

EL RESCATE CULTURAL Y TURISMO

Los Kaingang de Iraí (Brasil) como tourees

Flávia Lac^{*}
Universidad Federal
De Paraná - Brasil

Resumen: Este artículo analiza la cultura como objeto del turismo étnico kaingang. Se realizó un trabajo de campo con técnicas de observación participante y entrevistas. Se trabajó durante 37 días en el territorio indígena de Iraí, distribuidos en tres visitas efectuadas durante 2004. Se entrevistó a agentes de turismo locales (en el lugar de trabajo), turistas (en hoteles) y treinta pobladores aborígenes con liderazgo político y social residentes en el territorio (en sus casas). Se comparan los resultados del trabajo de rescate de la cultura local y la descripción de la cultura tradicional Kaingang obtenida de diferentes publicaciones. Se denominó tourees a los aborígenes que son conscientes de su función turística, señalando que los Kaingang juegan un papel de intermediarios en este aspecto. Se observa como los Kaingang de Iraí muestran su cultura al turista y se posicionan frente al fenómeno turístico.

PALABRAS CLAVE: turismo étnico, Kaingang, tourees, cultura indígena.

Abstract: *The Rescue of Culture: the Kaingang of Iraí as Tourees.* This paper analyses culture as a study field of Kaingang ethnic tourism. The research project consisted in fieldwork being observation and interviews the main techniques used. During 37 days in the territory of the Iraí, local tourist agents at their working places and tourists at their hotels were interviewed as well as thirty members of the native population comprising politic and social leaders amongst others. Comparing the traditional Kaingang culture as described by different authors with the actual one it was possible to observe differences and forms they have been working. Their qualification of tourees, this is natives who are conscious of their tourist role, is discussed showing that the Kaingang have an intermediate role in this aspect. Finally, it was possible to observe that the Kaingang of Iraí manage their culture in relation to tourism.

KEY WORDS: ethnic tourism, kaingang, tourees, indigenous culture.

INTRODUCCIÓN

Los Kaingang eran seminómades, habitaban al sur de Brasil durante la época de la conquista y eran descendientes de los Guaianá o Caaguá. Fueron utilizados por los bandeirantes como predadores de indios en sus incursiones en las reducciones jesuíticas de Guairá. En el siglo XVIII se vieron involucrados en un frente pastoril que destruyó el sentimiento solidario que aglutinaba a varios grupos tribales deshaciendo su organización social tradicional

^{*} Turistóloga y Magister en Antropología Social por la Universidad Federal de Paraná. Su dirección es Rua Maracá, nro. 60 – Vila Assunção – CEP: 91900-640 Porto Alegre – RS – Brasil. E-mail: flavialac@hotmail.com

y forzándolos a la desintegración. A partir de allí fue continua la utilización de grupos tribales para “limpiar” áreas de población indígena aisladas o como mano de obra en las tareas de excavación y en la cosecha de yerba mate. Así surgieron las reservas, verdaderos confinamientos humanos étnicos.

La pacificación de los Kaingang comenzó en el Estado de Paraná y se expandió hacia el norte de San Pablo y al sur de Río Grande do Sul con la sumisión de un grupo Kaingang acostumbrado a alimentar las luchas internas de los pueblos colonizados. Sin embargo, gran parte de los conflictos entre los Kaingang registrados por Telêmaco Borba giraban en torno a la división -o no- en aldeas (D’angelis 1984:9).

Preocupado por abrir un nuevo camino de tropas, Francisco Ferreira da Rocha Loures quien residía en Guarapuava (Paraná), atravesó los Campos de Palmas en 1845 llegando a las misiones de Río Grande do Sul. Aquel día, los Kaingang de Guarapuava hicieron las paces con los Kaingang de Palmas y, éstos últimos bajo las órdenes del cacique Viry y Condá, hicieron las paces con los grupos de Nonohay. Luego, el gobierno de la provincia de Río Grande do Sul creó la aldea Nonohay junto a las tolderías Kaingang situadas en aquellos campos bajo el liderazgo del cacique del mismo nombre (D’Angelis 1984:10).

Mientras sobrevivía la aldea Nonoai fueron considerados holgazanes ya que se adaptaron con dificultad al sistema de trabajo europeo, trabajando en la apertura de caminos, la construcción de puentes y la producción agrícola, muriendo muchos aborígenes en conflictos. El proyecto fue un fracaso y los *Pay-bang* (grandes líderes) se mostraron muy desilusionados por el incumplimiento por parte de la provincia de las promesas de protección y beneficios. Con la muerte del cacique Nonoai en 1853 muchos caciques menores se retiraron de la aldea por temor a las amenazas hechas por Cypriano da Rocha Loures (Director General de los Aborígenes de Río Grande do Sul nombrado en 1846). Da Rocha Loures se apropiaba de los campos y dejaba que otros hicieran lo mismo (Rosa 2000:83).

La aldea Nonohay fue demarcada en 1856 con 428 mil hectáreas de tierra. En 1911, sobre esta misma tierra se demarcó para los Kaingang la toldería Nonoai, con 34.907 hectáreas; y la Toldería Serrinha con 11.950 hectáreas, representando cerca del 10% de la demarcación original, acentuando así el confinamiento impuesto a los Kaingang. En este escenario la indefinición de Tierras Públicas, Tierras Devueltas y Tierras Indígenas interfirió en la relación del Estado con los propietarios rurales y con los Kaingang de la Tierra Indígena Nonoai. Tal indefinición justificaba, a los ojos de los no aborígenes, la dominación y la usurpación del patrimonio territorial, ambiental y cultural ejercida por padres, directores, jefes, políticos, empresarios y algunos caciques (Rosa 2000:87).

Después de un siglo de conflictos entre Xocling e inmigrantes alemanes, en Santa Catarina, y de las luchas de los Kaingang, en San Pablo, debidas a la construcción de la Ruta Noroeste del Hierro por los trabajadores del café, resurgieron los debates sobre el futuro de las poblaciones indígenas y el trato que se les debe dar. Von Ihering (en D'Angelis 1984:56) proponía que *se exterminen los reflejos de la marcha ascendente de nuestra civilización, ya que no han llevado al progreso*. Según Darcy Ribeiro (en D'Angelis 1984:56), que refleja la reacción de los positivistas, lo que se imponía era una obra de protección puramente social destinada a ampararlos en sus necesidades, defendiéndolos del exterminio y resguardándolos contra la opresión. En 1910 se creó el Servicio de Protección a los Aborígenes y Localización del Trabajador Nacional, el que más tarde se desmembraría y cambiaría su nombre por Servicio de Protección al Aborigen (D'Angelis 1984:56).

En el siglo XX hubo nuevos ciclos de intensa colonización en la industria maderera, agrícola y ganadera. En la década de 1940 el Servicio de Protección al Aborigen asumió la dirección de la Toldería de Nonoai. Se instaló entonces una mentalidad supuestamente desarrollista acompañada de las directrices de la política nacional del gobierno de Juscelino Kubitschek. Era en esencia una mentalidad esclavista. Los funcionarios oficiales que ocupaban cargos de jefes pasaron a actuar como señores feudales, manipulando las riquezas y las propias tierras disponiendo de ellas para su enriquecimiento. Los aborígenes debían trabajar en tareas colectivas o comunitarias -que en realidad eran las plantaciones de los jefes- donde se los amenazaba y castigaba. El trabajo indígena era vigilado y los acusados de negligencia o pereza eran castigados. Se impuso un sistema militarizado en el que a cambio del trabajo realizado sólo se entregaban sólo dos comidas. Algunos Kaingang formaron grupos en Iraí y en otras partes, viviendo de las artesanías o del trabajo como jornaleros en pequeñas propiedades rurales llamadas colonias (Ebling 1985:23).

El Estado utilizó parte de las tierras indígenas para la creación de reservas forestales, algunas de las cuales posteriormente fueron entregadas a la colonización. En 1962 el gobernador de Río Grande do Sul, Leonel de Moura Brizola, ordenó a los campesinos invadir Nonoai bajo el pretexto de una reforma agraria dejando a los indígenas abandonados en los caminos. A partir de 1968 la Fundación Nacional del Aborigen (FUNAI) pasó a dirigir las Tierras Indígenas. En 1973 se aprobó la Ley 6001 y el Estatuto del Aborigen y, en 1978, comenzó la devolución de tierras a los Kaingang con la expulsión de los colonos de la Toldería Nonoai a cargo del cacique Nelson Xangrê, apoyado por la FUNAI y el ejército.

Según Enes, ex-cacique de Iraí, después de la muerte de Pay Nonoai en 1895, hubo líderes de menor importancia, como las autoridades llamadas *peichi* o *kuiã* (líder espiritual). El uso de la denominación cacique apareció a partir de 1911 con la actuación del Servicio de Protección al Aborigen. Nonoai era el apelativo mediante el cual este gran líder se hizo

conocido, al igual que los campos que habitaba. En lengua Kaingang significa *campo limpio*. Nonoai fue enterrado cerca de las aguas termales de Iraí, parte de la antigua toldería Nonohay.

Según Rosa (1998:134), la Tierra Indígena de Iraí fue recuperada por ser el lugar donde Pay Nonoai fue sepultado, colocando bajo la responsabilidad de los aborígenes el cuidado de las aguas termales. Por esto los Kaingang nunca quisieron abandonar esta región utilizándola, mientras el avance de la colonización lo permitía, como territorio de caza, recolección y pesca. De acuerdo a Luiz Salvador (kaingang y miembro de la comisión indígena de turismo), durante una entrevista conferida el 24 de julio de 2004:

Cuando vivían a orillas del Río Mel, antes de la demarcación, venía gente de todos los Estados de Brasil y el municipio limpiaba los campamentos de los indígenas. En aquella época sólo ganaban dinero con la venta de artesanías. Tenían agua y barro curativos, los turistas visitaban las aguas y conocían a los aborígenes. El municipio quiso cercar la comunidad indígena y crear allí un sitio turístico, los indígenas permanecían curiosos con el movimiento de la ciudad y no se daban cuenta que estaban siendo usados por el municipio. La idea de visitar a los aborígenes en su hábitat fue del municipio, que inclusive mandaba a barrer y limpiar el campamento para que a los visitantes les resulte más agradable.

Según Enes (ex cacique de Iraí), en una entrevista personal brindada el 27 de julio de 2004, *los hoteles llevaban a los turistas al campamento como si fuesen dueños de los indios. Los indios les tenían miedo a los blancos entonces se dejaban mandar, como si fueran animales de cría.*

Cuando la comunidad Iraí era pequeña, los Kaingang no sólo fueron aceptados, sino también admirados por la singularidad de sus costumbres y las artesanías que hacían, aspectos que aumentaron la llegada de turistas. La folletería de la ciudad muestra desde 1985 a los aborígenes como atractivo turístico del municipio. Pero la expansión de la actividad turística no contaba con el natural aumento de la comunidad (Ebling 1985:42).

Por otro lado, el Municipio de Iraí siempre discriminó a los aborígenes, restringiendo a una hectárea el espacio que ocupaban, cediendo tierras a colonos y funcionarios. La prohibición de los juegos de azar en las Estaciones Hidro-Minerales durante la década de 1940 fue un duro golpe para los ingresos del municipio, que como contra ataque demarcó en 1979 una Reserva Forestal en la margen derecha del Río do Mel colocando dentro de la misma el aeropuerto y un complejo hotelero pero excluyendo a la comunidad indígena de su planificación (Ebling 1985:43).

El Municipio Iraí explotaba en 1985 la imagen de las artesanías y la presencia de la toldería indígena sin el apoyo de la comunidad, a la cual no incluyó en los programas de beneficencia y

asistencia social. No permitió la existencia de un cementerio en el lugar donde vivían; y los miembros de la comunidad debían abandonar el sitio cuando había crecientes ya que las casas estaban construidas sobre palafitos (Ebling 1985:59).

Contra la voluntad municipal, la Tierra Indígena de Iraí fue demarcada en 1992; se encuentra al norte de Río Grande do Sul, junto a una estación hidromineral y cubre una superficie de 279,9 hectáreas. Dentro de esa área se encuentra lo que fue el único aeropuerto asfaltado de la región, actualmente fuera de uso por desavenencias con la población aborígen. Distan seis kilómetros de la ciudad por camino de tierra.

En esta Tierra Indígena, los Kaingang cuentan con poco espacio disponible para cultivar. La vegetación autóctona cubre el 70% del área, pero no puede ser explotada según la legislación brasileña; el 30% restante es terreno pedregoso.

Según datos de la Fundación Nacional de Salud (FUNASA), en junio de 2003 la comunidad aborígen estaba compuesta por 101 familias, con 35 diferentes apellidos; y en abril de 2004 totalizó 485 personas. La mayor parte de la población está integrada por jóvenes (339 personas, hasta 26 años; 112 personas, entre 27 a 51 años; 32 personas, entre 52 a 85 años; y dos mayores de 86 años). Según los agentes indígenas de la salud, esta población dispone de 86 casas de las cuales 4 son de lona, 11 de madera y 71 son de material.

En 2004 el liderazgo indígena estaba compuesto por el Cacique y Vice-Cacique, Mayor, Capitán, Sargento, Cabo y Policía Indígena. También contaba con un Consejo Indígena con dos integrantes. Su función es ayudar a resolver conflictos entre los líderes al igual que en otros de mayor gravedad dentro de la comunidad. Existe, además, el Consejo del Instituto Humanitas con tres integrantes para ayudar en la administración de la sede del instituto dentro de la Tierra Indígena. Todos estos cargos no son remunerados y la estructura al igual que la nomenclatura de los cargos de liderazgo fue heredada del Servicio de Protección al Aborígen.

Cuando los líderes y algunos aborígenes fueron preguntados sobre las particularidades de la Tierra Indígena de Iraí respondieron que cada comunidad, aunque pertenezca a la misma etnia, es distinta debido a los problemas que enfrenta y por su organización. Los líderes citaron varias diferencias para la Tierra Indígena de Iraí: se consideran más respetados que otras comunidades, más movilizados por lo que quieren y con un mayor diálogo incluso entre líderes y ex-líderes. Asimismo, los líderes escuchan más a su pueblo, siendo ejemplo de liderazgo para otras tierras Kaingang, las casas se encuentran más próximas, hay más unión, la cultura se ha preservado más y los aborígenes no se avergüenzan de sí mismos, hay menos peleas y mayor apoyo entre los miembros de la comunidad, todos hablan la lengua Kaingang y las artesanías son diferentes (mejores y más variadas), no están tan influenciados por la cultura del blanco y los problemas se resuelven mediante el diálogo.

Además de las artesanías -la principal fuente de ingreso para la mayor parte de la comunidad- realizan trabajos en haciendas y 28 personas reciben subsidios. La comunidad también recibe la misma ayuda que los no aborígenes. Entre los programas del Gobierno Federal cabe mencionar la Bolsa Escuela; asimismo 60 familias reciben el programa Hambre Cero. Sólo 16 integrantes de esta comunidad son asalariados: 12 de la escuela indígena *Nãnga*, 3 del Puesto de Salud de la FUNASA y 1 de la ONG Instituto Humanitas. Cada familia posee una pequeña plantación de mandiocas y para mantenerla la comunidad recibe ayuda anual de la FUNAI. Asimismo, reciben ayuda a través de los proyectos de la Asociación Riograndense de Emprendimientos de Asistencia Técnica y Extensión Rural (EMATER/RS).

También conquistados otros recursos en la comunidad de la Tierra Indígena Iraí: agua potable, luz, casas de material (a través de recursos de la FUNAI; del RS Rural; y de la Fundación Roncalli, una ONG canadiense), una cancha de fútbol, una cancha de bochas, un salón de fiestas, una oficina de la FUNAI, un puesto de salud de la FUNASA, una escuela bilingüe, el Instituto Humanitas de la iglesia Católica y tres iglesias Protestantes.

En este contexto, los Kaingang de la Tierra Indígena de Iraí tratan de rescatar su cultura en un proceso que se inició con la lucha por la demarcación de su tierra, cuando rescataron las danzas que darían lugar a su legitimidad indígena frente a los ojos de los no aborígenes. El rescate de su cultura se basa en las representaciones para los turistas y en la escuela. A través de la escuela buscan las tradiciones y las ponen en práctica; y a través de la escuela llega a Iraí la mayor parte del turismo, el día del indio.

La expresión *touree* fue empleada por Van Den Berghe y Keyes en 1984, en oposición a los "nativos intactos". La búsqueda de lo exótico por parte de los turistas estaría destruyendo lo nativo intacto, transformándolo en *touree*, es decir, un actor que modifica su comportamiento de acuerdo con lo que cree que es atractivo para el turista haciendo un espectáculo de sí mismo. El *touree* hace del turismo su negocio para preservar una ilusión de autenticidad (Grünewald 2001:143).

METODOLOGÍA

Se realizó un trabajo de campo que comprendió tres etapas desarrolladas en 2004: en abril, durante el Día del Aborigen; en julio y en agosto (cuando también se analizó una realidad diferente en la Tierra Indígena Serrinha) en Santa Maria, acompañando el grupo de danzas, y en Passo Fundo, con recolección de datos en la sede de la FUNAI; y finalmente en octubre. Estas etapas fueron precedidas por un período de acercamiento a través de aborígenes residentes en Porto Alegre, pero oriundos de Iraí, que tuvo lugar entre 2000 y 2002. Vicente, ex-habitante de Iraí, no aborigen casado con una indígena aconsejó desarrollar el trabajo en Iraí. También hubo contacto con líderes indígenas de Iraí durante las reuniones del Consejo

Estatal de los Pueblos Indígenas (CEPI) en Porto Alegre, donde se entrevistó a Roberto Carlos dos Santos (ex-cacique y consejero de la T. I. Irai), Antonio Vicente (responsable del grupo de danzas en la T.I.Irai y cacique de la T.I. Vicente Dutra) y Valdemar Vicente (cacique de la T.I.Irai) entre otros. Durante 2002 se le dio hospedaje a Augusto Opé da Silva quien debatió sobre turismo y dio su apoyo para que el grupo de estudio se inserte en la comunidad. Durante 2003 se hicieron entrevistas informales a políticos y formadores de opinión de la ciudad y en 2004 se realizaron entrevistas sistemáticas en portugués a agentes de turismo, turistas e indígenas Kaingang. Cuando los Kaingang se comunican entre sí sólo hablan en su idioma, por lo tanto se trabajó con un intérprete.

En cuanto a los agentes de turismo, fueron entrevistados hoteleros y empleados de transporte en sus lugares de trabajo. Los turistas fueron contactados en los hoteles donde se hospedaban y los aborígenes en sus hogares o en la de otros miembros de la comunidad.

MITOLOGÍA Y COSMOLOGÍA KAINGANG

Según Schwingel (2001:38), los estudios etnológicos realizados sobre los Kaingang mostraron que la organización social de este grupo, así como las demás sociedades de la familia lingüística Jê, se configura sobre la base de un sistema de mitades que fundamenta su cosmología. En la sociedad Kaingang las mitades clánicas están amparadas en la tradición que remite a dos héroes míticos denominados *kairu* y *kamé*, que dan origen a la sociedad.

En el mito del origen de la actual sociedad Kaingang las mitades *kamé* y *kairu* aparecen como asimétricas y complementarias. Una serie de oposiciones, incluso características fenotípicas, es atribuida a los héroes mitológicos *Camé* y *Cayrucré*. En el transcurrir del mito los héroes culturales crean los seres de la naturaleza y más allá de que sus acciones son complementarias, *kairu* o *Cayrucré* es obligado a criar animales, oponiéndose a *kamé* evidenciando así la asimetría.

Pero los hermanos mitológicos no sólo crearon los seres de la naturaleza, sino también las pautas de conducta de los hombres siendo la patrilinealidad la forma de relación entre las mitades y la exogamia.

El mito presenta dos propiedades fundamentales. Por un lado el dualismo *kamé* y *kairu* ofrece un sistema de clasificación abarcativo de todos los seres de la naturaleza que poseen valores asociados a ella como fuerte/débil, alto/bajo. En segundo lugar, el dualismo mitológico ofrece una fórmula de organización social con reglas de descendencia y de casamiento.

Nimuendajú (1913) fue el primero en afirmar que los Kaingang estaban articulados a través del reconocimiento de un sistema de mitades. El dualismo Kaingang se torna visible en el culto

a los muertos -el ritual de *Kiki* o *Kikikoia* descrito por Baldus (1979)- que sin duda es el ritual kaingang más importante. A partir de 1940 fue progresivamente abandonado en todas las tierras indígenas Kaingang y fue retomado en la década de 1970 sólo en la Tierra Indígena Xapecó. El ritual sufrió modificaciones y adquirió una nueva función socio-política, lo cual no le resta importancia.

Otro aspecto de la complementariedad entre mitades es la relación entre cuñados masculinos, también presente durante el ritual de *Kiki* a medida que la simetría entre los *iambré* se enfatiza en esas relaciones. Los *iambré*, hombres de la mitad opuesta y aproximadamente de la misma edad, son considerados compañeros y se espera de ellos una intensa relación de camaradería y amistad.

Según Silva (2001:104) el concepto de *iambré* pone énfasis en dos aspectos de la complementariedad de las mitades opuestas: las relaciones de cooperación a nivel del individuo (venganza, rituales ligados a la muerte, etc.) y las relaciones de complementariedad en el ámbito de la sociedad con las características psicológicas y sociales de los miembros pertenecientes a mitades opuestas.

El compañerismo entre los *iambré* está expresado en diversos mitos Kaingang. De hecho, se une a la idea fundamental para la comprensión Kaingang de cualquier fenómeno, sea de orden social o cósmico.

La clase ceremonial *péin* siempre actúa en pares de mitades opuestas. En la política Kaingang también ocurre. En Iraí, el Consejo está formado por dos personas de mitades opuestas. En el caso del *Kuiã*, brujo o chamán Kaingang, su espíritu animal que lo ayuda en sus curaciones, el *iangrê*, debe ser de la mitad opuesta, su *iambré*.

El *Kuiã* actúa como domesticador del poder natural y sobrenatural. De hecho, los Kaingang poseen una estrecha relación con la naturaleza. Las hierbas (remedios que el *Kuiã* receta) provienen del campo. En los rezos y las curaciones los nombres de animales del campo aparecen con frecuencia. La pintura corporal con carbón proviene de ciertas plantas del campo. Hasta los nombres Kaingang provienen de allí, pero el campo es motivo de gran temor para los Kaingang, convirtiendo al *Kuiã* en mediador del poder de la naturaleza.

Para los Kaingang el dolor tiene origen y consecuencia en el *numbê*, la aldea de los muertos. Las dolencias provienen de los *vein kuprin* (espíritus de los muertos) que se apegan al pariente vivo, seduciendo su espíritu para el *numbê*, debiendo ser tratados por el *Kuiã* y su *iangrê*, para que no mueran.

Antiguamente los *Kuiã* tenían una importancia política destacada. Hoy en día en la Tierra Indígena Iraí algunos líderes políticos también piden consejo a los *Kuiã* antes de tomar decisiones. Sin embargo, no es muy solicitada la presencia del *Kuiã* en Iraí.

La regla del casamiento es la exogamia de las mitades *Kamé* y *Kairu*, heredadas patrilinealmente. El reconocimiento de la descendencia opera como un criterio de identidad que se aplica también sobre las nociones de pureza e impureza. Los grupos exogámicos definen la dirección del cambio pero no definen las unidades de cambio, dejando espacio para que la dicotomía entre consanguíneos y afines opere.

De acuerdo con Veiga (1994:100), las mitades *Kamé* y *Kairu* presentan las siguientes subdivisiones: la mitad *Kamé* está compuesta por las secciones *Kamé* y *Wonhetky*; la mitad *Kairu* está compuesta por las secciones *Kairu* y *Votor*. Estas subdivisiones se originan en la alianza mítica que los *Kamé* y los *Kairu* hicieron con los Kaingang y la incorporación de los *Curutons*. Silva (2001) señala que tales subgrupos no fueron encontrados en Río Grande do Sul, sólo se hallaron las mitades *Kamé* y *Kairu*.

El objeto de estudio de Veiga (1994:114) son las terminologías de parentesco, interpretadas por la autora como una derivación del modelo tradicional y como fruto de una adaptación impuesta por la convivencia con los blancos. Fernandes (2003:57) se refiere a dos terminologías que coexisten y expresan parámetros constitutivos del parentesco Kaingang; una está regida por el parámetro mitades y la otra por el parámetro proximidad y distancia genealógica y social.

Estos parámetros expresados en la terminología de parentesco también forman parte de las reglas de casamiento. Según Fernandes (2003:57) el casamiento se da entre individuos de mitades opuestas y a una cierta distancia genealógica y social, ya que el casamiento se realiza mediante un acuerdo entre familias.

También se dan casamientos que violan los principios de exogamia. Veiga (1994:99) menciona que los subgrupos *Votor* y *Wonhetky* serían hijos de estas relaciones incestuosas, casamientos entre miembros de la misma mitad. Según Fernandes (2003:73), el hijo de una pareja de la misma marca es *péin*, nace débil y recibe las dos marcas como una mala palabra teniendo un papel destacado en el *Kiki* ya que posee el poder de entrar en contacto con los objetos de los muertos. Pero sólo el primer hijo de la pareja es considerado *péin*.

Según Fernandes (2003:75), cuando un casamiento no respeta la distancia genealógica y social, sus hijos son miembros de las secciones *Wonhetky* y probablemente *Votor*. Pero los *péin* no transmiten esta condición a sus hijos, lo mismo ocurre con los miembros de las secciones.

La residencia en la casa del padre de la esposa genera una relación en tensión. La asimetría explícita es parte de las prestaciones matrimoniales. El servicio de la novia exige una relación continuada de servicios para el suegro y una relación inversa entre cuñados, donde el marido de la hermana tiene una leve ascendencia sobre el hermano de la esposa. Los hombres afines son, a través de este medio, transportados al interior del grupo de parientes siendo de cierta forma consanguínea, al tiempo que los hombres consanguíneos son transportados hacia fuera (Fernandes 2003:85).

El espacio de la aldea está compuesto por el triángulo casa-limpio-campo, donde la casa -o el conjunto de casas- está ocupado por un matrimonio mayor, sus hijas casadas, hijos e hijas solteras. El grupo se constituye políticamente de familias unidas por parentesco y alianzas. Esta unión de familias se expande y se contrae para formar unidades, grupos locales y las unidades político-territoriales. Las unidades sociales Kaingang son: el grupo familiar compuesto por un matrimonio y sus hijos, abarcado por el grupo doméstico que constituye una unidad política, siendo su legado las relaciones políticas y no la tierra. Se trata de una forma sociológica de control que el jefe del grupo familiar (el suegro) ejerce sobre el otro (el yerno). En la configuración del grupo doméstico, las mujeres constituyen el eje de la consanguinidad y los hombres constituyen el eje de la afinidad. El *tronco velho* es el individuo cuya historia está ligada a la propia historia local, son al mismo tiempo, puntos de irradiación ancestrales para los grupos domésticos y referencia para la configuración de parentescos. Estas unidades son articuladas dentro de la unidad de la comunidad.

La organización espacial de las comunidades Kaingang está marcada por la división entre centro y periferia. En el centro de la Tierra Indígena de Iraí está la pista de aterrizaje y las casas están en la periferia. Comunidad es el término Kaingang para designar a los habitantes de una Tierra Indígena que puede estar formada por más de una aldea. En el caso de la Tierra Indígena de Iraí la comunidad está compuesta por una aldea sola, con instalaciones colectivas y casas. Cada grupo familiar posee al menos un fogón al lado de la casa de los mayores, lugar donde reciben a las visitas, conversan y toman mate.

RESCATE CULTURAL PARA EL TURISMO

El rescate de la cultura Kaingang no es -ni puede ser- tan abarcativo como la propia cultura, al menos lo que se presenta al consumidor final: el turista. Lo que busca el turista es autenticidad que no siempre es condescendiente con la realidad que viven los nativos. El turismo étnico nació en contraposición al turismo de masas y busca ver al nativo intacto que sería destruido por el propio turismo. Para los aborígenes del sur de Brasil esto es imposible ya que cuentan con una larga historia de contacto que no puede ser ignorada. El rescate de la cultura se presenta entonces como la propia respuesta a la búsqueda de autenticidad y ahí surge la pregunta ¿cómo debe ser esta respuesta?

Urry (1996:18) señala que los turistas muestran una especial fascinación por las vidas reales de los otros. Pero, según Santana Talavera (2003:41), la autenticidad buscada por el turista y vivida por el residente no tiene necesariamente que coincidir. La autenticidad está más relacionada con el modo en que se presenta y se percibe una determinada interpretación. Para el turista se trata de una construcción individual, contextualizada en las experiencias del sujeto. El encuentro en una situación turística se compone de individuos o grupos interactuantes que cumplen papeles complementarios y que están orientados instrumentalmente. El nativo tiende a adoptar estilos de interacción efímera dado el número de interacciones que realizan, que es mayor que el número limitado de interacciones posibles que pueda realizar el turista en la comunidad receptora.

Las disposiciones identitarias, políticas y educativas de la cultura y el patrimonio no precisan ser idénticas al uso turístico. La principal diferencia está en la necesidad de recrear y enseñar la imagen vendida que puede chocar con la metamorfosis cultural de otros campos. Para algunos, el reconocimiento de estas transformaciones lleva a creer que el turismo pervierte las poblaciones en que se desarrolla. Pero, paradójicamente, este tipo de concepciones de la cultura alimenta las diferencias.

El rescate de la cultura es fruto del turismo e influye en otras esferas de la vida indígena. El rescate de la cultura en Iraí se propone en la escuela al recuperar el propio dualismo socio-cosmológico Kaingang, al menos en el nivel del parentesco, pues los estudiantes son estimulados a buscar sus mitades tribales. Este esfuerzo aparece en la pintura corporal de la danza interpretada en el día del aborígen y en otras ocasiones. La propia danza y música es fruto del rescate cultural.

El *kuiã* está presente tradicionalmente en Iraí, pero lo que se busca en las escuelas es el rescate de las plantas medicinales. Los artesanos de la Tierra Indígena de Iraí ayudan a otras comunidades a hacer el rescate ya que muchos materiales, formas y pinturas utilizados son tradicionales, aunque algunos siguen la moda de los consumidores.

El rescate cultural Kaingang se centra en la escuela con la inclusión de tres disciplinas: lengua kaingang, cultura kaingang y valores kaingang. La Cultura Kaingang incluye la danza (un grupo que se presenta en eventos conmemorativos, como el día del indio), cantos, marcas o mitades, comidas típicas de acuerdo con la época: *piché* (pescado), *fuá*, *bolo azedo* (torta amarga), *comin*, ensalada de hierbas, *caruru*, hoja de naranja, ortiga blanca, *sambambaia de mato* (helechos silvestres), *maná* (dulces con azúcar de caña), etc. La cultura Kaingang también incluye hierbas medicinales, artesanías, *Kiki* (en investigación), frutas nativas, animales de caza del pasado y del presente, nombres de árboles autóctonos e historias kaingang. La disciplina Valores Kaingang fue introducida en la enseñanza religiosa: organización familiar, cariño y respeto por los ancianos, orgullo de ser indígena, valor de las

artesanías, organización interna y creencias.

Según el cacique Valdemar (entrevista personal realizada el 8 de octubre de 2004) *cuando avisan con anterioridad la gente se presta para el rescate cultural*, dándole la dimensión de lo que ellos entienden por rescate cultural, algo que se rehace o se actualiza y que se expone. La cultura es el código con el que se maneja una determinada comunidad. El rescate cultural implica representar en el presente determinadas expresiones culturales, tales como danzas, comidas típicas y cánticos, actualizados y resignificados según otras expectativas y necesidades.

Al ser indagados los hoteleros sobre las modificaciones que se han producido entre los aborígenes durante los últimos años mencionaron: cambiaron su aspecto, conocen mejor la cultura no aborígen, disminuyó el alcoholismo, comenzó el rescate cultural, están más limpios y se están adaptando a los blancos.

Hortêncio, uno de los hombres más ancianos de la aldea y responsable de rescatar las danzas, afirmó lo siguiente (entrevista personal realizada el 12 de octubre de 2004):

Es importante conocer la lengua portuguesa, saber plantar y hacer artesanías para comer, saber relacionarse y hablar con los no indios. Hoy no hay más indios puros, con cabellos lacios, de los que vivían en el campo, hoy está todo castizado. Nuestra carne es igual, nuestra sangre es igual, en Brasil somos todos hermanos. El Gobierno Federal dice que la gente no deje el idioma y las costumbres.

Preservar la lengua y las costumbres de los antiguos puede no ser una opción sólo de la comunidad de Iraí -o una demanda de la actividad turística- sino algo que el Gobierno brasileño incentiva a fin de garantizar sus derechos diferenciados como el derecho a la tierra. Sin embargo, por más que se luche por los derechos garantizados en la Constitución, nada asegura a los Kaingang su subsistencia económica por lo cual el turismo entonces aparece como opción. Ser Kaingang en la actualidad es tener que vivir según costumbres tradicionales e integrarse simultáneamente a las no aborígenes; el modo de hacerlo es el desafío que tienen que enfrentar las comunidades. Lo que está en juego no es vivir o no en su cultura, sino mostrar su especificidad. Para esto ponen en práctica sus manifestaciones culturales del pasado con nuevos significados y nuevas atribuciones.

MacCannell (en Grünewald 2003:151) señala que lo que cambia en la comunidad receptora de turismo étnico es la retórica:

Se crea una impresión de progreso con formas más bellas de represión y explotación, las cuales se mantienen bajo la superficie. Se trata de un seudocambio, en el cual los miembros

del grupo pasan a pensar no como pueblo sino como representantes de un auténtico modo de vida donde los cambios son pensados en términos de utilidad práctica y no en función de sus implicancias económicas y políticas para todo el grupo.

Picard y Wood (en Grünewald 2003:151) afirman que los intereses del Estado Nación pueden estar apoyados en relación con sus minorías étnicas, ya que el turismo promueve oportunidades para representar la cultura de las minorías étnicas que son compatibles con la ideología nacional.

Por otro lado, estas comunidades consiguen muchas veces mostrarse al mundo a través del turismo, *un mundo posmoderno que necesita cada vez más de lo primitivo como punto estratégico* (Grünewald 2003:155). *La institucionalización de primitivos para otros* (Grünewald 2003:155) sería una respuesta a la necesidad mítica que permanece viva debido a los imperios contruidos sobre esta base. Las comunidades indígenas tienen la opción de basar su avance económico en el armado de un show con sus cualidades distintivas, su singularidad cultural.

La expansión del turismo en la Tierra Indígena de Iraí es para la comunidad una de las posibilidades de mejorar su economía, tal vez la única salida a corto plazo que pueda darles cierta autonomía. La cultura se transforma en un recurso poderoso en la lucha de los pueblos indígenas por la supervivencia.

Así es que se conmemora el Día del Aborigen en el mes de abril, fecha pico de visitas a la Tierra Indígena de Iraí. La fiesta se divide en tres partes: la visita a las escuelas, el asado de la comunidad y el baile nocturno.

La fiesta comienza a la mañana con la recepción por parte de la directora de la escuela, quien guía a los presentes al salón de fiestas donde se asiste a la presentación de cantos femeninos. El grupo está compuesto por integrantes pintados y adornados de la escuela indígena que cantan la música de Antônio Vicente en idioma Kaingang y en portugués. Luego se habla sobre las costumbres y la historia de los 500 años Kaingang. Seguidamente se presenta el grupo de danza de la escuela, pintados con carbón, portando lanzas, arcos y flechas. Fuera del salón de fiestas se instala una pequeña feria artesanal.

Llega la hora del almuerzo que es un asado organizado por la escuela, la que en los días anteriores a los festejos pide colaboraciones principalmente para bebidas. Se preparan ensaladas. Los elementos para hacer el asado son de tacuara, aportados por cada familia de la comunidad. Para prepararlo se hace un gran hueco en el suelo y allí se fijan los asadores. Los invitados no indígenas son servidos por los miembros de la comunidad en el salón y se les cobra la bebida.

El baile se realiza en el salón de fiestas. La comunidad contrata una banda de la región y las bebidas se obtienen en consignación. Se cobra una entrada para pagar la banda, y la bebida se paga aparte.

La primer parte de la fiesta es el momento en que se produce mayor interacción entre aborígenes y no aborígenes. Los alumnos realizan las danzas y los cantos, en tanto que la disertación sobre historia y costumbres está a cargo de un líder o alguien designado por el cacique. En las representaciones de la cultura tradicional, ésta se muestra a los mismos aborígenes y a los turistas a la vez. Los elementos para la presentación cultural son elegidos por los propios indígenas. En este sentido, como personas que objetivan su propia cultura, son denominadas *tourees*.

La venta de artesanías constituye la autoaceptación de los Kaingang. Se exalta el orgullo Kaingang y se busca un futuro con más respeto. Al mismo tiempo hay consentimiento activo para que la representación cultural se brinde en forma de espectáculo, la cultura indígena se presenta en la elección de los signos diacríticos para tal exhibición. También el asado está cargado de signos de resistencia indígena que se manifiestan en la creatividad para superar las deficiencias de infraestructura y en la camaradería característica de los Kaingang. El asado integra habitantes de la ciudad e indígenas, no obstante aquellos son servidos en el salón y los aborígenes lo hacen en sus casas. La integración es limitada.

El baile es el momento de mayor unificación, ya que los indígenas y no indígenas se encuentran en el mismo nivel, inclusive se propician relaciones amistosas y afectivas. Si bien quienes comparten el baile no siempre saben, o están dispuestos a conocer la especificidad sociocultural Kaingang, todos están sujetos al liderazgo indígena, los unos se tienen que adaptar a los otros.

Los Kaingang en Iraí no dependen del turismo. Esta actividad beneficia económicamente sólo a la parte de la población que vende sus artesanías a los turistas. No obstante, todos ven al turismo como algo positivo pero que puede ser mejorado.

La huella que deja el turismo en la Tierra Indígena de Iraí es la hospitalidad de sus miembros. Sólo se gana dinero con la venta de artesanías que, de hecho, se da con mayor frecuencia en la ciudad. Los indígenas aceptan que los turistas los visiten en su lugar de residencia, les muestran sus danzas y designan a un miembro para hablar de sus costumbres; pero ninguna de estas actividades es remunerada. Entonces surge el interrogante de por qué lo hacen. Sólo porque así es la hospitalidad indígena. Por lo tanto, los turistas son recibidos de esta manera tradicional. Para los turistas es la oportunidad de confrontar sus estereotipos con la realidad. Esto es también lo que los Kaingang buscan, respeto.

Para la mayoría de los miembros de la comunidad indígena de Iraí el turismo significa recibir personas a quienes mostrar su cultura. En el Día del Aborigen se destaca la integración ya que tienen la libertad de expresarse culturalmente. Es un evento que cumple el rol de difusor, de esclarecedor cultural que no cumple ninguna otra institución; y mejora la representación étnica en la conciencia nacional para que deje de ser estereotipada y se termine con los prejuicios. El turismo puede ser el arma con la que cuentan los indígenas para esta lucha.

CONSIDERACIONES FINALES

Los Kaingang están organizados culturalmente en un sistema de mitades que posee base social y cosmológica. Las mitades *kamé* e *kairu* son asimétricas, complementarias y dividen toda la naturaleza y la sociedad. Las mitades patrilineales y exogámicas definen las relaciones entre los seres humanos, como por ejemplo la relación entre los *iambré*, los cuñados masculinos. La cultura Kaingang presenta una estrecha unión con la naturaleza, sea en los rezos y curaciones o en los nombres y la pintura corporal, teniendo a *kuiã* como mediador de este poder.

El modelo de residencia matriarcal está marcado por tensiones, donde lo afín es consanguíneo y los consanguíneos son puestos en afinidad. El espacio de la aldea está compuesto por el triángulo casa-limpio-campo ocupado por la familia, grupo doméstico, grupos locales, unidades político-territoriales y la comunidad. En el centro de la aldea Iraí se encuentran las instalaciones comunitarias: lo limpio en la periferia, en el centro las casas y alrededor de las casas el campo.

Esta cultura está viva en Iraí, al menos en la memoria de los ancianos. Así, se habla de rescate cultural de la cultura de Iraí. Este rescate se inició con la lucha por la demarcación de la Tierra Indígena de Iraí, cuando los Kaingang pusieron en práctica cantos y danzas olvidados con el aval de los más viejos, para reafirmar su identidad indígena y su derecho a la tierra. Esa expresión política interesó al turismo y comenzó a reproducirse sistemáticamente.

El rescate cultural forma parte de la enseñanza en la escuela indígena, generando un espacio donde la cultura es pensada, tratada como objeto, manipulada. Mientras tanto, este rescate se regenera y se actualiza en cada presentación pues depende de cómo es interpretado.

El rescate cultural se presenta también como respuesta a la autenticidad que exige el turista que busca al indígena más que el contacto interétnico. Esta autenticidad está relacionada con el modo que se presenta y se percibe determinada interpretación.

El rescate cultural no es, ni precisa ser, tan amplio como la cultura Kaingang. Consiste en rehacer en el presente determinadas expresiones culturales con un código actualizado, resignificado, según otras expectativas y necesidades.

El rescate cultural es estimulado por el Gobierno Federal, cuya premisa es justificar el tratamiento diferenciado. De acuerdo con esto se sienten en la obligación de vivir dentro de la cultura, sensación que se aplica a los *tourees*, o sea, actores que modifican su comportamiento de acuerdo con lo que es atractivo para el turista, que hacen un espectáculo de sí mismos.

El Día del Aborigen es el pico de la cultura *objetificada* y de las visitas a la Tierra Indígena de Iraí. En este momento los Kaingang pueden en parte ser calificados como *tourees* ya que su performance está íntimamente ligada al público que la asiste, pero los elementos elegidos por los Kaingang para ser presentados forman parte de su resistencia cultural.

Por un lado, lo que cambia en la comunidad receptora es sólo la retórica ya que las viejas formas de represión y explotación se mantienen. Promueve oportunidades de representación de construcciones culturales compatibles con la ideología nacional. Por otro lado, las comunidades indígenas consiguen mostrarse al mundo a través del turismo. Tienen la opción de basar su desarrollo económico haciendo un *show* con su singularidad cultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baldus, H.

1979 *A mudança de cultura entre índios no Brasil*. In: *Ensaio de Etnologia Brasileira*. Lacombe, A.J. (director) Companhia Editora Nacional, San Pablo, pp. 160-187

D'Angelis, W. R.

1984 *Toldo Chimbangue: história e luta Kaingang em Santa Catarina*. Xanxerê: CIMI – Regional Sul, Xanxerê

Ebling, P. E. R.

1885 *Relatório Antropológico de Identificação da área indígena de Iraí / RS*. Portarias 1798/E de 21/11/1984 e 1853 de 11/04 Porto Alegre

Fernandes, R. C.

2003 *Política e parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica*. São Paulo, USP, Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo

Grünwald, R. A.

2003 *Turismo e etnicidade*. *Horizontes Antropológicos* 9(19):141-160

Grünwald, R. A.

2001 Turismo e o "resgate" da cultura Pataxó. In: Banducci Junior, A. y Barretto, M. (org.) *Turismo e Identidade Local: Uma Visão Antropológica*. Papirus, Campinas pp.127-148

Nimuendaju, C.

1913 Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. In: Nimuendaju, C. (org.) *Etnografia e Indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante*. UNICAMP, São Paulo pp. 57-69

Rosa, R. G.

2000 Kaingang de Nonoai: A chegada dos Brancos, a transformação do espaço e luta pelo Capão Alto. UFRGS – IFCH, *Perícia Antropológica - Portaria 283/Pres/FUNAI*, Porto Alegre

Rosa, R. G.

1998 A temporalidade Kaingang na espiritualidade do combate. *Dissertação (Pós Graduação em Antropologia Social)*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

Santana Talavera, A.

2003 Turismo cultural, culturas turísticas. *Horizontes Antropológicos* 9(19):31-58.

Schwingel, L. R.

2001 *Chefia Kaingang num processo de relações interétnicas e de globalização: uma abordagem a partir da comunidade de Nonoai (Norte do Estado do Rio Grande do Sul)*. *Dissertação (Pós Graduação em Antropologia Social)*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

Silva, S. B.

2001 *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais*. *Tesis (Pós Graduação em Antropologia Social)*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo

Urry, J.

1996 *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. Studio Nobel, São Paulo

Veiga, J.

1994 *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê meridional*. *Dissertação de Mestrado (Pós Graduação em Antropologia Social)*, Universidade Estadual de Campinas

Recibido el 24 de agosto de 2006.

Correcciones recibidas el 29 de septiembre de 2006.

Aceptado el 01 de octubre de 2006.

Arbitrado anónimamente.

Traducido del portugués.