrumpe las prácticas de mundificación del otro.

La colaboración ontológica descolonial emergió en el despliegue de prácticas onto-políticas colaborativas con la Comunidad Mbyá Guaraní Pindo, las cuales conllevan prácticas de cuidado que permiten el devenir del mundo mbyá, mediante lo que ellos denominan la reinvención del modo de vida mbyá, frente a los peligros del Proyecto Yacyretá. Es decir, el entramado relacional otro-que-humano que conforma el *teko* mbyá se configura de modo que quienes participan en esos enlaces asumen posicionamientos nuevos y se transforman, devienen parentescos extraños como estrategias políticas de re-existencia.

Viveiros de Castro afirmó que “el parentesco es el antídoto frente a la muerte en el mundo indígena, y la muerte el gran enemigo del parentesco, porque transforma al pariente en enemigo (...) Un aspecto muy importante en el mundo indígena es que los muertos son entes solitarios, y la soledad, al igual que la tristeza, como señalé, son enfermedades” (Viveiros de Castro, 2022, p. 48). El destierro compulsivo de la isla Yacyretá produjo la muerte de cientos de indígenas, a causa de lo que los mbyá de Pindo llaman “la tristeza del indio” y quienes sobrevivieron quedaron dispersos en diversos pueblos del sur de Paraguay y norte de Argentina. La historia de lucha por la creación de la comunidad Pindo implicó la lucha por la figura de afectado, pero también el devenir comunidad mbyá mediante la reinvención del modo de vida. El establecimiento de redes de parentescos otros-que-humanos permite evitar la muerte, no solo de una persona – entendida como un individuo desde una perspectiva occidental moderna – sino de todo un entramado relacional otro-que-humano que configura el mundo mbyá.

En dicho marco, resulta necesario el desarrollo de metodologías colaborativas que involucren ensambles teórico-metodológicos pluriversales. Dicho objetivo académico se inscribe en un horizonte ético-político propuesto por el campo de la ontología política: cómo vivir juntos bien en la divergencia o lo incomún frente a la crisis planetaria que atravesamos (Blaser, 2024).

Bibliografía

- Alencar Vieira, S. (2022) Ser afectado y dejarse afectar: despliegues metodológicos. En Medrano, C. y Pazzarelli, F (Eds.) *Afectación. Estar-en-la-trampa: etnografías en América del Sur* (pp. 229-242). Red Editorial
- Bartolomé, M. (2009) *Parientes de la Selva, los guaraníes Mbyá de la Argentina*. Asunción: CEADUC
- Bartolomé, M. (1971) “El shaman guaraní como agente intercultural”. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/25429/07%20-%20Bartolome%20br.pdf?sequence=1>
- Blaser, M. (2024) *Incomún: Un Ensayo de Ontología Política para el fin del mundo (único)*. Adrogué: La Cebra
- Blaser, M. (2019) “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica* 3(2): 63-79, ISSN: 2532-6724, DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacrit-ica/3991>
- Billi, N. (2022) El tapiz de los afectos. En: Medrano, C. y Pazzarelli, F (Eds.) *Afectación. Estar-en-la-trampa: etnografías en América del Sur* (15-18). Red Editorial
- Bogado, B. (2022) “Así se reinventaron los Mbyá de Pindó, tras ser expulsados de la isla Yacyretá”. *El otro país*. Disponible en: <https://elotropais.org/2022/04/29/asi-se-reinventaron-los-mbya-de-pindo-tras-ser-echados-de-yacyreta/>
- Bogado, B. (2012) *Ñe'ê porângue'i: Una aproximación al ser Mbyá*. Asunción: Universidad Autónoma de Encarnación
- Cáceres González, C.; Moro Gutiérrez, L.; Pena Castro, M. J. (2017) “Resiliencia sociocultural de los Mbya Guaraní de Paraguay en contextos de desarraigo y relocalización territorial”. *Temas Antropológicos*, 39 (2), 85-104.
- Cadogan, L. ([1953]2015) *Ayvu Rapyta. El fundamento del lenguaje humano*. Asunción: CEADUC-CEPAG
- Cadogan, L. (1968) “Chonô kybwyrá: aves y almas en la mitología guaraní”. *Revista de antropología*. Universidad de San Pablo. Vol 15 y 16. 133-148. Disponible en: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acadogan-1968-chono/Cadogan_1968_ChonoKybwyrá_AvesEAlmasMitGuarani.pdf

- Cadogan, L. (1956). *Las Reducciones del Tarumá y la Destrucción de la Organización Social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'yguá o Montes)*. México: Estudios Antropológicos.
- Cavalli, A. (2023) *La reinención del modo de vida mbyá frente a la construcción de la Represa hidroeléctrica Yacyretá. De una controversia tecnológica a una controversia ontológica*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Quilmes, Argentina
- Cavalli, A. (2011) *Políticas energéticas y formas de apropiación de la naturaleza en conflicto. Caso: Movimiento Binacional de Afectados por Yacyretá ante el Plan de Terminación de Yacyretá (2004-2008)*. (Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales). Universidad Nacional del Centro, Tandil
- Carenzo, S. & Trentini, F. (2020) “Diálogo de saberes e (in)justicia epistémica en la construcción colaborativa de conocimientos y tecnologías”. *Revista Ucronias*, 2, 99-129. DOI: 10.5281/ZENODO.4398872
- Carreño-Manosalva, C. I., Y Camargo-Abello, M. (2019). Hacer etnografía colaborativa con niños, niñas y jóvenes en Colombia. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 7 (2), 201-222
- Cebolla Badie, M (2013) *Cosmología y naturaleza Mbya-Guaraní*. (Tesis de Doctorado). Universidad de Barcelona.
- De la Cadena, M. (2014) “Runa: Human but not only”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2), 253–259.
- Deleuze, G. (2019). *En medio de Spinoza*. Editorial Cactus.
- Escolar, D. (2010) “Calingasta x-file: reflexiones para una antropología de lo extraordinario”. *Intersecciones en Antropología*, N°11, Olavarría: UNICEN, pp. 295-308.
- Escobar, T. (2012 [1993]). *La belleza de los otros: arte indígena del Paraguay*. Servilibro.
- Fernández Álvarez, M. I. & Carenzo, S. (2014) “Del “otro” como sujeto de investigación al “otro” como productor de conocimiento: (re)pensando la práctica de investigación etnográfica con organizaciones sociales”. *Saberes*, 4, 27-36. Disponible en: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/45930/CONICET_Digital_Nro.2ef2ea41-0c42-47de-8859-8a7a1011d723_d.pdf?sequence=5&isAllowed=y.
- Favret-Saada, J. (2013) “Ser afectado”. *Avá, Revista de Antropología*, 23, 58-69, Disponible en: <https://www.ava.unam.edu.ar/images/23/pdf/n23a02.pdf>

- Goldman, M. (2008) “Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e Etnografia”. *Pontourbe*, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo. Año 2, versión 3.0. Disponible en: www.n-a-u.org/pontourbe/nomedoarquivo.html
- Haraway, D. J. (2016b) *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Haraway, D. J. (2016a) The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. En Haraway, D. J. *Manifestly Haraway* (pp. 158-315). University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2008) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Latimer, J.; Miele, M. (2013) “Naturecultures? Science, Affect and the Non-human”. *Theory, Culture & Society*. Vol 30, Nº 7/8, diciembre 2013, 5-32. SAGE.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la Teoría del Actor-Red*. Ediciones Manantial.
- Law, J. (2004). *After Method. Mess in social science research*. Routledge.
- Law, J. (2007) “Actor Network Theory and Material Semiotics”, *Heterogeneities*, 25th April 2007, Disponible en: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2007ANTandMaterialSemiotics.pdf>
- Law, J. (2011) What’s Wrong with a One World World. *Heterogeneities*, 25th September 2011. Disponible en: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>
- Leyva Solano, X. & Speed, S. (2008) Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En: Leyva Solano, X.; Burguete, A. & Speed, S. (Comp.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (65-107). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)
- Medrano, C. y Pazzarelli, F (Eds.) (2022) *Afectación. Estar-en-la-trampa: etnografías en América del Sur*. Red Editorial.
- Meliá, B. (2011). *Mundo Guaraní*. Servilibro.
- Meliá, B.; Farré Maluquer L. y Pérez Alfonso Peñasco. (1997). *El guaraní a su alcance: un método para aprender la lengua guaraní del Paraguay*. Asunción: CEPAG.
- Mol, A. M. (2002). *The body multiple: Ontology in medical practice*. Duke University Press.

- Miranda Pérez, J. M. (2022) “Afectarse mutuamente. Consideraciones etnográficas sobre afectos y malentendidos colaborativos en una comunidad indígena de la puna de Jujuy, Argentina”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, N° 47, 47-70. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/antipoda47.2022.03>
- Piñeiro Aguiar, E. (2016) “Palabra-alma-nombre. Espiritualidad guaraní como acto de resistencia”. *Revista San Gregorio*. 13, 20-29. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5733190.pdf>
- Pissolato, E. (2006) *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. (Tesis de Doctorado). Museo Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Puig de la Bellacasa, M. (2011) “Matters of care in technoscience: Assembling neglected things”. *Social Studies of Science*, 41(1), 85–106
- Rodríguez, C. (2019) “Construir el espacio en el día a día. Aspectos cotidianos de los territorios mbyá guaraní en Paraguay”. Ponencia presentada en la XIII Reunión de Antropología del Mercosur. 22 a 25 de julio de 2019, Porto Alegre, Brasil
- Rodríguez, C. (2018). *Territorialidad mbyá guaraní. Experiencias en los tekoa de Itapúa y Caazapá, Paraguay*. (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina
- Strathern, M. (1991). *Partial Connections*. Rowman and Littlefield.
- Entidad Binacional Yacyretá (1973). *Tratado Yacyretá*. Disponible en: https://www.eby.gov.py/archivos/tratado_de_yacyreta1.pdf
- Unamuno, V. (2019). N’ku Ifwel’n’uhu: etnografía en co-labor y la producción colectiva de la educación bilingüe intercultural desde la lengua y la cultura wichi (Chaco, Argentina). *Foro de Educación*, 17 (27), 125-146. DOI: <http://dx.doi.org/10.14516/fde.701>.
- Viveiros de Castro, E. (2022). *La muerte como casi acontecimiento*. Saposcat.
- Viveiros de Castro, E. (2004) “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), 1. Disponible en: <https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=tipiti>
- Whitehead, A. N. (1969). *Process and Reality*. Collier-Macmillan.
- Zapata, L. y Genovesi, M. (2013) “Jeanne Favret-Saada: ‘ser afectado’ como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”. *Avá. Revista de Antropología*, 1 (23), 49- 67.