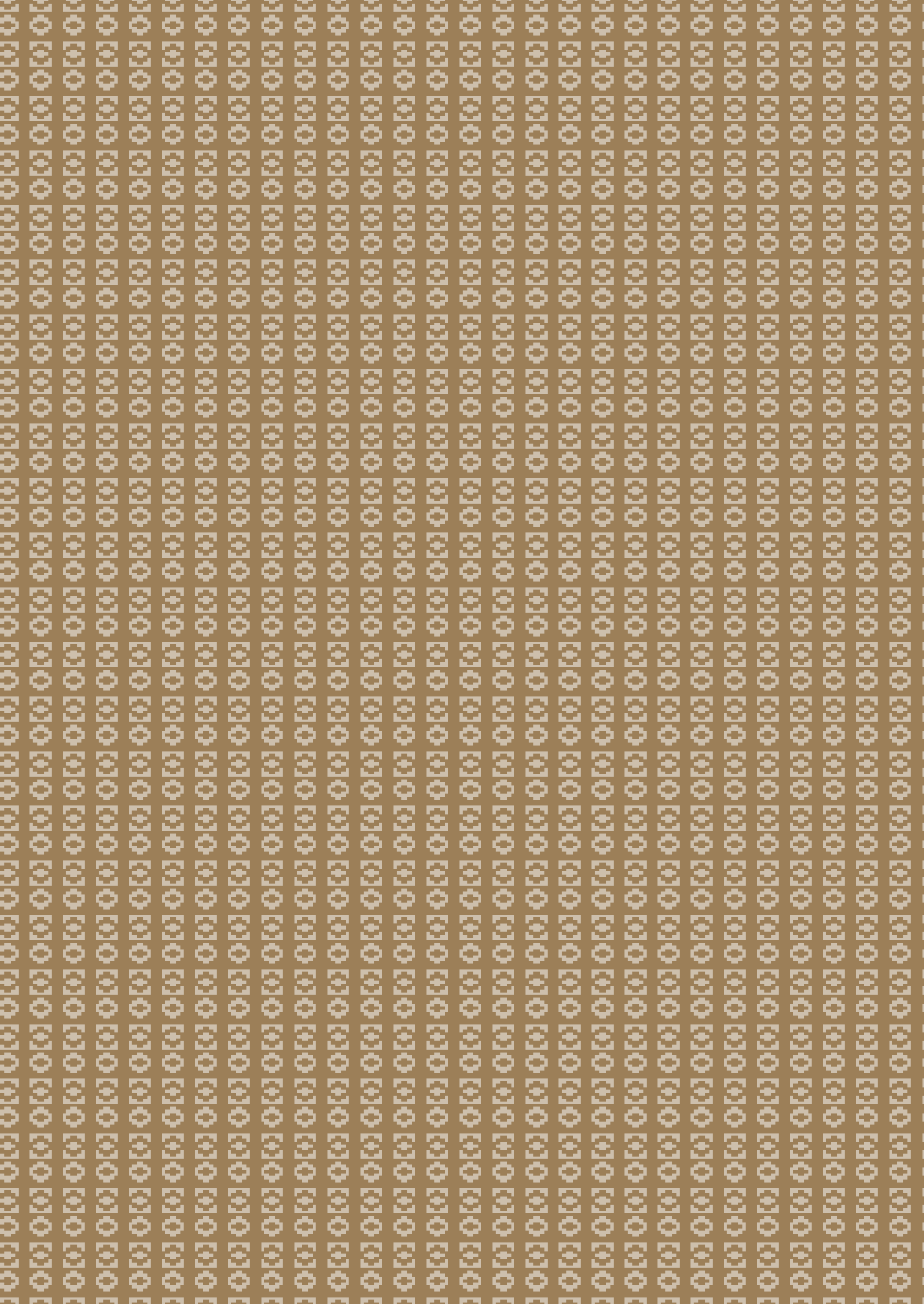


**“Dones, dádivas y reciprocidad: Los complejos
mecanismos de acceso a la Educación Superior
en comunidades indígenas”**

HELLEN CRISTINA DE SOUZA



“Dones, dádivas y reciprocidad: Los complejos mecanismos de acceso a la Educación Superior en comunidades indígenas”¹

HELLEN CRISTINA DE SOUZA*

Resumen

Este texto trata de enseñar cómo la noción de dar y retribuir presente en los rituales Paresí, un pueblo indígena de Brasil central, de alguna manera se actualiza en el contexto actual de las luchas y demandas por la Educación Superior. El objetivo es demostrar cómo la noción de reciprocidad y de parentesco se articulan en la construcción de vínculos y alianzas que se establecen entre el alumno indígena y el objeto del compromiso al cual él es étnicamente vinculado, al competir como alumno indígena a la Educación Superior, que puede ser su comunidad, su pueblo, el movimiento indígena o la compleja realidad indígena.

Palabras clave: Relaciones interculturales, diversidad, discriminación étnica.

Gifts and Reciprocity: The complex mechanisms of access to higher education in indigenous communities

Abstract

This text part of different movements attempting to show how the notion of giving and receiving in the Paresí parties, an indigenous people from Brazilian center region, somehow updates itself in the current context of the struggles and demands for formal education. The goal is to demonstrate how the reciprocity and kinship notions are articulated in the construction of linkages and alliances that are established between the Indian student and his access to the university, that can pass by his familiar group, the indigenous movement or the many complex facets of Indian reality as it is to set up in Brazilian or internationally context.

Key words: Intercultural relations, diversity, ethnic discrimination.

Dons, Dádivas e Reciprocidade: Os complexos mecanismos de acesso ao Ensino Superior em comunidades indígenas

Resumo

Este texto parte de movimentos distintos procurando demonstrar como a noção de dar receber e retribuir presente nas festas Paresí, um povo indígena da região central do Brasil, de algum modo se

*Posee licenciatura en Pedagogía por la Universidad Católica Don Bosco (1985), especialización en Currículo de enseñanza primaria por la Universidad de Cuiabá, Mato Grosso, Brasil (1994), y Magister en Educación en la Universidad Federal de Mato Grosso (1997). Es profesora de la Universidad del estado de Mato Grosso y profesor titular del Gobierno del estado de Mato Grosso, CEFAPRO/SEDUC-MT.

1 Traducido al español por Fabián Flores, editor asociado de la Revista ISSES.

atualiza no contexto atual das lutas e das demandas por educação escolar. O objetivo é demonstrar como a noção de reciprocidade e parentesco se articulam na construção dos vínculos e das alianças que se estabelecem entre o estudante indígena e o objeto de compromisso ao qual ele está etnicamente vinculado, ao disputar com indígena o acesso ao ensino superior, o que passando pelo seu núcleo familiar pode ser seu povo, o movimento indígena ou ainda as múltiplas e complexas faces da realidade indígena tal como a mesma se configura no Brasil ou internacionalmente.

Palavras-chave: *Paresí, povos indígenas, ensino superior, reciprocidade.*

Los procesos de acceso a la Educación Superior, resultantes de la demanda o de la lucha de los estudiantes indígenas por la garantía de ingreso a los niveles superiores de educación escolar en Brasil, pueden ser analizados a partir de la comprensión de los elementos que caracterizan a los diferentes pueblos y grupos indígenas y sus estrategias, en contextos distintos y con características regionales muy específicas. En Brasil viven 222 pueblos indígenas hablantes de cerca de 180 lenguas distintas. Este trabajo busca visibilizar los aspectos de la “lucha” por la Educación Superior que aparecen en los testimonios de estudiantes indígenas Paresí, pueblo indígena de la región central de Brasil, y el modo en cómo ellos actualizan el discurso de “devolver” a trabajar para la comunidad, un aspecto que al configurarse a partir del discurso de los intereses colectivos y de la comunidad, asume el riesgo de no considerar debidamente los intereses personales y las trayectorias individuales.

Los datos iniciales y las entrevistas muestran que se trata de una situación de acceso a la Educación Superior con elementos distintos a otras experiencias descritas en Brasil, como la de estudiantes provenientes de movimientos sociales rurales o de estudiantes afro-descendientes. Lo anterior puede revelar que los mecanismos y estrategias de acceso a la Educación Superior comprometen al alumno Paresí con su pueblo, su comunidad o al menos con un grupo o parte de ella. La obligación de retribuir se encuentra -y se desarrolló- entre los estudiantes indígenas Paresí tomando como base un dato cultural: la reciprocidad, y como tal, el acceso a la Educación Superior pasa a ser vista y significada como condición indispensable para su existencia y permanencia como un grupo étnicamente diferenciado.

La reciprocidad que se actualiza en las fiestas Paresí, que crea y afirma vínculos, ¿puede ser la misma que se materializa en los aspectos, a veces conflictivos, de la relación que se establece entre los jóvenes y las comunidades indígenas que demandan Educación Superior? Tal como en la percepción del kula como un “nuevo tipo de hecho etnológico”, dado que establece una “*amplia red de relaciones sociales*

e influencias culturales (...) y por su carácter de transacción, que es la esencia misma del kula" (Malinowski, 1976: 370), el acceso a la Educación Superior y la compleja e imbricada red de relaciones que a ella se vincula desde la salida del estudiante hasta su retorno en una sociedad indígena aldeada como la Paresí, ¿se constituye como un hecho etnológico? La obligación de dar y retribuir presente en las fiestas Paresí, así como la obligación de "regresar a la comunidad", como discurso recurrente en diferentes contextos brasileños, podría mostrar que en los pueblos indígenas la noción del don continua siendo utilizada para "producir y reproducir relaciones sociales fundamentales, comunes a todos los miembros de la sociedad" (Godelier, 2003: 314).

Los Paresí son un pueblo indígena hablante de una lengua del tronco Aruak y habitantes inmemoriales de la meseta divisora de aguas de las cuencas Amazónica y Platina, en la región central de Brasil. Viven en aproximadamente una centena de pequeñas aldeas distribuidas en un territorio superior al millón de hectáreas, que se extiende por seis municipios distintos, en la región oeste del estado de Mato Grosso. Han sido descritos en la literatura como un pueblo generoso y habilidoso, y esas marcas culturales son "(...) *percibidas y registradas en los escritos de los bandeirantes², de los religiosos, en los informes de los presidentes de provincias, de los investigadores y de forma especialmente rica, en los testimonios e historias de los propios Paresí*" (Souza, 1997: 52-53). La investigación de Romana M. Ramos Costa, quien trabajó con ellos durante los años 80, revela que la preocupación que los Paresí tienen por construir una imagen positiva sobre sí mismos es significativa. Más extensivamente, entre ellos priman las relaciones de generosidad y reciprocidad (Souza, 1997: 82). La concepción de liderazgo, los rituales de donación que marcan a las fiestas tradicionales, así como las actividades simples de la vida cotidiana dan cuenta de una fuerte noción de reciprocidad. Las fiestas Paresí son emblemáticas; son marcadamente fiestas de la dádiva y materializan un momento de aproximación entre "parientes próximos" y "parientes distantes". Entre estas categorías de parentesco reina un clima de animosidad y rivalidad que en la fiesta es resignificada, especialmente porque implica una serie de obligaciones de generosidad y reciprocidad. Los fragmentos de la descripción de una fiesta de bautizo en la aldea Seringal demuestran la centralidad del dar, y también cómo los atributos deseables por la comunidad encuentran espacio para su plena realización en los rituales:

El bautizo es un ritual obligatorio. En él los participantes se dividen en dos grupos: (1) los dueños de la fiesta - constituido por los jefes de los grupos domésticos de la aldea y sus familiares, quienes organizan e invitan

2 Nota del traductor. En Brasil se denomina *bandeirantes* a los hombres que a partir del siglo XVI penetraron en los territorios interiores de ese país.

a todos para el ritual. El “dueño” de la fiesta es quien tiene hijos para bautizar, o quien hizo algún tipo de promesa, o tiene hijas adolescentes que están terminando su período de reclusión. (2) **Los fiesteros** - son los invitados de otras aldeas, existiendo consenso de que quien manda en la fiesta son los fiesteros. Los dueños de la fiesta tienen que hacer todo lo que los fiesteros piden (...) Tal ritual comienza así: viene una persona para invitar a todo el mundo, (...) Alguien de la familia de los dueños de la fiesta va personalmente a realizar la invitación y también deberá esperar y acompañar a los fiesteros hasta que lleguen a la fiesta (...) los que fueron a invitar llegan a las casas de los dueños de la fiesta para decirles cuántos fiesteros han traído y lo que ellos desean comer, (...) Carne de ñandú y beiju son los alimentos más solicitados (...) Ellos tienen que traer todo lo que la gente pide. Por eso, es que cuando ellos van a cazar para la fiesta, traen todo lo que ellos ven (Nilce, 23 años, aldea de Río Verde). (...) Al final del día, cuando todos los invitados han llegado, grupos de mujeres se reúnen en las diferentes entradas de la aldea, es la hora de la llegada de las mujeres. (...) todas ellas se visten con sus mejores ropas y colocan adornos en sus cabellos, y entonces caminan hacia el patio de la aldea. Primero, toman chicha en el terreno, luego son conducidas adentro de la casa. Esto es porque va a comenzar el **Iurruru**, una danza masculina con flautas sagradas. Mientras los hombres estén bailando el **Iurruru** las mujeres no podrán salir al patio, pues no pueden ser vistas. Ellas están con mucho miedo mientras ellos golpean con las flautas alrededor de la casa y en la propia casa, para espantar a los malos espíritus. (...) Al final del **Iurruru**, los hombres recogerán las flautas en la **Yamacahana**, la “casa de las flautas”, una réplica en proporciones bien menores, de la casa Paresí. Siendo guardadas las flautas, hay un intervalo durante el cual algunos hombres van a tomar un baño. De algún modo todos se preparan para bailar el **Zolane** hasta el amanecer. **Zolane** es la única danza en la cual las mujeres participan bailando. Ellas no pueden cantar y no deben intercambiar sus parejas, razón por la cual, siempre después de los intervalos o en las paradas para descansar, regresan al lugar donde estaban. Las mujeres no intercambian sus parejas porque, al final, ellas les piden presentes a ellos. Normalmente, ellos llevan espejos, sandalias, vestidos, perfumes. Ellos se irritan cuando llevan esos regalos y ellas no los piden. En el caso de que ellos no lleven nada, ofrecen sus propias camisas o los peines que están en los bolsos, etc. (...) cuando acabe el **Zolane**, mañana bien temprano, el dueño de la fiesta entregará a los fiesteros el **Chirrali**. Entonces ellos salen, para después regresar al interior de la casa y cantar el **Chirrali**. Ellos obtienen de presente, después, carne y beiju, porque ya ha sido todo separado para cada cosa. Al mediodía es hora del **Waluco**, el baño en el río, que corresponde al “bautizo” propiamente dicho. (...) Cuando anochece, todos se preparan nuevamente para el **Zolane**, que en esta ocasión es lo primero que sucede. A diferencia de la primera noche, los hombres van a cantar, además de los cantos tradicionales, otros cantos, desafíos, provocaciones y especialmente “chismes” que hablan sobre los

últimos hechos, dando cuenta de los últimos acontecimientos sucedidos en las aldeas (...) Terminado el **Zolane**, las mujeres nuevamente permanecerán presas dentro de las casas, y los hombres saldrán para bailar la **Yamaca** hasta el amanecer. (...) Luego, temprano cuando amanece, comienza la ceremonia de bautismo. Los padres y parientes del niño, o del adulto que va a ser rebautizado, llevan mucha comida, pero mucha comida, al medio del patio de la aldea: hoy ellos llevan comida de **halíti** y de **imóti**. Los fiesteros permanecen alrededor de la comida y escogen los alimentos que van a tomar. El *pajé*³ dice el nombre anteriormente escogido, y ofrece a quien está siendo bautizado, después la chicha, la carne de ñandú y por último, el beiju. Si se trata de un bebé, entonces la madre va a comer en su lugar...En seguida los fiesteros se sirven todo lo que quieran, hasta acabar con todo, porque ya es el fin de la fiesta (Souza, 1997: 74-82).

La danza que termina la fiesta es significativa:

Acabada la fiesta, algunos hombres van a cantar y bailar en la puerta de los dueños de la fiesta, el **Zukuzuku**, la danza de las hormigas. Como las hormigas que se llevan todo, los bailarines pidientes van a 'limpiar' a los dueños de la fiesta. Los Paresí creen que no es bueno que sobre algo de lo que fue comprado o preparado para la fiesta. Desde esa perspectiva, de algún modo es un 'favor' pedirle a alguien que se lleve las cosas que sobran. En el **Zukuzuku** al que asistí, pidieron y obtuvieron un perro, un zapato usado de la esposa del dueño de casa, material de pesca y mucha comida, que después repartieron entre sí. Cuando pidieron un fusible (usado en escopetas), como el dueño de casa no tenía, para disculparse ofreció otras cosas en su lugar. Al final, bromeando para que todos se rieran, pidieron a la hija adolescente del dueño de casa. Durante todo el tiempo de la danza el dueño de la casa demostró placer en entregar todo lo que estaba siendo pedido (Souza, 1997: 84).

No tener para ofrecer lo que fue pedido es motivo de preocupación. Los fiesteros prueban la generosidad de quien los invitó y saben que van a tener que retribuirla cuando la fiesta sea en su aldea. Para un Paresí: *“Nosotros tenemos que dar todo lo que el fiestero pide. Se compra para eso, para agradecer al fiestero...tiene que pedir, porque si se compró para la fiesta tiene que acabarse todo”* (Souza, 1997: 82). A la obligación de pedir, sigue la obligación de dar, así como a la obligación de invitar sigue la obligación de aceptar la invitación y de retribuirla. La invitación aceptada será una invitación retribuida. Los Paresí desarrollan así un circuito de fiestas que puede ser pensada aproximándose a los principios desarrollados por Malinowski para explicar el *kula*, en Nueva Guinea: *“el kula consiste en la donación de un presente ceremonial en*

³ Nota del Traductor. El *pajé* es una figura social destacada dentro de las sociedades indígenas. Suelen ser identificados como personas portadoras de gran conocimiento, de poderes espirituales y/o curanderos.

cambio del cual, luego de cierto lapso de tiempo, debe ser recibido un presente equivalente” (Malinowski, 1976: 84). Por lo tanto, los dos principios más importantes en la organización del kula: “primero, que el kula es un presente retribuido después de cierto período de tiempo, por medio de un contrapresente, y no por un trueque; y, segundo, que le cabe al donante establecer la equivalencia del contrapresente, que no puede ser impuesta y no puede haber regateos o devoluciones en el intercambio” (Malinowski, 1976: 84).

En los rituales Paresí la obligación de “realizar la fiesta” y de ofrecer todo lo que los fiesteros quieren con generosidad, no se realiza solo por tener en cuenta las sanciones sociales; los Paresí temen las consecuencias sobrenaturales que pueden caer sobre quienes se muestren “mezquinos”⁴, avarientos, sobre los que no saben dar. *“Esta obligación se expresa de modo mítico, imaginario o si se prefiere, simbólico y colectivo: asume el aspecto de interés ligado a las cosas intercambiadas (...) la comunión y alianza que establecen son realmente indisolubles” (Mauss, 1989: 194). Cuando algunas personas se muestran incómodas con las donaciones, los otros miembros de la familia buscan compensar esa actitud creando un ambiente favorable: “Mamá era bien segura. Entonces ellos siempre cantaban con el nombre de ella. Una vez a ella no le gustó, porque pidieron el vestido que ella estaba usando por primera vez; entonces papá ya sabía, ya había dejado todo preparado antes...” (Angelina, 50 años, Tangará da Serra) (Souza, 1997: 82). Para Mauss: “(...) el intercambio, funciona en estas sociedades bajo una forma desinteresada y al mismo tiempo obligatoria” (Mauss, 1989: 194). En el caso de los Paresí, las alianzas no se realizan solamente entre el dueño de la fiesta y los fiesteros, sus invitados; todo el ritual está permeado por innumerables momentos de oferta que reflejan y repiten los mitos ancestrales y actualizan la pertenencia de cada uno y de todos al mismo grupo: “(...) la permanencia de la influencia de las cosas intercambiadas - no tiene sentido sino traduciendo bastante directamente la manera cómo los subgrupos de estas sociedades segmentadas, del tipo arcaico, están permanentemente imbricados unos a los otros y sienten todo el deber unos para con los otros” (Mauss, 1989: 194). El estudiante indígena Paresí revela y actualiza esa misma obligación con el grupo al afirmar que “nadie estudia para sí mismo, nosotros estudiamos para la comunidad”, como el dueño de la fiesta, que no hace la fiesta para sí, sino que hace la fiesta para los invitados, hace la fiesta para la comunidad. Esa misma lógica de reciprocidad puede ser encontrada en los modos y los procesos que muy recientemente los pueblos indígenas han desarrollado para entender y enfrentar los complejos mecanismos de las pruebas de acceso y del acceso a la Educación Superior, y del retorno a la comunidad.*

4 Malinowski registró una perspectiva semejante en Nueva Guinea: “En efecto, la avaricia es el vicio más despreciado, constituyendo entre los nativos la única cosa sobre la cual ellos hacen críticas morales realmente amargas” (Malinowski, 1976: 85).

De este modo, parece ser posible afirmar que los Paresí actualizan, desde un amplio y complejo repertorio cultural, elementos capaces de crear vínculos permanentes entre los jóvenes, que disputan las condiciones materiales de acceso a la universidad, y la comunidad o el pueblo, los “dueños” de los procedimientos de acceso, teniendo en cuenta criterios tradicionalmente establecidos y reconocidos como culturalmente legítimos por la comunidad. Los datos permiten observar un “modelo familiar” de construcción del acceso a la Educación Superior, el que puede indicar una selección de elementos relacionados al sistema de parentesco⁵ y a las divisiones internas, para asegurar las estructuras y patrones culturales de poder político al interior de la comunidad, desarrollando estrategias culturalmente legítimas de acceso a la Educación Superior que privilegian a los grupos establecidos, sin que eso necesariamente implique rivalidades y antagonismos que comprometan la solidaridad intra-grupal⁶; no obstante, los datos disponibles para este trabajo son aún insuficientes para comprender este aspecto.

El acceso a la Educación Superior se configura como una demanda muy distinta y culturalmente mediada que crea y controla un sistema en donde las vacantes y becas circulan en un sentido, y en donde los profesionales y el trabajo especializado retornan en otro. A semejanza del kula, o de la elaborada sucesión de invitaciones y regalos aceptados y retribuidos en las fiestas tradicionales Paresí, el acceso a la Educación Superior establece un circuito de intercambios y de alianzas de los jóvenes, no solo con los parientes próximos o con su comunidad de origen, sino también con su pueblo e inclusive con otros pueblos indígenas y con el movimiento indígena. La circulación de becas y de vacantes disponibles para la Educación Superior es lo que crea la deuda, de la misma manera que un brazaletes o un collar no están originalmente sometidos a ninguna deuda; es su puesta en circulación que la crea⁷.

5 Las observaciones y los datos disponibles para este trabajo no permiten aún relacionar las categorías de parentesco que estructuran la organización de la fiesta tradicional entre los Paresí con el acceso a la Educación Superior y principalmente, cómo los sistemas de parentesco locales influyen la distribución del acceso a la Educación Superior y la distribución de los puestos de trabajo en la comunidad. Entre los estudiantes están frecuentemente los hijos de familias que dominan el portugués -y claro, muchos hijos de caciques y de líderes tradicionales-, que en algún momento se vincularon a las misiones que accedieron al sistema de empleos y cargos dispuestos por el Estado a través de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio), y más recientemente del área de educación y salud. No obstante, es necesario reconocer que los datos no son conclusivos y no han tomado en cuenta el sistema de parientes próximos y distantes, categorías presentes en las fiestas y en la sociedad Paresí.

6 Godelier observó que hay grupos donde “el objetivo declarado es permitir a solamente algunos individuos y a algunos grupos el acceso a las posiciones, títulos y categorías puestas en competición” (Godelier, 2003: 224). Recordando a Paul Bohannan, Godelier además informa que “cada categoría de bienes constituye, (...) una ‘esfera de intercambio’ distinta de otras, no ocupando el mismo lugar en la reproducción de la sociedad. Una esfera, por ejemplo, se refiere al parentesco, otra a las relaciones políticas. Además, es preciso recordar que la lógica de los dones permite valorizar las categorías en la sociedad” (Godelier, 2003: 245).

7 Malinowski, Mauss, Godelier.

En este contexto, ¿qué es el don? ¿Cuál es el sentido de reciprocidad que establece? Siendo ‘lo compartido’ por lo cual la comunidad dio sentido de creación de obligación, deuda y en fin, de una alianza: “La ‘cosa’ puede ser muy bien una danza, una magia, un nombre, un ser humano, un apoyo en un conflicto, o una guerra (...) es constituido por todo aquello que sea posible de compartir, tiene sentido y puede crear, en otro, obligaciones, deudas” (Godelier, 2003: 156). El estudiante, al salir, lleva una carta de recomendación de la comunidad, un pueblo, un nombre, cuya existencia es legalmente reconocida -una categoría jurídica-, lleva un documento de la Fundación Nacional del Indio -FUNAI⁸- que indica el nacimiento, el parentesco y la dirección en una Tierra Indígena, otra categoría que carece de reconocimiento y registro estatal. El dominio de la comunidad sobre el apoyo financiero que el joven recibe de las asociaciones, o sobre “la beca de estudio”, o sobre la “vacante”, se establece construyendo un sistema en donde las generaciones más jóvenes se suman estableciendo una deuda o una alianza, que, en el caso de las vacantes y de las becas, son mediadas en un lenguaje y según los estándares que el Estado reconoce, independiente de si las iniciativas son públicas o privadas⁹. Una amplia y significativa selección de documentos y actitudes reconocidos y autorizados por el Estado caracteriza la lucha por las vacantes y becas “*que no se desplazan por sí mismas. Lo que las pone en movimiento y las hace circular en un sentido, después en otro y en otro, etc. es siempre la voluntad de los individuos y de los grupos de establecer lazos personales de solidaridad y/o de dependencia entre ellos*” (Godelier, 2003: 157).

Esta es una situación compleja. Al crearse, en conjunto con las universidades o con los gobiernos, los criterios de selección y de distribución de los dones/becas/apoyo financiero, o al adoptarse los criterios de las universidades que ofrecen vacantes, los pueblos indígenas y sus líderes tradicionales ¿buscan fortalecer de algún modo el carácter obligatorio de la reciprocidad? Los estudiantes asumen un compromiso público y escrito de retribución, mediado por las instituciones formadoras y así, un nuevo actor aparece en el circuito de los intercambios: El Estado, una fundación, una ONG. Paradojalmente, esto ocurre en el mismo momento en que se amplía la participación de las asociaciones indígenas, incluso financiera, en los mecanismos y estrategias de acceso y permanencia en la Educación Superior.

8 La FUNAI, vinculada al Ministerio de Justicia, en Brasil, a pesar de los cambios recientes, se caracteriza por mantener las características de órgano tutor.

9 Las experiencias más significativas de programas que priorizan la realización de trabajo comunitario como una contrapartida del estudiante parecen ser en este momento el programa VIGISUS, que a través de FUNASA (Fundación Nacional de Salud) garantizó el acceso a becas para estudiantes indígenas en distintas instituciones de Educación Superior en el área de salud, y los estudiantes que están en Cuba -también en el área de salud-, beneficio que fue conseguido a través de la mediación de la COIAB (Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileña).

Los testimonios de los primeros estudiantes indígenas, durante el período del gobierno militar en los años 80, comparados con el modelo que hoy se configura, parecen revelar esta creciente burocratización y ampliación del monitoreamiento del Estado sobre los modos y procesos de selección de la comunidad, lo que puede indicar una manifiesta tendencia de las comunidades a fortalecer sus lazos entre sí, fortaleciendo los lazos con el Estado¹⁰.

En el recuadro:

Década de los 80	Actualmente
Movimiento migratorio en dirección a Brasilia, politizado y autónomo.	Fortalecimiento de la presencia de estudiantes en Brasilia, principalmente de los pueblos nor-amazónicos y nordestinos, y movimiento migratorio en dirección a diferentes ciudades brasileñas, incluso a las de pequeño tamaño. Esto se relaciona además con la expansión de la Educación Superior en las pequeñas ciudades del interior del país.
Fuerte intervención de la FUNAI en las aldeas, fortaleciendo un conflicto generacional y afirmando el carácter arbitrario e individualista del joven que 'abandona' la aldea para estudiar.	Centralización de la FUNAI, del gerenciamiento de los recursos y en la creación de criterios que puedan fortalecer el 'dominio' de la comunidad sobre la oferta de becas y vacantes.
La reglamentación sobre el acceso a becas y ayuda financiera de la FUNAI priorizaba criterios de postulación basados en el dominio de una lengua indígena y de poca 'aculturación', conforme establecía la Portaria 887, editada por la FUNAI en 1986.	Segmentos de estudiantes beneficiados por las becas que la FUNAI dispone, no dominan una lengua indígena y/o son descendientes de casamientos intergrupales o interétnicos, basándose en los criterios de autoreconocimiento indicados por la Convención 169 de la OIT, de la cual Brasil es signatario desde el año 2003.


¹⁰ “La voluntad de establecer tales lazos personales expresa más que la voluntad personal de los individuos y de los grupos, e incluso más que el dominio de la voluntad, de la libertad de las personas (individuales o colectivas). Pues aquello que se produce o se reproduce a través del establecimiento de esos lazos personales es el conjunto o una parte esencial de las relaciones que constituyen la base de su sociedad, y que le imprime una cierta lógica global que es, al mismo tiempo, fuente de la identidad social de los individuos y grupos miembros. En suma, lo que se manifiesta a través de los objetivos que persiguen, de las decisiones que toman, de las acciones que realizan voluntariamente los individuos y los grupos que componen una sociedad dada, no son solamente sus voluntades personales, sino necesidades a-personales o impersonales vinculadas a la naturaleza de sus relaciones sociales, y que resurgen sin cesar de la producción-reproducción de esas relaciones (sean relaciones de parentesco, de poder o de relaciones con los dioses y los espíritus de los muertos)” (Godelier, 2003: 157).

Actualmente hay jóvenes Paresí estudiando en instituciones de enseñanza superior públicas o privadas en diferentes municipios del estado de Mato Grosso, la mayoría de ellos en programas o proyectos específicos para indígenas. Las asociaciones indígenas Paresí han desarrollado estrategias de apoyo a los estudiantes. Al accionar estos mecanismos el estudiante Paresí sale de su comunidad identificado con el nombre de su pueblo, como una especie de embajador de su comunidad. Sin embargo, aún existe cierta animadversión entre los que salen y los que se quedan. En algunos casos se fortalece una situación de rivalidad interna, que también puede estar asociada a las características tradicionales de la organización política de los Paresí, a la organización espacial y numérica de las aldeas y al sistema de parentesco del grupo. Este contexto, en que se establece cierto tipo de conflicto entre los más nuevos que salen para estudiar y los que permanecen, ¿podría estar relacionado con la noción de que es imposible retribuir el don? ¿La obligación de retornar y de trabajar para la comunidad nunca cesa? La discusión en torno a los criterios, modos y formas de control social/cultural se confunde con una inevitable inquietud respecto al futuro y a los desafíos de mantenerse como un grupo étnicamente diferenciado; la preocupación por los jóvenes -y por lo que ellos van a hacer- se expresa en diferentes discursos, repetidos y reiterados por los líderes y por los estudiantes.

En el contexto de este trabajo, los datos no son suficientes para que puedan inicialmente dar cuenta de alguna contribución consistente sobre el modo en que los Paresí distribuyen los puestos de trabajo entre los estudiantes y profesionales que ya iniciaron el circuito del retorno. No obstante, es posible afirmar que los Paresí están desarrollando modelos para organizar un circuito de acceso a la Educación Superior y de regreso a la comunidad, creando y administrando frentes de trabajo variados y extremadamente lucrativos. Al aceptar la vacante, al aceptar la beca y el apoyo financiero, el estudiante indígena está obligado a retribuir en trabajo para su pueblo¹¹. Económicamente, los Paresí viven del usufructo del cobro de peajes de la carretera MT 158 que atraviesa parte de sus tierras, de la labor mecanizada y de la monocultura de la soya. Desarrollan pequeños proyectos de desarrollo comunitario y sustentable, relacionados a los aspectos de su cultura tradicional; asumieron la coordinación de los programas de salud para los pueblos indígenas del Distrito de Salud Indígena -administrando uno de los más significativos presupuestos para salud en la región- y actualmente, discuten internacionalmente la venta de bonos de carbono. Este conjunto de actividades económicas abre una ventana importante

¹¹ La perspectiva de ayudar al estudiante y de comprometerlo con las necesidades del pueblo indígena es una marca que pude constatar desde el egreso de los primeros estudiantes Paresí. A inicios de los años 90 escuché el relato emocionado de alguien que estudiaba "afuera". Me dijo que cierta vez, cuando él estaba pensando en abandonar sus estudios, desanimado con las dificultades, un cacique de otra aldea bien distante de la de él, lo llamó y le dijo que iba a darle un presente en dinero, y que él no debería dejar de estudiar porque "nuestro pueblo" necesitaba de él.

de posibilidades de trabajo y de buena remuneración para los jóvenes; una experiencia que podrá contribuir a la discusión sobre la relación que se establece entre el retorno de los estudiantes indígenas y las posibilidades económicas de las tierras indígenas y de su entorno.

Finalmente, el acceso a la Educación Superior se da en un momento histórico de emergencia indígena, del fortalecimiento de los movimientos indígenas, y se configura como una demanda asociada a autonomía y al reconocimiento étnico. Existe una fuerte mediación del Estado en la circulación de las vacantes y becas que se ofrecen y disponibilizan en las instituciones de enseñanza superior, en el contexto de políticas reparadoras o compensatorias que han ganado fuerza en Brasil durante los últimos años. No obstante, las políticas públicas de inclusión a la Educación Superior, en el contexto interno de los pueblos y de las comunidades indígenas, tienden a transformarse en estrategias de pertenencia y regulación de la identidad étnica, un medio de afirmar y fortalecer el compromiso de los jóvenes con su pueblo, su aldea o con el movimiento indígena. Al interior de las comunidades, ellas se establecen como un 'objeto' que crea vínculos y alianzas, y pasan a actualizar un complejo sistema de relaciones de intercambio y reciprocidad. 

Fecha de recepción del artículo:

13 de enero de 2010

Fecha de aceptación del artículo:

13 de febrero de 2010

Correo electrónico:

hellendesouza@gmail.com

Dirección postal del autor:

Rua 13, 662-S Centro. Tangará da Serra, Mato Grosso, Brasil. 78.300-000.

Bibliografia

GODELIER, Maurice. 2001. *O Enigma do Dom*. Civilização Brasileira.

MALINOWSKI, B. 1976. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo. Abril Cultural.

MAUSS, M. 1989. *Ensaio sobre a Dádiva*. Lisboa. Edições 70.

OSTA, Romana, RAMOS, Maria. 1985. *Cultura e Contato: Um estudo da Sociedade Paresi no contexto das relações ineréticas*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro. UFRJ.

SOUZA, Hellen Cristina. 1997. *Entre a aldeia e a cidade: Educação Escolar Paresi*. Dissertação de Mestrado. Cuiabá. UFMT.