

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA



TESIS DOCTORAL

**La transhumanidad Tekoaxy y las dádivas en movimiento:
reflexiones sobre la filosofía Guaraní-Mbya**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ana María Ramo y Affonso

Director

Pedro Pitarch Ramón

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

**Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias
Historiográficas**



TESIS DOCTORAL

**LA *TRANSHUMANIDAD TEKOAXY* Y LAS DÁDIVAS EN
MOVIMIENTO: REFLEXIONES SOBRE LA *FILOSOFÍA*
GUARANÍ-MBYA.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ana Maria Ramo y Affonso

Director

Dr. Pedro Pitarch Ramón

Madrid, 2019



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE AMÉRICA Y MEDIEVAL Y CIENCIAS
HISTORIOGRÁFICAS**

**LA *TRANSHUMANIDAD TEKOAXY* Y LAS DÁDIVAS EN
MOVIMIENTO: REFLEXIONES SOBRE LA *FILOSOFÍA*
GUARANÍ-MBYA.**

**Memoria para optar al grado de doctor presentada por
Ana María Ramo y Affonso**

**Bajo la dirección del
Dr. Pedro Pitarch Ramón**

Madrid, 2019

AGRADECIMIENTOS

Esta es una tesis resultado de muchos encuentros por los caminos que me llevaron a conocer las aldeas Guaraní de Brasil. Quiero celebrar aquí, a modo de agradecimiento, algunos de ellos. En primer lugar, agradezco a Karai Tataendy Oka y a Para Mirim por haberme permitido entrar en la *opy* de su aldea y, así, en ese plano infinito al que sus palabras y cantos conducen. Agradezco a sus hijos, hijas, nietos y nietas por la paciencia y cariño con que me enseñaron a aprender ese poquito de la *filosofía* guaraní que he logrado alcanzar. Les agradezco, ante todo, por haberme permitido cantar junto a ellos y por haberme dejado hacer parte de su familia.

Agradezco también a los ancianos y ancianas de las diversas aldeas guaraní del estado de Santa Catarina, cuyas palabras me han permitido no sólo escribir una tesis, sino caminar con mayor coraje y sensibilidad sobre esta *yvy vai* que tantos desafíos nos coloca. En especial quiero dejar aquí registrados algunos nombres: Timoteo Oliveira, Mario Benites, Ana da Silva, Maria Guimarães, Artur Benites, Alcindo Moreira y Marta Benites, así como al ya fallecido *tamoi* Augusto da Silva.

Agradezco mucho a algunos amigos guaraní con los que tengo el placer de convivir y trabajar: Ronaldo da Silva, Adriana Moreira, Eunice Antunes, Adriano Morinico, Augustinho Moreira, Cecília Brizola, Davi Timóteo Martins, José Benites, Joana Vangelista Mongelo, Marco Antonio Oliveira da Silva, Celita Antunes, Hiral Moreira, Marcos Morreira, Darci da Silva, Leonardo da Silva, Elizete Antunes, Marinês da Silva, Nico de Oliveira, Ricardo Benite, entre otros. Espero que nuestros encuentros sigan dando buenos frutos, para el fortalecimiento de todos y de las comunidades guaraní.

Agradezco a la comunidad de M'biguaçu por compartir conmigo sus noches de ceremonia, sus cantos, su fuerza y, principalmente, su propósito. A todos los amigos no indígenas que he plantado en esa comunidad, con cariño especial a nuestro padrino, amigo y guía Marcelo.

Agradezco al Centro de Trabajo Indigenista, en las figuras de Maria Inés Ladeira y Daniel Pierri por haberme confiado la coordinación del Proyecto “Programa Guaraní en el Proceso de

Transmisión de Saberes y Preservación del Patrimonio Cultural Guaraní”, trabajo de fundamental importancia para el desarrollo de esta tesis. Durante la realización de este proyecto tuve la gran oportunidad de acompañar a un grupo de jóvenes guaraní por diversas aldeas, en busca del despertar de la memoria; a cada uno de ellos quiero decirles que no tengo palabras para expresar la gratitud por haberme dejado hacer parte de ese movimiento.

Así mismo, agradezco a todo el equipo del programa “Acción Saberes Indígenas en la Escuela/ Núcleo Santa Catarina”, en especial a Maria Dorothea Pos Darella, que es la mayor y más bella inspiración que he podido encontrar en el trabajo junto a los Guaraní.

Agradezco también a la Agencia Española de Cooperación Internacional por haberme concedido una beca de investigación fundamental para la realización de esta pesquisa. De igual manera, a Eduardo Viveiros de Castro por haberme abierto las puertas del Museo Nacional/UFRJ (Brasil), institución de acogida en los dos primeros años de esta investigación.

A mi orientador Pedro Pitarch le agradezco toda la paciencia y confianza. Sin ambas este trabajo no se habría realizado.

A mis amigas y amigos antropólogos les agradezco el haberme servido de compañía, inspiración y ánimo.

A mis padres, cuyo apoyo incondicional ha sido imprescindible, he de agradecerles toda una vida. A mis hermanos, la compañía y el sustento.

A mi compañero, Daniel, por haber mantenido el rumbo a pesar de las interperies que escribir una tesis provoca.

*A mis hijos Rafael y Eva, que son mi alegría
y mi ánimo, les dedico estas palabras.*

Mainoi mirim

Yvategui oquejy

Ojegui Nhanderu apy

Omombeu Mainoi

Nhanderu ombou Mainoi

Yvypy opyta

Yvypy opyta

RESUMEN

Este trabajo versa sobre algunos aspectos de la *filosofía* Guaraní que guardan relación con dos conceptos que designan la condición humana: *tekoaxy* y *mbya*. A partir de una reflexión sobre las relaciones entre las plataformas celestes, en las que habitan los seres divinos imperecederos – *Nhanderu* y *Nhandexy kuery* y la plataforma terrestre, *Yvy Rupa*, percibimos la importancia del movimiento de *dádivas* para la existencia de los Guaraní, a empezar por los *nhe'ẽ* y sus *mba'e porã*, que son enviadas por los dioses a la Tierra (*Yvy Rupa*) para que pueda nacer un niño o niña en el seno de una familia. A su vez, la vida en *Yvy Rupa* depende de relaciones de intercambio con una serie de 'dueños' (*-ja*), algunos de los cuales son responsables por diversas dolencias y enfermedades. La posición de *usuario* que caracteriza a la condición humana requiere ciertos formalismos para evitar el deterioro de las relaciones con los 'dueños', lo que supone modos singulares de aparecer entre sí y ante otros que guardan una dependencia mutua. Podremos vislumbrar, por fin, la existencia de una estrategia para la duración, el *Mbyareko*, cuya invención y/o descubrimiento es remitido a *Nhanderu Tenonde*, principal divinidad del cosmos guaraní y que será aquí comprendida como una suerte de 'moral estética'. El punto nodal de tal estrategia es la alternancia entre tiempos (día/noche y tiempo viejo/ tiempo nuevo – o *ara yma/ara pyau*) y espacios (*opy/oka* – casa de rezas/patio), así como géneros y edades, operada por los movimientos de las cosas, palabras y personas – el intercambio – que siguen algunos patrones estéticos (formalismos) – la línea y el círculo – y que replican posiciones relacionales específicas – “en frente de” (*-ovai*) y “por delante de” (*tenonde*); lo que muestra la relación entre dos procesos de transformación mutuamente implicados: *mbo-jera* (el florecimiento) y *aguyje* (la renovación).

ABSTRACT

This work deals with some aspects of Guaraní philosophy that relate to two concepts that designate the human condition: *tekoaxy* and *mbya*. From a reflection on the relationships between the heavenly platforms, in which the divine everlasting beings inhabit – *Nhanderu* and *Nhandexy kuery* and the terrestrial platform, *Yvy Rupa*, we perceive the importance of the movement of gifts for the existence of the Guaraní, to start with the *nhe'ẽ* and their *mba'e porã*, who are sent by the gods to Earth (*Yvy Rupa*) so that a boy or girl can be born into a family. In turn, life in *Yvy Rupa* depends on exchange relationships with a number of 'owners' (-ja), some of whom are responsible for various ailments and diseases. The *user* position that characterizes the human condition requires certain formalisms to avoid the deterioration of relations with the 'owners', which implies unique ways of appearing with each other and before others who have a mutual dependence. We can finally glimpse the existence of a strategy for duration, the *Mbyareko*, whose invention and/or discovery is sent to *Nhanderu Tenonde*, the main divinity of the Guaraní cosmos and which will be understood here as a kind of 'aesthetic morality'. The nodal point of such a strategy is the alternation between times (day/night and old time/new time – or *ara yma/ara pyau*) and spaces (*opy/oka* – house of prayers/patio), as well as genders and ages, operated by the movements of things, words and people – the exchange – that follow some aesthetic patterns (formalisms) – line and circle – and that replicate specific relational positions – "in front of" and "ahead of"; which shows the relationship between two mutually involved transformation processes: *mbo-jera* (the flowering) and *aguyje* (renewal).

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	P.15
1. CAPÍTULO 1: EL COSMOS Y SUS DESPLIEGUES.	P. 38
1.1. DESPLIEGUES DIVINOS	
1.2. LAS DÁDIVAS SUPREMAS	
1.3. <i>YVY MBOJERA</i> : EL SURGIMIENTO DE LA TIERRA	
1.4. ENTRE DOS TIERRAS: SERES EN TRÁNSITO	
1.5. <i>IJAGUYJE VA'E</i> : LA TRANSFORMACIÓN EN SERES DIVINOS	
1.6. LOS TIEMPOS Y SUS ESPACIOS	
1.7. OMBO-JERA: LA AGENCIA TRANSFORMACIONAL DE NHANDERU	
1.8. ALTERNANCIA OPY/OKA	
2. CAPÍTULO 2: LAS CONDICIONES <i>TRANSHUMANAS</i> DE LA VIDA EN LA TIERRA, LA <i>YVY RUPA</i>.	P.78
2.1. TEKÓ: SISTEMA DE VIDA	
2.2. <i>TEKOAXY</i> - LAS VICISITUDES DE LA VIDA	
2.3. LOS CUERPOS Y SUS COMPOSICIONES	
2.4. LA PERSONA: SOCIALIDADES EN LAS ADYACENCIAS	
2.5. 'CUIDA DE TU CUERPO'	
2.6. SUSTRATOS PARA LAS COSAS BELLAS	
2.7. LAS FLORES HERMOSAS	
2.8. "ESTAMOS DEJANDO QUE TODAS LAS COSAS NOS MIREN"	
2.9. BAJO LA MIRADA DE LOS DIOSES	
2.10. APARECER ENTRE SÍ	

2.11. CONCLUSIONES: MIRADAS AL ACECHO

3. CAPÍTULO 3: LAS COSAS DE LOS DUEÑOS **P.127**

3.1. ATRAVESANDO MUNDOS

3.2. TERRITORIOS Y SUS DUEÑOS

3.3. INTERPELAR

3.4. INTERCALAR

3.5. LOS TERCEROS INCLUIDOS

3.6. LA EXTRACCIÓN DE LAS DÁDIVAS

3.7. DERIVAS ANTROPOLÓGICAS

4. CAPÍTULO 4: *MBYAREKO* LA MORAL ESTÉTICA **P.172**

4.1. LAS DÁDIVAS EN MOVIMIENTO

4.2. HILERAS DE PALABRAS

4.3. RECIBIENDO LOS NOMBRES: NHEMONGARAI

4.4. LA CULINARIA RITUAL Y SUS BORDES

4.5. DE ENCAJES Y SUS GÉNEROS

4.6. OVAIGUA (EN FRENTE DE) Y TENONDE (AL FRENTE DE)

4.7. LA LINEA Y EL CÍRCULO

4.8. MBORAYU ROPYTA RÃ

5. CONCLUSIÓN **P. 206**

5.1. JURUAREKO: EL SISTEMA DE LOS BLANCOS

5.2. LOS 'BLANCOS' Y SUS IGNORANCIAS

5.3. EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGIA

6. BIBLIOGRAFIA **P.236**

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Ruinas de las Misiones Jesuíticas (Misiones/Argentina). Foto de Vinicius Toro....	P. 18
Figura 2. Karai y Kunha Karai de la aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).....	P. 22
Figura 3. Palmera. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro)	P. 50
Figura 4. Jóvenes <i>Xondaro</i> danzando en la <i>Oka</i> . Aldea Araponga (Parati/ Rio de Janeiro)....	P. 77
Figura 5. Interior de la Opy. Fileras. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).....	P. 78
Figura 6. Crianças nadando no río. Aldea Marangatu (Imarui/Santa Catarina).....	P. 85
Figura 7. Espigas de maíz (<i>avaxi etei</i>). Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).....	P. 97
Figura 8. Ronaldo Costa. Aldea Araçai (Piracuara/Paraná).....	P.144
Figura 9. <i>Petyngua</i> (pipa). Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).....	P.157
Figura 10. Niños, maíz y miel en la Opy. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).....	P. 174
Figura 11. Mujeres jóvenes moliendo el maíz. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).....	P. 187
Figura 12. Kunha Karai asando los <i>mbojape</i> (panes de maíz). Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).....	P. 189
Figura 13. Hombres extrayendo la miel. Aldea Araponga (Parati/Rio de janeiro).....	P. 191
Figura 14. Jóvenes investigadores guaraní. Aldea Araçai (Piraquara/Paraná).....	P. 235

GLOSARIO:

Ãgüe: Ex sombra; espectro de los muertos que quedan vagando por la Tierra tras la muerte; son responsables por diversos malestares y conflictos entre las personas, aunque pueden, en ocasiones puntuales, proteger a sus ex parientes avisándoles de algún mal que les va a ocurrir y cosas por el estilo.

Aguyje: Modelo de transformación que puede entenderse como una renovación; expresa la transformación de seres humanos en dioses.

Amba: Término que se refiere a las moradas de los Nhanderu. Existen cuatro, distribuidas de acuerdo con los puntos cardinales. Es el local de origen de los *nhe'ẽ*.

Ara Pyau: Tiempo-espacio nuevo, cuando todo se renueva; primavera (de septiembre a marzo, aproximadamente); tiempo de plantar

Ara Yma: Tiempo-espacio antiguo, viejo, primordial; invierno (de marzo a septiembre en el hemisferio sur).

Ara: Tiempo-Espacio; día; nube.

Ayvu: Palabra; lenguaje

Heta va'e kuery: Literalmente, 'los que son muchos'. Se denomina así a los blancos y a los no indígenas de modo general.

Ja: 'dueño'; ser responsable por el cuidado de alguna especie animal, vegetal o de algún lugar específico.

Jaexa e'y va'e kuery: Literalmente, 'aquellos a quien no vemos'; hace referencia a una variedad de seres 'invisibles' para las personas comunes. Algunos de ellos son causadores de innumerables enfermedades.

Jaryi (xejaryi): Abuela; forma respetuosa de llamar a una mujer anciana. También se llama así a las *kunha karai*, que son las mujeres que orientan en términos espirituales a la comunidad.

Jepota: Transformación en animal como efecto de un "enamorar-se", "encandilar-se", "encantarse" y "dejarse seducir".

Jurua: Otro de los nombres (el más común) con el que se denomina a los no indígenas.

Karai: Líder espiritual; cuando necesario, él orienta a la comunidad por medio de sus consejos; es capaz de comunicarse con los *nhe'ẽ* y con *Nhanderu*, de forma que puede ayudar a las personas enfermas, así como evitar muchos males.

Kuery: Pluralizador.

Kunha karai: Mujer *karai*

Mba'e porã: Cosas bellas; dádivas de *Nhanderu* que acompañan a los *nhe'e* cuando vienen a la Tierra; juguetes y/o flores

hermosas; aspecto imperecedero (*marã e'y*) de los cuerpos de los *mbya*

Mbo-jera (el florecimiento): Modelo de transformación que se alude al despliegue de un capullo en flor; modo de engendramiento de los dioses/

Mborayu: Ética guaraní de la reciprocidad; afecto colectivo.

Mbya etei: Persona; ser humano verdadero; parcialidad guaraní.

Mbyareko: Sistema de vida guaraní; ‘cultura’ guaraní; moral estética de los Guaraní. Conjunto de reglas y/o normas que modulan las relaciones.

Nhanderu retã: La ciudad de Nhanderu

Nhanderu: Literalmente significa “nuestro padre” y es el modo correcto de interpelar a los dioses. *Nhanderu Tenonde* es “nuestro padre primero”, aquel que se engendró sólo y después creó a sus cuatro hijos, los llamados *Nhe'ẽ Ru Ete* (padres verdaderos de los *nhe'ẽ*): *Nhamandu*, responsable por que el sol venga a cada día; *Karai*, dueño del chisporrotear de las llamas; *Jakaira*, el dueño de la neblina y del humo de las pipas y *Tupã*, responsable por el agua, por la lluvia y por el mar. Cada uno de ellos habita en una determinada región celeste, junto a sus esposas, las llamadas *Nhe'ẽ Xy Ete*, madres verdaderas de los *nhe'ẽ*. También se utiliza la

expresión *Nhanderu Tenonde* para referirse a quienes se sitúan al frente de una comunidad.

Nhandexy kuery: Divinidades femeninas.

Nhe'ẽ: Principio anímico de origen celeste, responsable por erguir el cuerpo y ponerlo en movimiento, así como por el lenguaje y el sonido de forma general. Bajan a la Tierra (*Yvy Rupa*) provenientes de las plataformas celestes donde habitan las divinidades guaraní, los *Nhanderu kuery*.

Nhemongarai: Principal ritual de los Guaraní. Es un ritual agrícola y también de nominación, que tiene lugar dos veces al año, al final de enero y en julio. Los elementos fundamentales del *Nhemongarai* son el maíz, la hierva-mate y la miel. Estos alimentos son bendecidos durante el ritual y, al mismo tiempo, son necesarios para que el *nhe'ẽ* revele su nombre (y, con esto, su región de origen) al *karai* (chamán). En este caso, el *karai* sabe determinar cuál es la región de procedencia de cada *nhe'ẽ*.

Opuã: Levantar, erguir; puede tener el sentido de traer algo a la existencia.

Opy: Traducido como “casa de oraciones” es, al mismo tiempo, la casa donde viven el *karai* y la *kunha karai*, ambos líderes espirituales, y el espacio en cuyo interior tienen lugar las prácticas de cura ‘chamánica’, con la utilización de la pipa y del tabaco; local donde los Guaraní se reúnen para cantar y

bailar como forma de solicitar a *Nhanderu* fuerza (*mbaraete*) y coraje (*py'a guaxu*)

Oka: Patio que se extiende frente a la entrada de la *Opy*; espacio para la danza de los *xondaro*

Pindo marã e'y: Palmera primegenia; sostiene la Tierra con sus raíces.

Tamoi (xeramoi): Abuelo (mi abuelo). Se llama así a los hombres ancianos, como una manifestación de respeto. También se llama así a los *Karai*, que son los líderes espirituales.

Teko: Vida, costumbre, sistema, norma.

Tekoa: Aldea, comunidad.

Tekoaxy: 'Ser humano'; vida imperfecta, difícil.

Tenonde: "Por delante de"; se refiere a la posición de los líderes que están al frente de una comunidad

Tovai: "En frente de"

Xondaro/xondaria: Protectores de la aldea, guerreros y danzarines; también cuidan de la parte externa de la *opy*. Existen diversos tipos de *xondaro* (masculino) y *xondaria* (femenino), cada uno con funciones específicas, diferenciándose principalmente caso trabajen con los 'jefes' o 'caciques' o con los *karai* en el interior de la *opy*.

Yvy Rupa: Plataforma terrestre; incluye a todos aquellos que habitan en la Tierra

Yvy Vai: Tierra mala, difícil; forma alternativa de referirse a la Yvy Rupa.

INTRODUCCIÓN

Los Guaraní pueblan nuestros textos desde los primeros momentos del arribo de los españoles y portugueses a las costas del Atlántico, de modo que esta tesis es una suerte de continuación de caminos antaño dibujados, a pesar de iniciar la jornada a partir de una etnografía realizada en la actualidad. Dada la gran profundidad histórica de su contacto con, según su propia definición, los *hetava'e kuery*, ‘aquellos que son muchos’, los ‘blancos’, existe una amplia literatura a su respecto. Cuando algún autor se refiere a los pueblos Guaraní es común que empiece situándolos geográficamente y que prosiga refiriéndose a la lengua como amalgama de diversos grupos vinculados por diversas relaciones. Así, un vasto territorio y una palabra persistente actúan como coordenadas que nos permiten utilizar el término Guaraní para referirnos a más de 280.000 personas viviendo en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay¹. Según Meliá, “la ocupación de determinadas tierras” es un “elemento constitutivo del modo de ser guaraní” (1990: 34, *traducción mía*).

En los siglos XVI y XVII, los españoles, a medida que avanzaban en sus viajes de exploración y en sus expediciones de conquista – y los misioneros en su ‘conquista espiritual’ – encontraron a los Guaraní formando conjuntos territoriales más o menos extensos, que llamaron ‘provincias’, reconocidas por sus nombres propios: Cario, Tobatin, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, gente del Guairá, del Paraná, del Uruguay, los del Tape... Estas provincias abarcaban un vasto territorio que iba de la costa atlántica al sur de São Vicente, en el Brasil, hasta la margen derecha del río

¹ Estos datos proceden del Mapa Guaraní Continental 2016, que es el resultado de un trabajo con más de 200 colaboradores, entre comunidades guaraní, académicos e indigenistas.

Paraguay, y desde el sur del río Paranapanema y del Gran Pantanal, el lago de los Jarayes, hasta las Islas del Delta junto a Buenos Aires (Meliá, 1991).

Vemos que el territorio Guaraní se extiende desde la costa del Atlántico hasta las regiones preandinas, lo que los torna “uno de los pueblos indígenas de mayor presencia territorial en el continente americano” (EMGC, 2016: 06, *traducción mía*). Presencia y persistencia, diría yo, una vez que tal era también su territorio cuando en 1505 tuvieron sus primeros contactos con los blancos, época que inaugura el uso del vocativo Guaraní para referirse a una gama diversa de configuraciones sociales y culturales que mis interlocutores suelen reconocer a partir, fundamentalmente, de diferencias en el lenguaje y en las vestimentas, así como en el uso de algunos adornos específicos.

Desde un punto de vista guaraní, como podremos ver a lo largo de este trabajo, la historia de la ocupación territorial coincide con la historia de su génesis y de su lenguaje. Antes de existir la gente, ya existían la *Yvy Rupa* (la plataforma terrestre) y la palabra (*ayvu*). La *Yvy Rupa* es una extensión de tierra que surge a partir de la Palmera Originaria (*Pindo marã e'y*) y que se explaya sin otros cortes o fisuras que los océanos² o las altas cadenas montañosas. De modo que los Guaraní insisten constantemente en que las fronteras actuales de los países, que cruzan antiguos caminos en el interior de la selva, son invenciones demasiadamente humanas como para sobreponerse a un destino de movimiento y existencia cuyo origen alcanza las plataformas celestes donde habitan los dioses.

² En este sentido, la *Yvy Rupa* coincide con el continente americano. A lo largo de esta tesis, sin embargo, he aludido al término como si se refiriese a la Tierra de un modo general. Hay en la literatura diferentes opciones en lo que se refiere a este asunto y, a pesar de que de acuerdo con los Guaraní el término se refiere originalmente al continente americano, en la actualidad es movilizadado en contextos de discusión sobre el medio ambiente como análogo al concepto de Tierra y/o de Gaia. Considero, por fin, que la cuestión no transforma significativamente el argumento que expondré a lo largo de los próximos capítulos

La anterioridad guaraní sobre las fronteras y los países es reconocida en la Constitución de la República Federativa de Brasil, de 1988, en la Constitución de la República del Paraguay, de 1992, en la Constitución de la Nación Argentina, de 1994 y en la Constitución Nacional de Bolivia de 2009 (EMGC, 2016: 09), sin embargo su nacionalidad continua siendo un problema cuando se piensa en la implementación de políticas públicas que los auxilien. Los Guaraní viven hoy, como dicen los ancianos y las ancianas, “en medio de los blancos”. La *Yvy Rupa* que se extiende bajo sus pies, y de la cual puede decirse que ellos mismos son extensiones, se encuentra hoy día fracturada por la presencia de los *hetava’e kuery*, aquellos que son muchos (los blancos) y sus modos de vida y depredación. Frentes de expansión son tan antiguas como la propia presencia de ‘los blancos’ en el territorio guaraní, sin embargo es a partir del siglo XX cuando su fuerza y vigor serán capaces de transformar el paisaje, reduciendo drásticamente la extensión de la Mata Atlántica, hábitat de los Guaraní y espacio donde se encuentran las memorias de sus ancestros, así como las plantas medicinales que les permitían sobrevivir y los animales que les servían de sustento hasta hace relativamente poco tiempo. A pesar de ser probablemente el pueblo con mayor historia de contacto con los no-indígenas, el impacto que la economía de mercado ha tenido sobre sus vidas en los últimos 50 años puede compararse al que tuvieron las guerras y las epidemias del XVI al XVIII. Las comunidades Guaraní, otrora entrelazadas por kilómetros de selva, se ven ahora entrecortadas por ciudades, carreteras, haciendas, pastos, monocultivos, etc.. La resistencia guaraní es sentida en la persistencia creativa con la que producen nuevas formas de asentarse y permanecer caminando por su territorio ancestral (EMGC, 2016: 06). Entretanto, tales formas nuevas cobran mayor sentido cuando comprendemos que se trata de variaciones sobre un tema original, al modo de la música, que puede ser encontrado en los mitos. Uno de los objetivos de este trabajo es,

justamente, comprender cuáles son los modos de ocupar un territorio que es, paralelamente, efecto de los modos en los que se existe sobre él; en otras palabras, comprender la imbricación entre vida y territorio desde la filosofía guaraní.



Figura 1. Ruinas de las Misiones Jesuíticas (Misiones/Argentina). Fotografía de Vinicius Toro

La historia territorial se observa tanto en la sucesión de generaciones como en las transformaciones galopantes del paisaje. De vuelta a nuestras coordenadas y circunscribiéndonos a Brasil, país en el que he realizado mis investigaciones de campo, es notable el impacto que la Guerra de la Tríplice

Alianza³ tuvo en la vida de los Guaraní, al haber definido la posterior consolidación de la ocupación en el interior del país:

O final da guerra consolidou a ocupação continuada no interior do país por sucessivas frentes de exploração econômica, como a extração da erva--mate nativa, projetos agropecuários e de colonização, cujos ritmos passaram a marcar a vida dos **Guaraní**. Na década de 1970 introduziu-se o cultivo mecanizado de soja, milho e trigo e, nos anos 1980, o plantio de cana de açúcar.

Como efeito cumulativo do avanço das frentes de expansão, as terras de ocupação tradicional guaraní foram gradativamente expropriadas, as matas derrubadas e os indígenas relegados à condição de mão-de-obra barata, similar à escravidão. O desmatamento comprometeu a biodiversidade, substituindo as matas, capoeiras e campos pelas monoculturas.

Até a década de 1980, no litoral do Sul e Sudeste, os **Guaraní** eram equivocadamente considerados nômades, aculturados ou estrangeiros e, à revelia da legislação vigente, não lhes eram garantidos direitos sobre as terras que ocupavam.

Durante a década de 1980, projetos econômicos se intensificaram com a construção de complexos turísticos e rodovias litorâneas. Rapidamente, a especulação imobiliária gerou desordenada e progressiva ocupação humana. Além de turistas, trabalhadores migraram de várias regiões do país, atraídos por empregos informais na construção civil e nas obras de urbanização, que resultaram na degradação e diminuição da Mata Atlântica e destruição de caminhos e aldeias cujas áreas passaram a ser alvo de interesses financeiros. (EMGC, 2016: 33).

³ La Guerra de la Tríplice Alianza tuvo lugar del diciembre de 1864 a marzo de 1870 y fue el mayor conflicto armado ocurrido en América del Sul. En ella

Lo que esta extensa citación nos permite reconocer es que la historia de los movimientos guaraní sobre la que elucubraré a lo largo de esta tesis debe ser hoy día también comprendida pensando el impacto del movimiento de las mercancías producidas por la agropecuaria y del movimiento de las personas producido por la industrialización, la especulación inmobiliaria y el turismo. En un territorio recortado por ciudades y carreteras con gran flujo de camiones, invadido por especies exóticas, como el eucalipto y el *pinus* y parcialmente destruido por los cultivos industriales de soja, de caña de azúcar y de tabaco (curiosamente, cultivos tradicionales de este pueblo) buena parte de los guaraní que he conocido aún persiste en su intento de vislumbrar y comprender otros movimientos, de entre ellos los de seres “invisibles” a los ojos de las personas comunes e inexistentes a efectos de todo lo que envuelve las frentes de expansión. Comprender algunos de los motivos por los cuales se dedican a esta tarea, a pesar de todas las violencias de las que son objeto, es uno de los objetivos de este trabajo, el cual es en si una elaboración sobre las dinámicas de tornarse visible y/o hacerse presente como actos políticos.

La llamada Región Sul Sudeste, dónde he realizado la investigación de campo que me sirve de base para las reflexiones que presento a seguir, está formada por los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro y Espírito Santo. En estas regiones los Guaraní ocupan con exclusividad 153 Tierra Indígenas y 17 más que comparten con otros pueblos, como los Kaingang, además de haber sido identificados “105 locales de aldeas antiguas aldeas, desocupados debido a presiones territoriales, *esbulhos*, descaracterización ambiental, etc.” (EMGC, 2016: 35). De todas ellas, solamente 17 áreas tuvieron el proceso de demarcación finalizado antes de los años 2000; unas 60 están con los procesos activos o paralizados y 70 no

poseen ninguna diligencia administrativa (ídem). La organización política de los Guaraní de estas regiones ha sido y está siendo de fundamental importancia para revertir este cuadro, con especial destaque para la formación en 2006 de la Comisión Guaraní *Yvy Rupa* y sus articulaciones políticas con la Asociación de los Pueblos Indígenas de Brasil (APIB). Gracias a estos movimientos de organización política los Guaraní vienen reocupando sus territorios tradicionales lo que, a su vez, genera numerosos conflictos con sectores del agro-negocio, el cual constituye una fuerza política muy importante en la actual coyuntura del país.

Mi trayectoria junto a los Guaraní empezó en el año 2010. Realice un entrecortado trabajo de campo durante tres años en una pequeña aldea situada en el interior del Parque Nacional de la Serra da Bocaina situado en el Estado de Rio de Janeiro. Esta aldea se llama Araponga y se encuentra en el municipio de Parati. En ella tuve el privilegio de convivir con un *karai* y una *kunha karai*, términos se refieren respectivamente a un hombre y una mujer que tienen conocimiento, es decir, que son capaces de recibir palabras de los dioses con el objetivo de transmitirlos a sus congéneres para el bien de la comunidad. En esta aldea tuve acceso también a la *opy* que es denominada en portugués “casa de reza” (casa de oraciones) y que es el espacio donde habitan el *karai* y la *kunha karai* y donde se realizan las prácticas rituales, chamánicas y/o religiosas de los Guaraní.

Desde el primer momento en que tuve acceso a la *opy* y pude oír el canto de Para Mirim, la *kunha karai*, atravesando el techo y las paredes al tiempo que irrumpía en mi sensibilidad, quedé fisgada. Esto, como es de esperar, supone un sesgo informacional en mi trabajo que, antes que ser un problema, debe interpretarse como una manera de posicionarme y una oportunidad de localizarme:

las reflexiones que desarrollo en esta tesis surgen a partir de la *opy*, es decir, de la filosofía retórica y de la poética transcendental de los *karai* (hombres sabios, chamanes) y de las *kunha karai* (mujeres sabias, chamanes), cuyas elaboraciones discursivas son despliegues de las palabras de los dioses, enviadas a la *Yvy Rupa* (la plataforma terrestre) para alegría y deleite de los *mbya* (las personas guaraní). También los *tamoi kuery* (abuelos, ancianos) y las *jaryi kuery* (abuelas ancianas) - sobre los que los jóvenes dicen que son sus *Google* – entretejen con sus memorias este texto. El mundo constituido por tal *perspectiva*⁴, de la que podríamos decir que la *opy* es el cuerpo, es objeto privilegiado de mis atenciones en este trabajo; una variación en el interior de un conjunto complejo al que llamamos ‘etnología guaraní’.



Figura 2. Karai y Kunha Karai de la aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).

⁴ Hago aquí alusión al *perspectivismo amerindio* y al tema del “multinaturalismo” tal como desarrollado en la obra de Eduardo Viveiros de Castro.

Entretanto, hablar de una *filosofía guaraní* es incurrir en cierta peligrosa generalización que corre el riesgo de no reflejar la variación intrínseca a tal corpus de conocimientos. Así la expresión “filosofía guaraní” es un artificio cuya principal función es la de servir de contexto que permita el encuentro de las reflexiones de diversos *filósofos*, intérpretes y traductores, facilitando la interlocución con lo que, en este mismo sentido, podemos denominar “filosofía occidental”, representada aquí, más que por sus autores, por algunos de sus *problemas*.

Con la intención, a su vez, de minimizar el peligro de generalización exacerbada presento brevemente a seguir los contextos etnográficos de los que recojo las palabras guaraní sobre las que nos detendremos en ese trabajo. Como afirmado anteriormente, los discursos que las hicieron llegar hasta nosotros fueron enunciados en los diversos contextos en los que aquellos a quienes se llama *karai* (hombre chamán) y *kunha karai* (mujer chamán), o también *tamoi* (abuelo, anciano) y *jaryi* (abuela, anciana), se preocuparon y se esforzaron para tornar comprensible a los jóvenes guaraní (profesores e investigadores en su mayoría) – y/o a algún antropólogo – algunos aspectos de una compleja cosmología de la que, de acuerdo con la modestia que les caracteriza, dicen saber solo una pequeña parte. Las cuestiones enunciadas por esos pensadores son fragmentos, piezas, claves, del *Nhandereko* (“nuestro *teko*”, en las palabras de los Guaraní), al que me voy a referir, a partir de ahora como *Mbya reko*⁵: la vida, la cultura y el sistema social guaraní. Así, los discursos proferidos en la *opy* son invariablemente disquisiciones filosóficas sobre la vida, sus alegrías y tristezas, sus desafíos y las formas de enfrentar tales desafíos.

⁵ *Nhande* es un pronombre posesivo de la primera persona del plural. En lugar de la expresión *Nhandereko* (nuestro *teko*), utilizada por los Guaraní, voy a utilizar la expresión alternativa *Mbyareko*, que viene a ser el *teko* de los Mbya. El concepto *teko*, que puede ser traducido como sistema y como vida será central a lo largo de toda la tesis, la cual podría ser descrita como una reflexión sobre el *Teko*.

Durante mi trabajo de campo propiamente dicho, entre el 2010 y el 2014, pude realizar grabaciones en diversos momentos, unos más íntimos, cuando se encontraba sólo la familia extensa que reside en Araponga (Parati/RJ) y otros colectivos por ocasión de la celebración del Nhemongarai (el principal ritual de los Guaraní, descrito en el último capítulo), momento en el que personas de otras aldeas venían a participar del ritual. También puede participar de este mismo ritual en otras aldeas, en el estado de São Paulo así como en varios encuentros, uno de los cuales, justamente, de ancianos.

Posteriormente, tuve la oportunidad de ser la coordinadora pedagógica de un proyecto de formación de jóvenes investigadores guaraní, fruto de una colaboración entre el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico (IPHAN) de Brasil y del Centro de Trabajo Indigenista (CTI), que es una ONG que trabaja con los Guaraní desde los años 80. Organizamos un equipo de investigación formado por doce jóvenes investigadores guaraní, dos ancianos y tres coordinadores guaraní de media edad - todos de aldeas situadas en el estado de Santa Catarina (al sur de Brasil) y en el litoral del estado de Paraná -junto a un compañero no-indígena que era responsable por la parte de formación audiovisual. Visitamos diversas aldeas de varios estados brasileños (e, incluso, el equipo de filmación estuvo en Paraguay y Argentina) donde entrevistamos a diversos ancianos y ancianas. Después realizamos un intenso trabajo de traducción y por fin publicamos un libro llamado *Guata Porã, O belo caminhar* (2015) que es una de las referencias centrales de esta tesis.

Desde el 2015, además, estoy trabajando en un proyecto de formación de profesores guaraní subsidiario de una iniciativa del Ministerio de Educación de Brasil, que se llama Acción Saberes Indígenas en la Escuela. La experiencia de participación tanto en la formulación como en la

ejecución del proyecto en el estado de Santa Catarina, me ha proporcionado una mayor comprensión de lo que supone la presencia de las escuelas en las aldeas y la educación escolar guaraní como un todo. Según la amplia mayoría de los profesores, las principales dificultades que enfrentan derivan de la falta de conocimiento y, por lo tanto, de entendimiento, al respecto del sistema de vida Guaraní – el Mbyareko – por parte de los representantes del Estado responsables por la implementación de la educación escolar. A esto hay que sumar la precariedad de recursos para la formación continuada de los profesores y para la elaboración y publicación de material didáctico específico.

Entre el 2014 y el 2017 organizamos tres grandes encuentros de profesores guaraní e invitamos a los ancianos de las aldeas de la región, los cuales profirieron diversos discursos fértiles en consejos, práctica formal de transmisión del conocimiento guaraní sobre la cual, como he mencionado, venía trabajando desde el 2010. Fui responsable por la organización de la traducción de estos discursos, realizada por un interlocutor guaraní más joven, Ronaldo Costa, con quien tuve el privilegio de trabajar también en el proyecto anterior. Estas traducciones forman lo que denominamos ‘Documento Base’, queriendo afirmar que tales palabras deben formar la base para pensar los currículos escolares; tal ‘documento’ se encuentra en el libro *Tape Mbaraete Anhetengua. Fortaleciendo o camino verdadeiro* (2018), que es otra de las referencias importantes de esta tesis.

Hay todavía una última aclaración necesaria. He venido hasta ahora refiriéndome a los Guaraní como si se tratase de un bloque compacto y homogéneo, a pesar de haberme referido a las singularidades lingüísticas y estéticas que suponen su variación interna. En la literatura es normal encontrar algunas distribuciones aceptadas por la mayor parte de los etnólogos, no sin cierta

cautela una vez que las mismas han recibido algunas críticas por parte de los Guaraní en los últimos años. En Brasil es común hablar de una diferencia más intensa entre los Kaiowa, que viven principalmente en la región de Mato Grosso do Sul y los demás. Entre los que no se consideran Kaiowa, encontramos tres variaciones: los Xiripá o Ñandeva, también llamados Paĩ, los Tupi-Guaraní y los Mbya. El término Xiripá, que remite a un tipo de vestimenta, es utilizado por los propios Guaraní, quienes utilizan también el término Tambeope (una especie de falda) Mbyai o Yvyraity para denominar a quienes en la literatura son considerados Mbya. A pesar de que ellos mismos los utilizan en algunos contextos, mis interlocutores critican, principalmente, el uso de los términos *ñandeva* y *mbya* para referirse a subgrupos. El primero puede ser traducido como “nuestra gente” y se utiliza cuando alguien de otra comunidad se aproxima, mientras que el término *mbya* quiere decir “persona”. En cualquier caso, hay pocas investigaciones al respecto del asunto de los etnónimos, y los propios Guaraní más jóvenes dicen no saber mucho.

A lo largo de esta tesis me refiero a la *filosofía* Guaraní de manera general, pues los *filósofos* (*tamoi* y *jaryi*, ancianos y ancianas) sobre cuyas palabras discurro son tanto Tambeope (Mbya) como Xiripá (Ñandeva) y, en menor medida, Kaiowa. Yo misma he trabajado especialmente con los que se denominan *Mbya etei* y/o *Tambeope*, y la mayor parte de mis interlocutores, a pesar de vivir en comunidades distantes unas de otras, tienen relaciones de parentesco entre sí, siendo extensas e intensas también las redes de parentesco entre los considerados Xiripá y Tambeope; utilizo además diversas otras fuentes guaraní a partir de mis lecturas del trabajo de otros etnólogos.

Ya el término *mbya* sobre el cual versa especialmente el segundo capítulo de esta tesis, designa lo que correspondería a nuestro concepto de ‘persona’⁶ y, especialmente, indica, además de límites específicos de exogamia, una relación singular con los dioses que es, a su vez, asunto privilegiado de este trabajo. Según el diccionario de Dooley, el término Mbya quiere decir “mucha gente en un mismo lugar” (2006: 111, *mi traducción*), y en Montoya *mbña* es “gente” ([1639] 2001: 214). Creo que es posible entender este concepto como un término diacrítico que marca diferencias en relación fundamentalmente a los otros seres que pueblan los mundos Guaraní – animales, plantas, ‘blancos’, otros pueblos indígenas, etc. – y con los cuales no es conveniente casarse. Es lo que vemos en la siguiente explicación: “Nhanderu les dijo a sus hijos pequeños – No se debe ser como mymba (animales domésticos), no se debe mezclar la misma sangre, ni mezclarse con avarei (los que no son Mbya). Mbya etei, los Mbya verdaderos tienen su propio pensamiento en Nhanderu etc.” (en Ladeira, 2007: 90).

PALAVRAS QUE SE ACOMPANAN

Una vez habiendo ofrecido un bosquejo de la situación de los Guaraní y habiendo contextualizado brevemente esta investigación, voy a presentar, a seguir, los principales asuntos que serán abordados a lo largo de la tesis, intentando, en la medida de lo posible, exponer la metodología utilizada. La expresión *palabras que se acompañan* nos permite vislumbrar el método de la tesis y proviene de una frase que me dijo cierta vez Timoteo Oliveira, uno de mis principales interlocutores: “las palabras se acompañan”. Las palabras y conceptos de la lengua guaraní son especialmente flexibles a las transformaciones contextuales, siendo sus profundidades

⁶ Para otras reflexiones sobre el término Mbya como expresando el sentido de “extranjero”, de alguien que procede de otro lugar e, incluso, de afín ver Ladeira (1992, 2008, p. 64-65), Macedo (2009, p. 286) e Pierri (2013).

hermenéuticas privilegio de los ancianos – los *tamoi* y las *jaryi* – y de los hombres y mujeres sabios, los *karai* y las *kunha karai*, de forma que es en las palabras que lo acompañan donde, muchas veces, se define el sentido preciso de un concepto.

A su vez, considero que en el ámbito de las traducciones de conceptos clave de la filosofía guaraní, que remiten a la vida, a la humanidad, a los dioses, a las relaciones, etc., podemos abrir espacios para el diálogo, siempre con la difícil tarea de no solapar los conceptos guaraní por la familiaridad que los nuestros – los occidentales – tienen para nosotros. Para hacer frente a tal desafío, en esta tesis desarrollo una estrategia que consiste en hacer que algunos conceptos guaraní sean ‘acompañados’ por conceptos y/o problemas que tienen ya una historia en el campo de la antropología, como dádiva, persona, humanidad, divinidad, cuerpo, doble, transformación, moralidad estética, norma, uso, movimiento, etc.. El resultado es una configuración singular que es el efecto de una experiencia personal con la *filosofía* guaraní desde la perspectiva de la antropología.

Como brújula y astros de una cartografía posible utilizo los discursos que he ido recopilando durante mis tránsitos por las aldeas guaraní del litoral brasileño, acompañados de las palabras que los Guaraní les brindaron a aquellos que me antecedieron en similares recorridos, o que aún caminan por ellos. En tal camino constato permanentemente la complejidad de esa filosofía que inspiró algunas de las más bellas definiciones al respecto del pensamiento indígena producidas por la antropología, gracias a esas misteriosas *bellas palabras* aún resguardadas, no por la tupida selva, hace tiempo saqueada por la ignorancia y la ganancia, sino por la memoria insomne de esos ancianos y ancianas en su resistencia.

A partir de los puentes creados entre palabras-otras, sea del punto de vista Guaraní, sea del punto de vista de la antropología, considero que este trabajo es una pieza más de un puzle de cierta forma interminable. La imagen del puzle es frecuentemente activada por mis interlocutores guaraní cuando se refieren a su filosofía, haciendo énfasis en el hecho de que cada persona – cada *tamoi*, cada *jaryi* - posee una pieza singular, de forma que para alcanzar algún saber sobre tal filosofía es necesario compilar diversas versiones, lo que resulta ser una tarea infinita. Es así como Nhanderu Tenonde, ‘nuestro padre primero’ determina que sean las cosas: singulares, de forma a poder componer entre sí.

Esta tesis tiene como tema privilegiado la existencia *mbya* percibida a partir de la relación entre los seres humanos, los *tekoaxy*, y los seres divinos, imperecederos, los *Nhanderu* y *Nhandexy kuery*, nuestros padres y nuestras madres, respectivamente. A su vez, esta relación es abordada a través de una atención especial al movimiento de las *dádivas*, las cuales se definen en este trabajo como ‘todo aquello que con su movimiento crea una diferencia entre quien da y quien recibe’.

El primer capítulo de esta tesis parte de diversas consideraciones sobre el surgimiento de la principal divinidad del cosmos guaraní: Nhanderu Tenonde, aquel que engendró a sí mismo como un despliegue – *ombojera* -, en un movimiento análogo al florecer de una flor. El concepto *ombojera*, traducido como “florecer”, “desplegar”, “engendrar”, será presentado en este capítulo como uno de los principales modelos de transformación de la *filosofía* guaraní. Tal modo y/o modelo de transformación es relativo a la agencia [*agency*] de los dioses y denota el modo como las cosas y los seres adquieren existencia, lo que atañe también a la propia Tierra, la *Yvy Rupa*.

Este modelo de transformación será, a su vez, relacionado con otro: el que viene expresado por el concepto *aguyje*, que remite tanto a la madurez de los frutos como a la “plenitud” o transformación de los seres humanos (*tekoaxy*) en seres divinos, los *Nhanderu Mirim*, aquellos que alcanzaron la inmortalidad inherente a la vida en la Tierra sin Males (*Yvy marã e’y*). Para comprender las complejas articulaciones entre estos dos modos y/o modelos de transformación, será necesario situar el foco de nuestra atención en una serie de alternancias entre ‘tiempos’ – *ara yma*, tiempo antiguo/viejo y *ara pyau*, tiempo joven/renovado; día/tarde/noche – ‘espacios’ – *opy* (“casa de oraciones”) y *oka* (patio), y ‘estados’ – joven/viejo. Tales alternancias, a su vez, deben ser pensadas como los contornos que definen el *Mbyareko*, el “sistema” de vida de los *mbya*, por lo que a lo largo de este capítulo (así como del próximo) aparecen justamente a partir de sus vínculos con una teoría guaraní de la *persona*, tal como se define por el concepto *mbya*.

Así, partiendo de un interés por la configuración de la persona *mbya* aunado a la historia del cosmos, considero a los *nhe’ẽ* - principios anímicos de origen celeste, responsables por la posición erguida del cuerpo, por el movimiento y por el lenguaje -, como las “dádivas supremas”, aquellas que con su movimiento entre las plataformas celestes y terrestre actualizan el flujo continuo entre ambas. A partir de este primer ejemplo y para lo que sigue a lo largo de la tesis, las dádivas son definidas como aquello cuyo movimiento cría una diferencia entre quien da y quien recibe. Así, la ontología conceptual de la dádiva en esta tesis se aproxima de lo que podemos entender como una relación diferencial; la singularidad aquí, no obstante, es que la propia relación es comprendida como movimiento de dádivas, no pudiendo desvincularse de tal definición para operar con otros significados de mayor abstracción.

Será también en el primer capítulo donde voy a describir un pequeño fragmento de la historia del surgimiento de *Yvy Rupa*, la plataforma terrestre. Tal historia es la memoria de relaciones que se encajan y entretejen dando lugar a territorios y paisajes, de forma que estos últimos aparecen como el efecto de las primeras, lo que ocurre fundamentalmente gracias al movimiento de cosas, palabras y personas, definido en este trabajo con el concepto de *intercambio*, una resonancia que lanza sus raíces hacia la obra de Marcel Mauss. A su vez, el concepto de *multiplicidad cualitativa* de Henri Bergson encuentra profundo y extenso eco con el proceso de constitución y con el modo de existencia “de” y “en” *Yvy Rupa*, gracias a la imagen de una “continuidad entre heterogéneos”; aquí, la filosofía guaraní y la bergsoniana fortalecen mutuamente sus capacidades figurativas.

Será, entonces, la idea de un tránsito que es a la vez causa y efecto del territorio, la que nos permitirá llegar al tema del *aguyje*, concepto que se tornó famoso en la literatura dedicada a los Guaraní (ver Clastres, 2007) por expresar la transmutación de seres humanos en dioses que habitan la ampliamente conocida Tierra sin Males (*Yvy marã e’y*). Como mencionado anteriormente, el *aguyje* es abordado aquí como modo y/o modelo de transformación, y aparece intrínsecamente relacionado al movimiento en su dimensión de tránsito entre diversos territorios o, en otras palabras, entre territorios con condiciones ontológicas muy diferentes. Terminó este capítulo discuriendo sobre las alternancias temporales y espaciales a las que aludí anteriormente, las cuales revelan una especie de artefacto que posibilita, justamente, tal tránsito. A tal ‘artefacto’ lo denominó estrategia anti-entrópica del pensamiento de Nhanderu; o, en otras palabras, el *Mbyareko*, la ‘cultura’ guaraní.

El segundo capítulo tiene por tema fundamental lo que denomino la “*trans*-humanidad” guaraní, aspecto que da título a la tesis y que escudriño a lo largo de este capítulo, el cual consiste en una elaboración reflexiva a respecto del concepto *tekoaxy*, traducido por mis interlocutores como *ser humano*, y literalmente, cuando separamos las dos palabras que la componen – *teko* y *axy* - como vida difícil, dolorosa, malos hábitos y/o sistema enfermo. La condición *tekoaxy* es la condición existencial de la vida en la *Yvy Rupa* (la plataforma terrestre) en oposición a la condición divina, imperecedera, de los dioses que habitan las plataformas celestes, la condición *marã e’y*; ambas condiciones son abordadas como dos modos de transformación corporal diferentes y, en lo que concierne a la duración, opuestos: uno de ellos marcado por la muerte y el otro no.

La diferencia entre estas dos posibilidades de transformación corporal coloca un desafío a los Guaraní: el de extraer una humanidad singular – la humanidad *mbya* – a partir de una humanidad generalizada – la humanidad *tekoaxy*. Tal proceso es, en esta tesis, el *locus* de la agencia [agency] en la *filosofía* guaraní, siendo abordado a partir del movimiento de dádivas y de las posibilidades de adquirir un cierto control sobre el mismo. Este movimiento, a su vez, expresa el ámagio de la teoría guaraní de la persona, la cual se constituye a partir del encuentro de un principio celeste – el *nhe’ẽ* – un principio terrestre – la sombra, *ã*, y un cuerpo hecho de carne y sangre, fundamentalmente. Son los circuitos de intercambio en los que participan cada uno de estos aspectos de la persona los que definen las diversas posibilidades de condiciones de existencia en un contexto en el que la propia persona se puede definir como la *adyacencia* entre diversas socialidades.

De forma a profundizar y comprender mejor esta compleja socialidad, en este capítulo opto por elaborar y exponer algunas reflexiones sobre el concepto de *teko* (vida, costumbre, sistema, regla) a partir fundamentalmente de su dimensión colectiva y colectivizante, la cual se manifiesta en la expresión *Nhandereko*, que puede ser traducida como ‘nuestro sistema de vida’ y/o ‘nuestra cultura’. Al utilizar tal expresión, según el argumento que exploro en este capítulo, los Guaraní están aludiendo a una moral que es al mismo tiempo estética y fisiológica, una vez que se refiere al entendimiento de los cuerpos como composiciones, coincidiendo con elaboraciones acerca de la corporalidad de diversos otros pueblos indígenas amerindios, como expongo a partir de una breve revisión de la bibliografía sobre el asunto. La circulación de las dádivas y, principalmente, su utilización, son aspectos fundamentales para comprender tal corporalidad y, con ella, la constitución de la ‘persona’ guaraní, como formas específicas de aparecer entre sí (entre los *mbya*) dependientes de las formas como se aparece ante otros (dioses, espíritus, ‘dueños’, ‘blancos’, muertos, etc.). Aquí, como en Melanesia, la producción de personas puede ser pensada a partir de la circulación de dádivas (ver Gregory, 2015 [1982]); sin olvidar el aspecto estético y formal que tal circulación debe respetar. Una vez más, el *Mbyareko*, el *teko* de los Mbya, al que ellos se refieren como *Nhandereko*, aparece como esa estrategia que busca garantizar la *buena distancia* (ver Lévi-Strauss, 2006 [1968]) imprescindible para el movimiento de las dádivas o, antes, efecto de tal movimiento.

En el tercer capítulo continuo explorando la condición *tekoaxy* entendida como efecto de las relaciones de los *mbya* con una serie de seres, a los que llaman ‘*jaexa e’y va’e kuery*’, aquellos a quien no vemos, o –*ja*, ‘dueños’. Se trata de los seres responsables por el cuidado de la mayor parte de lo que existe en la Tierra, incluyendo especies animales y vegetales de las cuales depende

la vida de los *mbya*. Las relaciones con los “dueños” hace tiempo que vienen siendo consideradas por la etnología de las Tierras Bajas en lo que se denomina *maestria* y en este capítulo recupero parte de la bibliografía que trata de este asunto. El argumento que mi trabajo junto a los Guaraní me ha permitido desarrollar es el de que temas como la persona, la *maestria*, el territorio y el parentesco se constituyen mutuamente, de forma que no es posible abordar cualquiera de ellos sin tomar como base y/o contexto los otros. Siendo así, uno de los argumentos expuestos en este capítulo es el de la homología entre socialidad y territorialización.

El cosmos guaraní, como argumento a lo largo del capítulo, puede describirse como una composición de territorios parcial y mutuamente invisibles que nos permiten formular la imagen de un espacio común que es, en sí, el despliegue de una pluralidad de mundos. La invisibilidad parcial de tales mundos, a los que llamo territorios, es lo que los salva de solapamiento mutuo, dadas las condiciones pos-míticas de opacidad relativa de los cuerpos; aquí aparece, así como vimos en el primer capítulo, la continuidad entre heterogéneos, imagen importada de la filosofía de Henri Bergson. Que los territorios sean efecto de juegos de visibilidad/invisibilidad, nos permite pensar, con fuerte apoyo de la teoría del *perspectivismo amerindio* (ver Stolze Lima, 1996 y Viveiros de Castro, 1996), que la forma en que se aparece entre sí no debe coincidir con la forma en que se aparece ante otros (a no ser en relación a los dioses, con los que se pretende la identificación y, así, la transformación). Podemos entender este postulado como el modo de evitar el solapamiento mutuo de territorios parcialmente invisibles, lo que nos dirige, una vez más, hacia la moralidad estética de la “buena distancia” contenida en el concepto *Mbyareko*.

Será en este capítulo donde desarrolle la idea de que la posición de humano postulada por la *filosofía guaraní* – sea *tekoaxy* sea *mbya* – coincide con la posición de ‘usuario’ o, dicho de otra forma, de ‘receptor’ de una dádiva. Aquí, la diferencia de perspectiva creada por el movimiento de la dádiva – donante/receptor – debe ser pensada a partir de la diferencia dueño/usuario, dada la importancia para la moralidad guaraní de los modos en que las dádivas son utilizadas. A su vez, la posición de usuario sirve como estrategia para evitar la posición de presa. Este capítulo consiste, pues, en una serie de reflexiones a respecto de estos pares de posiciones, las cuales se entienden como modos de agencia [agency]. A partir de la manutención de la diferencia entre *aparecer entre sí* y *aparecer para otros*, podemos pensar la definición de objetos y personas como dádivas, dada la duplicidad perspectiva intrínseca de la *dádiva*, la cual aparece de forma diferente para el donante y para el receptor. En este contexto, fértil en equivocaciones y malas interpretaciones, la interpelación de acuerdo con ciertos formalismos es fundamental para evitar deseos de venganza por parte de los “dueños”. Interpelar, como muestro en el tercer capítulo, es la manera de asumir y afirmar la humanidad ajena sin ocupar su punto de vista, táctica que define, en gran medida, la posición de usuario. Por fin, a partir de la consideración de las *dádivas* como alienables e inalienables al mismo tiempo, podemos comprender la interrelación entre dos postulados centrales de la *filosofía guaraní*: “en el cuerpo hay todo tipo de cosas” y “todas las cosas tienen dueño”. Estos postulados guardan notablemente importantes sentidos sobre la condición *transhumana* que expresa el concepto *tekoaxy*.

A lo largo de los tres primeros capítulos se va delineando la posición central que el concepto *Mbyareko* (los Guaraní dirán *Nhandereko*, nuestro *teko*) tiene en la *filosofía guaraní*. Tal concepto hace referencia a lo que llamo “moral estética” con la intención de enfatizar la importancia de los

formalismos en las interpelaciones y la cualidad *performática* de la agencia [agency] que modula las formas de *aparecer entre si* y *aparecer frente a otros*. El propio idioma guaraní enfatiza el carácter estético de tal moral colectiva, una vez que el adjetivo *porã* indica tanto algo que es bueno como algo que es bello y agradable, indicando el adjetivo *vai* aquello que es considerado feo, malo y desagradable. El cuarto capítulo de esta tesis es un boceto del *Mbyareko* a partir de una reflexión sobre la importancia de los formalismos rituales referentes a los movimientos de las dádivas, sobre los modos de hacerse visible a los dioses y sobre cómo la diferencia entre géneros y entre edades es enfatizada por medio de diferencias en las acciones, tareas y trabajos que aluden a relaciones singulares con algunas de las dádivas presentes en el ritual de nominación, el *Nhemongarai*.

Así, el capítulo aborda la relación de la plantación de maíz y la salud de las personas debido al vínculo entre este alimento y el *nhe'ẽ* (principio anímico de origen celeste) – la dádiva suprema, como menciono en el primer capítulo. Tanto el maíz como la persona, tanto la plantación como el *nhe'ẽ*, pueden “madurar” y “renovarse”, es decir, *ijaguyje*, se transforman. En este capítulo expongo la importancia de los formalismos en el movimiento de las dádivas – en específico, la línea y el círculo – para el *aguyje*, retomando el tema de la relación entre este modelo de transformación y el que viene expreso en el concepto de *-mbojera*. Las dádivas creadas (*ombojera*) por Nhanderu – como el maíz, las palabras, los *nhe'ẽ*, el humo del tabaco, la hierba-mate, entre otras – deben ponerse en movimiento para alcanzar su propia madurez (*aguyje*) en la Tierra y, al mismo tiempo, promover la de otros seres.

El círculo y la línea son modelos alternados de tal movimiento, siendo ambos expresiones de la secuencialidad. A su vez, existen dos posiciones relacionales cruciales en la sociopraxis guaraní,

que son estar “en frente de”, -*ovai* y estar “delante de”, *tenonde*. Tales posiciones nos van a permitir pensar tanto las relaciones de intercambio, como las relaciones de parentesco (en su doble dimensión del cuidado y la memoria). Por fin, la imagen de los encajes que estos y otros formalismos promueven, nos ayudan a comprender las relaciones de género en sus vínculos con las relaciones entre distintas edades, siendo el ritual una oportunidad única de percibir los encajes diversos entre estos criterios diferenciadores a partir del movimiento de las dádivas mediante el que tales diferencias se expresan, al punto de que la relación diferencial de dádivas como el maíz o la miel, cruciales en el ritual guaraní, de acuerdo con el género y la edad, constituyen los ‘bordes’ a partir de los cuales las personas se encajan, al modo de la complementariedad entre las piezas de un puzle. Así, este capítulo permite (y propone) vislumbrar las posibilidades de observar la circulación de las dádivas como método para hacer aparecer una imagen en movimiento de la socialidad guaraní.

Por fin, dedico la conclusión a retomar algunas cuestiones presentadas al inicio de esta introducción, a saber, las relaciones con los ‘blancos’. A partir de una mirada a la crítica que los Guaraní elaboran al respecto del *juruareko*, el sistema de vida de los ‘blancos’, me permito algunas reflexiones sobre el papel de la antropología en lo que se refiere, principalmente, a las relaciones de los Guaraní con el Estado brasileño en contextos como la homologación de las Tierras Indígenas y la Educación Escolar. La cuestión que mueve esta conclusión es el intercambio de palabras como *modus operandi* de la política guaraní – el *nhemongueta* – en su interfaz con la escritura de los ‘blancos’, sea en su dimensión de documentos, derechos y leyes, sea en el contexto de nuestras etnografías. En él me pregunto si sería posible escribir a partir de una posición política orientada por la *filosofía* guaraní y sus dádivas.

CAPÍTULO 1: EL COSMOS Y SUS DESPLIEGUES.

Es probable que empezar sea la parte más difícil de exponer un argumento, principalmente cuando de lo que se trata es de relatar algunos pocos aspectos de una filosofía cosmológica (o cosmología filosófica) tan poblada por distintos niveles como lo es la Guaraní. Quizás, frente a esta tarea lo mejor sea seguir el consejo que recibí de un interlocutor guaraní, un alumno de la Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (Universidad Federal Fluminense), quien me lo daba sin percibir que lo hacía o, quien sabe, adivinando mi necesidad; me dijo que para hablar de los Guaraní hay que partir del surgimiento de la Tierra.

1.1 DESPLIEGUES DIVINOS

El surgimiento de Nhanderu Tenondé, ‘nuestro primer padre’, mide la distancia que la memoria guaraní alcanza: eso “es el inicio de todo” (Timóteo da Silva *en* Pesquisadores Guaraní, 2015: 09). “Todo empezó en medio de las tinieblas, había apenas oscuridad y mar y no existía ni un único ser vivo. Vino un viento del norte y un viento del sur que, al encontrarse, hicieron surgir un pequeño remolino y Nhanderu Tenondé (nuestro primer padre) se concretizó allí” (Xeramoi Timoteo Oliveira, *idem*). “Nhanderu Tenondé se engendró como una flor en medio de la niebla y encima del mar” (Timóteo da Silva, *idem*); estaba solo, “no tenía padre ni madre” (Xeramoi João Silva, *idem*: 10). *Nhande Ru Pa-Pa Tenonde guete rã ombo-jera pytu yma gui*⁷ (“Nuestro padre último-último primero para su propio cuerpo creó de las tinieblas primigenias”) (Cadogan, 1959: 13)⁸.

⁷ Esta es la primera frase de *Ayvu Rapyta*, la célebre obra publicada por León Cadogan donde se encuentran por primera vez escrito el idioma ritual de los Guaraní.

⁸ Otra forma de contarlo: “No início era tudo escuro, não tinha nem animais, muito menos humanos. De repente, surge um tipo de faísca (overa), vindo de muito longe... Então se transforma em um ser muito poderoso, que chamamos criador de todas as coisas” (Silva, 2009: 07-09).

Nhanderu *ogüero-jera* (hace que broten, que florezcan) las varias partes de lo que habría de ser su cuerpo – las divinas plantas de los pies (*Yvara pypyte*), las divinas palmas de la mano con sus ramos floridos (*Yvára popyte rakã poty*), el reflejo de la divina sabiduría (los órganos de la visión, *Yvára jechaka mba'ekuaa*), el divino oye-lo-todo (el órgano de la audición, *Yvára rendupa*)⁹. Después de generar su propio cuerpo, como transformación de las tinieblas primigenias, Nhanderu hace que se engendren (*ogüero-moñe-moña*) el fuego y el humo – *tataendy y tataxina*¹⁰. A continuación, genera (*ombo-jera*) el fundamento de [lo que habrá de ser] la palabra – *ayvu rapyta rã* – el fundamento del amor (de la reciprocidad) – *mborayvu rapyta rã* – y el fundamento de los cantos – *mba'e a'ã rapyta peteĩ*, “el origen de un solo himno sagrado lo creó en su soledad” (Cadogan 1959: 20). Todas estas “invenciones” de Nhanderu, florecen a partir del *Yvára py mba'ekuaa gui*, “la sabiduría contenida en su propia divinidad.” (Cadogan, 1959: 20). Nhanderu surge como un despliegue (*mbo-jera*) de aquello que lo constituye y le predispone para el intercambio: el cuerpo con sus capacidades (caminar, tocar, hacer, ver, oír), y la posibilidad de comunicación (las palabras, el amor/reciprocidad y los cantos) – la semiótica.

“Quien hizo el primer mundo fue *Nhamandu Ru Ete*, el primer *Nhanderu* que existió. Él hizo el mundo y, cuando estuvo listo pensó: ‘estoy muy sólo’. Entonces hizo una mujer para ser su compañera”; después pensó que no sería suficiente y dijo “Voy a hacer otros.” (*Xeramoi* Marcolino da Silva, en *Pesquisadores Guaraní*, 2015: 11). Así pues, la secuencia lógica del movimiento divino de *hacerse ser* – darse a la existencia- fue la necesidad de crear aquellos con quienes compartir sus invenciones, “los compañeros de su divinidad” (Cadogan, 1959: 21). Estos que serían los primeros partícipes de las creaciones de Nhanderu Tenonde, son los *Nhe'ẽ Ru Ete* – los padres verdaderos

9 (Cadogan 1959: 13).

10 (Ibid, 19)

de los *nhe'ẽ* (principios anímicos celestes): Nhamandu, Karai, Jakaira y Tupã; en sí mismos transformaciones de la “divindad” de Nhanderu, de su “sabiduría divina” (Cadogan, 1959).

[...] *Nhanderu Tenonde* é o primeiro de todos. A direção na qual ele mora é o leste, como os *jurua* (brancos, não indígenas) falam. Cada deus mora em certa direção. Existe *Nhanderu Tupã*, que fica na direção oeste. Há também *Nhanderu Jakaira*, que fica na direção sul, depois há também *Nhanderu Karai*, que mora no norte, em direção ao norte. Assim, nas quatro regiões eles têm *amba* (lugar, morada) deles. Esses deuses todos se conhecem, todos são deuses e todos são igualmente poderosos. Por isso, na nossa sabedoria realmente há quatro deuses, nós conhecemos quatro deuses. Agora, no conhecimento do *jurua* existe apenas um. Eles conhecem apenas o deus que criou o mundo, só aquele, mais ninguém. (*Xeramoí* Marcolino da Silva, en *Pesquisadores Guaraní*, 2015: 11).

Es por el movimiento de esas divinidades y de sus creaciones (los *nhe'ẽ*) por lo que la vida en la Tierra, y con ella, la socialidad Guaraní, son posibles. Frutos del deseo de compartir de Nhanderu Tenonde (él mismo un reparto, un cuerpo que proyecta mundos), son ellos los que hacen circular su dádivas entre los planos celestes y el plano terrestre: *Karai*, las hileras de las llamas (*tatendy nheychyro*); *Jakaira*, la fuente de la niebla que engendra las palabras inspiradas (*tatachina nhe'ẽngatu rapyta rã*) y *Tupã*, responsable por el mar y todas sus ramificaciones, todo aquello que refresca la divinidad (*yvára mboro'y rã*). Posteriormente, “para situarse frente a su corazón” tales dioses hicieron *conocedoras de la divindad* a las futuras verdaderas madres de los *nhe'ẽ*: *Nhe'ẽ Xy Ete Kuery* (Cadogan, 1959: 22).

Es notable el solapamiento espacio/temporal de la exégesis guaraní: la creación del espacio por parte de Nhanderu – por medio de la diferenciación interna de su propio cuerpo – es a la vez el

origen del tiempo histórico o tiempo diacrónico, que es también el tiempo del parentesco, el que se instala cuando Nhanderu Tenonde engendra a aquellos que habrán de compartir su divinidad, los verdaderos padres de los *nhe'ẽ*, cada uno ocupando una región en las plataformas celestes¹¹ y diferenciándose, concomitantemente, en generaciones decrecientes de germanos y en diferentes escalones de acuerdo con tareas y responsabilidades políticas¹²

Realmente, existem esses quatro deuses, mas, além desses, há mais subdeuses que são seus auxiliares, foram criados por eles. Aí sim, entra *Karai Jekupe*, que mora ao lado deles. A morada dele é mais perto de nós. (*Xeramoi* Marcolino da Silva, *em* Pesquisadores Guaraní, 2015: 11).

Nhanderu kuery imarã e'y: nunca vão ficar velhos, vão ser sempre jovens. Nhanderu Ete, Nhandexy ete ndaetai: Nhanderu ete e Nhandexy ete (nosso pai e nossa mãe) verdadeiros, primeiros, não são muitos, só tem um. Eles têm xondaro (soldados, auxiliares), Karai kuery (pessoas de sabedoria), têm governo. Eles são ajudantes do pai. Nhanderu Ete Tenondegua só tem um, ele é o pai de todos. Depois vem Karai kuery. Karai Mirim vem de mais longe. Nhanderu ilumina para os xeramõi kuery saberem de onde eles vêm, pra eles saberem e dar o nome para as crianças. (*Xeramõi* Felix Karai Brizola, *idem*: 12).

Aqui (norte) está Karai retã, ali, do outro lado, Tupã retã (sul). Tupã que manda, quando tem que resolver alguma coisa que está acontecendo; aí manda raio, chuva forte. Os Tupã são os mais bravos que têm. Eles vêm andando aqui na Terra. Eles afastam os espíritos maus daqui da Terra, porque não tem outro que manda neles, a não ser Nhanderu. Eles são os mais fortes são xondaro

11 Esas plataformas se distribuyen siguiendo las orientaciones Norte, Sur, Este y Oeste.

12 La imagen de una 'escalera' para pensar las jerarquías de las plataformas celestes era utilizada con frecuencia por Ronaldo Costa, uno de mis principales profesores.

(guardiões). Como os soldados, policiais dos brancos que cuidam das cidades deles, ao redor, porque eles foram escolhidos pra isso mesmo. Ninguém manda em Nhanderu. Os xondaros (Tupã kuery) fazem o trabalho que Nhanderu mandou. (*Xeramoí* Aristides da Silva, íden: 12)

El cosmos está fraccionado en diversos territorios que se interpenetran y constituyen mutuamente, y que se distribuyen como plataformas – *amba* – sobre las que se levantan ciudades y poblados de entre los cuales sólo una pequeña fracción son visibles al ojo de las personas comunes durante la vigilia, apareciendo ante algunos chamanes y manifestándose en sueños (ver Cadogan, 1959; Ladeira, 1992; Pissolato, 2007; Macedo, 2010; Pierri, 2013; Ramo y Affonso, 2014). En tales plataformas invisibles a nuestros ojos habitan los dioses originarios, ancestrales y responsables por la vida tanto de los Guaraní como del resto de seres que poblamos la Tierra: los *Nhanderu kuery* (“Nuestros padres”) y las *Nhandexy kuery* (“Nuestras madres”), seres imperecederos (*marã e’y*) que, como vimos, también son llamados *Nhe’ẽ Ru Ete Kuery* y *Nhe’ẽ Xy Ete Kuery*, padres y madres de los ‘*nhe’ẽ*’.

1.2. LAS DÁDIVAS SUPREMAS

Nhe’ẽ kuery son los hijos e hijas de los Nhanderu y Nhandexy; los dioses son denominados ‘nuestros padres’ y ‘nuestras madres’ al asumirse el punto de vista de los *nhe’ẽ*. Los padres y madres verdaderos de los *nhe’ẽ* - los *Nhe’ẽ Ru Ete* y *Nhe’ẽ Xy Ete*¹³ – son tanto la fuente de la palabra como la raíz del parentesco. Del *amba* de Nhanderu Tenonde, de las ciudades (*têtã*) que en tal espacio se multiplican, descienden hasta la Tierra – la *Yvy Rupa* o *Yvy vai* – los *nhe’ẽ*, estos espíritus-nombres (ver Benites, 2015), estas dádivas supremas, enviadas (bajados, -*mboguejy*) a la

Tierra para que yergan los cuerpos de los Guaraní-*Mbya* y los hagan vivir y caminar. Los *nhe'ẽ* tienen por función levantar el cuerpo y hacer que por los huesos circule el flujo de la palabra (Cadogan, 1959; Clastres, 2007 [1978]).

En su trabajo de final de curso de la Licenciatura Intercultural Indígena del Sur de la Mata Atlántica, Sandra Benitez llama la atención sobre el respeto que se debe tener al hablar de los *nhe'ẽ*, los espíritus guardianes de los que depende la vida de los Mbya en esta Tierra¹⁴. Sus palabras hacen eco con estas del *Xeramõi* Mario Guimarães: “Hablar de los *nhe'ẽ* es muy difícil; no cualquiera puede hablar sobre ellos, pues no es cualquier persona la que entiende, la que comprende. Incluso para los *xeramõi* [ancianos/chamanes] es difícil. Nosotros los llamamos *mombyry va'e kuery*, ‘los que vinieron de lejos’. (Pesquisadores Guaraní, 2015: 20). Sin poder (ni querer), por lo tanto, abordar con ligereza tales figuras del cosmos social, no puedo dejar de señalar que el tránsito de los *nhe'ẽ* entre las plataformas celestes y terrestres es el principal modo de actualización, objetificación y continuidad de las relaciones entre ambos espacios, territorios y/o dimensiones, por lo que pueden ser considerados la *dádiva suprema*. El *nhe'ẽ* es tanto el fundamento de la persona como la posibilidad de la sociedad entendida como una forma de ser/vivir:

[...] para nós Guaraní existem alguns tipos de *Nhe'ẽ*, que sentimos no *py'a* - *coração*. Mas isso depende da situação vivida por cada indivíduo, depende também do contexto, ou seja, do momento.

Depende muito do outro, do lugar onde a pessoa está construindo o seu *reko/teko* – *jeito de ser e*

14 “Estranhamos não apenas algumas traduções feitas pelos jurua kuery, mas também a frieza do registro escrito. Quando os xamõi kuery nos falam sobre o *nhe'ẽ*, eles se emocionam. Porque *nhe'ẽ* está ligado ao sentimento, ao nosso *py'a*. Xamõi kuery oendu *opy'are* - eles sentem com o coração. (Benites, 2015: 12-13). Sobre las traducciones, Benites se refiere a la traducción de *nhe'ẽ* como “alma-palabra” aludiendo a las equivocaciones que el término “alma” conlleva.

viver. Existe *nhe'ẽ mirĩ*, *nhe'ẽ kangy*, *nhe'ẽ mbareate*, *nhe'ẽ potĩ*, *nhe'ẽ poxy*, *nhe'ẽ mby'a guaxu*, *nhe'ẽ vy'a*. Todos estão relacionados com os nomes Guaraní, com o espírito-nome, mas também com o modo de ser de cada *kyrin* - *criança*, futuramente adulto. Esses *nhe'ẽ kuery* nos ajudam a lidar com as *mitã* – *crianças pequenas*, *kunumi-* *menino* e *kunhantã* *gue-* *menina*. Desse modo, seguimos nos costumes, o que nos ajuda a construir o ser guaraní *ete'i* - *verdadeiro*, ou seja, preservar o modo de ser guaraní e dar continuidade ao sistema guaraní. (Benites, 2015: 12)

Eslabón entre las plataformas celestes y terrestre, los *nhe'ẽ*, “aquellos que vienen de lejos”, traen consigo un sistema de vida particular – *teko* –de acuerdo con el lugar de dónde vienen – la *têtã* (ciudad) en la que viven, cada una bajo el comando de una deidad con sus singularidades, es decir, con sus capacidades y tareas. “Cuando Nhanderu nos manda”, explica el *xeramoí* Augustinho da Silva, “nos dice: ‘ahora, hija mía, vas a bajar a la Tierra. Allí en la Tierra tienes también a tu padre y a tu madre. Entonces, ahora, vas a trabajar bien con ellos, otra vez, como aquí’” (en Pesquisadores Guaraní, 2015: 21). O, según contado por el *xeramoí* Aristides da Silva (*iden*: 23): “Nhanderu dice: ‘hijo, ahora puedes ir a la Tierra’. [...] ‘Tienes que oír la palabra de tu madre’. Antes de venir aquí a la Tierra Nhanderu ya dijo eso. [...] Es Nhanderu quien, antes de venir a la Tierra, ya define lo que cada *nhe'ẽ* va a hacer aquí, y eso depende de qué región está viniendo”.

Será Ladeira (2007) la que indique por primera vez la importancia de los “nombres-almas” (la autora utiliza la traducción de Cadogan) en la organización social guaraní. Llamando la atención sobre la necesidad de que en cada comunidad (*tekoa*) haya una distribución adecuada de *nombres* (los cuales definen funciones) para que la misma tenga una cierta autonomía. Es importante notar que en las plataformas celestes las divisiones espaciales de las distintas *têtã* (ciudades) suponen una separación según el colectivo al que se pertenece o, dicho de otro modo, el grupo de parentesco

del que se proviene, siendo la vida en la Tierra, por tanto, una forma de experimentación de composiciones sociales alternativas, una vez que en una familia pueden convivir personas cuyos *nhe'ẽ* proceden de diversos lugares. Es por esto por lo que la variedad de formas de ser y de capacidades que los *nhe'ẽ* de los Guaraní actualizan en la Tierra, son materia de elucubración frecuente y, como nos explica Benites, comprender tales singularidades es el secreto para la crianza y la buena convivencia entre parientes.

O ritual do *nhemongarai* é fundamental para sabermos a personalidade e a habilidade de cada Guaraní. Pois, conforme já dissemos, ao revelar o *amba*, sabemos o nome da *mitã* – *nenê*, e sabemos qual será o seu *reko* - *jeito*. Cada *amba* – *morada divina*, e cada *tery* – *nome*, implica: um jeito de ser, um agir específico para cada indivíduo. Quero dizer que o *reko de cada Guaraní depende do amba, mas principalmente do nome*. O próprio nome exige certos tipos de cuidados, pois existem regras específicas para cada um deles. Essas regras devem ser seguidas rigorosamente no período *nhe'ẽgu* e *oguapy* (para as meninas) e *nhe'ẽ guxu re* (para os meninos). A partir daí os pais passam apenas a observarem seus filhos, cabendo a responsabilidade maior de seguir as regras aos jovens. (Benites, 2015: 18)

Las palabras del *Xeramoí* Aristides da Silva son también elucidativas a este respecto:

Então, o onhemboery va'e [aquele que descobre o nome] faz o Nhemongarai e coloca os nomes nas crianças. Ele faz isso porque Nhanderu mesmo definiu que esse seria o seu trabalho [...]. Se alguém tiver uma filha ou um filho enviado de Karai retã, então é Karai Ete quem vai enviar a criança. Só que vai enviar ela sozinha. Aí, quando nasce, ela vai querer outra criança para acompanhá-la, para ser amigo, porque ela não está muito feliz sozinha (ndaipy'aguaxu porã). Às vezes, tem o nome de Kerexu se for menina e, quando for menino, Karai. Mesmo enviando de Karai retã, não é só um Nhanderu que envia seus filhos, têm vários. Assim, cada *nhe'ẽ* tem um sobrenome diferente. Se o seu *nhe'ẽ* for de Nhamandu, o seu nome vai ser Kuaray Papa, esse é o nome

verdadeiro. Se a criança for de Kuaray, ela é mais sensível (fraquinha). [...]. Antes, o *nhe'ẽ* andava com nós na Terra, ficava no meio de nós, mas agora ele já não está mais aqui, ele só fica olhando, lá de cima. Porque antes o *nhe'ẽ* que mandava em nós. O *nhe'ẽ* de cada um cuida do próprio corpo. O *nhe'ẽ* porã nunca pisa na Terra. Ele não chega a se misturar com o nosso corpo, não encosta. Vocês sabem quantos *nhe'ẽ* a gente tem? Quantos *nhe'ẽ* temos, nós Mbya ete (Mbya verdadeiro)? Eu não sei quantos *nhe'ẽ* nós temos. Nem eu sei certo. Nhanderu mandou o *nhe'ẽ* puro (porã), sem nem um pouquinho de sujeira. Mas quando a gente está na Terra, o nosso corpo faz muita coisa errada, e o nosso *nhe'ẽ* vai se afastando aos poucos. É isso que agora estamos vivendo aqui na Terra, porque, muitas vezes, o espírito mal (*yvy rupi gua*) é que está levantando o nosso corpo. Aí o Karai tem que achar o nome verdadeiro (*ery ete*) e, desse jeito, o espírito mal não chega mais na pessoa. É porque não tem nome verdadeiro que o espírito mal perturba a pessoa. Depois de ter o nome verdadeiro, você já vai ter vontade de ir passear, caçar no mato, visitar os parentes. Mas, de tarde, você pode voltar se sentindo mal, o *yvy rupi gua* (outros espíritos que caminham pela Terra) não querem te ver por ali (não gostam do seu nome, do seu *nhe'ẽ*). Então, você vai de novo com o Karai, e ele troca o seu nome. Desse jeito o *yvy rupi gua* fala: “ah, quem está vindo não é a mesma pessoa”. E você vai vivendo bem, fica alegre! *Xeramoi* Aristides da Silva (2015: 23).

Las breves explicaciones del *tamoi* Aristides anticipan diversos temas que iremos abordando a lo largo de este trabajo. Los *nhe'ẽ* tienen por tarea cuidar de los cuerpos y, en la medida en que conviven aquí en la Tierra, son responsables colectivamente por mantener el flujo constante de dádivas mutuas entre las plataformas celestes y terrestres; tal flujo es, según la hipótesis que aquí defiende, la substancia del parentesco, el cual puede ser resumido a sus dos actitudes (y o procesos) básicos: el cuidado y la memoria.

La socialidad de los dioses, sus costumbres, gustos, rasgos de personalidad, etc, junto con la localización de sus moradas son tema de conversación frecuente entre los *tamoi kuery*, pues ofrecen dos tipos de información fundamentales para alcanzar una buena calidad de vida: saber cómo comportarse ante ellos y actualizar en la Tierra el punto de vista del *nhe'ẽ*. A lo largo del presente trabajo veremos que este doble objetivo responde a la necesidad de hacer que los dioses continúen enviando sus dádivas a la Tierra, lo que constituye justamente la permanencia del vínculo entre las plataformas celestes y la plataforma terrestre. Así, para poder abordar cualquier aspecto de la cosmología filosófica da los Guaraní, es necesario pensar las relaciones entre cierta distribución espacial – con gran rendimiento de las oposiciones alto/bajo y próximo/distante – y determinadas singularidades existenciales.

De acuerdo con Pierri (2013), las relaciones entre las plataformas celestes y la plataforma terrestre, donde habitan los *tekoaxy* (“*teko* imperfecto/ enfermo/difícil”) – seres humanos, perecederos (*marã*) -, pueden ser comprendidas como relaciones entre “modelos” y “copias” configurando lo que el autor denomina como un *platonismo en perpetuo desequilibrio*. La distribución cosmográfica sobre la que discurre la filosofía guaraní presenta una suerte de espacios que se despliegan unos a partir de otros, de forma que, según Pierri, cada colectivo de divinidades es - *ovaigua* de otro colectivo que lo precedió (Pierri, 2013:254). Este concepto remite a lo que se sitúa “en frente de” (-*ovai*) aludiendo a relaciones de repetición con variación, imitación y/o reverberación – el despliegue de *affectio* (ver Macedo, distribuyéndose por los cuerpos.

Um -*ovaigua*, como aponteí, pode ser tanto um inimigo ou um equivalente de alguém em outro domínio, contanto que esse outro torne-se puro devir. É nesse sentido que o modelo geral da transformação corporal evoca a assimetria do dualismo em desequilíbrio de que falava Lévi-Strauss: é impossível a igualdade entre as partes, o eu está sempre alhures. A expressão *ombojera*,

de que também falei anteriormente, e que foi empregada em diversos cantos e diálogos aqui transcritos que mostravam a criação de um elemento novo nos mundos terrestres ou nos mundos celestes evoca, como dito, uma idéia de transformação. Imita-se algo, sem que se possa reproduzi-lo, toda imitação é uma transformação. Jaxy é *-ovaigua* de Kuaray, as feras aquáticas são *-ovaigua* das onças originárias, cada coletivo de divindades é *-ovaigua* de outro coletivo divino que o precedeu. A noção de *-ovaigua*, que alguns quereriam ver reduzida à imagem refletida de um espelho não reflete a aparência corporal ao se replicar de domínio a domínio, senão o conjunto das afecções que saindo de si, atualizam-se alhures (Pierri, 2013, p. 253-254).

Las *affectio* que provienen de las plataformas celestes, que se van replicando “de dominio a dominio”, reverberan por fin en la Tierra, lugar al que los *nhe’ẽ*, ‘aquellos que vienen de lejos’, traen la memoria de una socialidad divina y la plantan en los cuerpos que vienen a erigir. Esa Tierra es la Yvy Rupa, cuya historia veremos brevemente a seguir.

1.3. YVY MBOJERA. El surgimiento de la Tierra

Para realizar una descripción de la *Yvy Rupa* (plataforma terrestre¹⁵) serían necesarias innumerables palabras, tantas que se pudiera contemplar a través de ellas la extensión territorial de un *pluriverso*, Contamos con unas pocas que servirán como brújula que oriente las reflexiones a seguir. Son, para empezar, las palabras del *tamoi* Karai Tataendy; palabras profundas y pródigas de sentidos:

¹⁵ “El espacio terrestre es llamado *yvyrupa*, término cuya traducción literal es soporte o plataforma terrestre. Se le dice soporte porque se lo concibe como una estructura, entre otras, que sostiene una isla concebida como un montón de tierra que existe en mitad de un universo hecho de agua” (Pierri, 2018: 38).

Tudo começou no meio das trevas, havia apenas escuridão e mar, sem sequer existir um único ser vivo. Veio um vento do norte e um vento do sul que, se encontrando, fizeram surgir um pequeno redemoinho e Nhanderu Tenonde (nosso primeiro pai) se concretizou ali, em cima do mar, flutuando e segurando apenas o seu popygua (cajado). Nhanderu não teve pai nem mãe; nasceu por ele mesmo. Ainda sendo deus, ao existir ali, passou por dificuldades, pois não havia algo concreto onde pisar. Por isso, ele teve a necessidade de criar o mundo que hoje chamamos Yvyrupa, o Planeta Terra. Tudo era escuro e, no meio do escuro, Nhanderu desce e paira por cima do mar. Ele pensa o que é que vai fazer, por que é que ele veio. E, então, ele sabe através do coração: “vou fazer a Terra [Yvy Rupa]”.

Nasceu junto com ele aquilo que seria o gérmen da pindo marã e’y, a palmeira sagrada. Ele a plantou em cima do oceano. Suas raízes foram se expandindo e, no contato com a água, se transformando em terra. Por ser uma planta muito sagrada, é invisível a nós, simples seres humanos. Assim que plantou o pindo marãe’y, ele gerou o tatu ratã’i (tatu). Foi esse tatu que o ajudou a espalhar a terra assim gerada.

Até agora, aquele pindo ainda está lá em Yvy Mbyte, o centro do mundo, o lugar que, hoje, os não-indígenas chamam Paraguai. Só que ninguém vai ver, porque foi Nhanderu quem plantou. Essa planta dele, que ninguém tira, vai durar muito tempo e vai segurar a Terra. Mas se tirarem aquela plantinha que ele plantou, aí a Terra vai cair, porque é ela que segura. É assim que nós sabemos. A partir unicamente desse pedacinho de terra, é que fizeram tudo o que existe no mundo. Xeramõi Timoteo Oliveira (Pesquisadores Guaraní, 2015: 09).

Detengámonos un poco sobre estas palabras, pues en ellas podemos encontrar ya en germen una parte importante de la trama que será la vida humana en ella: la condición *tekoaxy*. “A partir

solamente de ese pedacito de tierra”, nos dice el *xeramoí* Timoteo, “se hizo todo lo que existe en el mundo”, de tal modo que el *problema* de la existencia guaraní, como veremos, germinó junto a la Tierra, una vez que los diversos colectivos que forman parte de la *Yvy Rupa* conviven como piezas que se encajan como transformaciones unas de las otras. Así pues, es necesario comprender la socialidad – los modos, códigos, normas, ética y equivocaciones relacionales - de la *Yvy Rupa*, ese territorio que incluye todo lo que en él habita, como me explicó cierta vez Eunice Antunes.



Figura 3. Palmera. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).

Escudriñemos algunos detalles. En la explicación del *tamoí* Karai Tataendy encontramos uno que me parece ser bastante importante: la palmera imperecedera – *pindo marã e'y* – aún se encuentra

aquí, en el centro del mundo, sujetando la Tierra sobre las aguas del mar. Si cada uno de los que nos levantamos sobre la Tierra hacemos parte del colectivo que el concepto *Yvy Rupa* indica, podemos afirmar que estamos en continuidad con la *pindo marã e'y*. Esta imagen se va desarrollando, como veremos, a partir de las palabras de los *tamoi* y *jaryi* (ancianos y ancianas, respectivamente), reverberando el concepto de *multiplicidad cualitativa* – la continuidad entre heterogéneos – de Henri Bergson (ver Deleuze, 1996: 41). Con la intención de explorar la continuidad entre los Guaraní y la *pindo marã e'y* propongo rastrear una señal que el *tamoi* Karai Tataendy nos ofrece: “Por ser una planta muy sagrada, nos es invisible a nosotros, simples seres humanos [*tekoaxy*]”. Intentaré explorar, más adelante, la posible ecuación que otorga un papel fundamental al contraste visible/invisible en la ontología de esta multiplicidad cualitativa que es la *Yvy Rupa*.

Como decía, la descripción del modo como Nhanderu hace surgir la Tierra, la *Yvy Rupa* – plataforma terrestre -, soporte de su propia jornada, encuentra eco en el concepto de *multiplicidad cualitativa* de Bergson – la *duración* – justamente por aquello que la define: dividirse cambiando de naturaleza (ver Deleuze, 1996: 41). La *Yvy Rupa*, la Tierra es, según la descripción del *tamoi* Karai Tataendy, una extensión de la palmera imperecedera (o infinita), la *pindo marã e'y* cuyas raíces se van deshaciendo al contacto con el agua del mar; extensión que es a su vez fruto de la constancia de los movimientos del armadillo, que la esparce. Así como en la *duración* bergsoniana, hay al mismo tiempo heterogeneidad y continuidad entre los dos vientos que se encuentran, Nhanderu, la semilla de la *pindo marã e'y*, el mar y la *Yvy Rupa*, ese colectivo en el cual incluso nosotros, ‘los blancos’ (*jurua*), podemos nos incluir. Concomitantemente, el concepto *Yvy Rupa* se define como soporte para desplazamientos – el colectivo que incluye todo lo que en él se mueve:

plantas, lugares, animales y *humanos*. La imagen de continuidad entre heterogéneos – el *devir* – nos revela una ontología del movimiento cuya duración se encuentra en la reverberación histórica de tránsitos, jornadas, caminatas, a pesar de todos los obstáculos y en medio a todas las cosas (*opamba’e ijavaete*).

Cuenta el *tamoi* Karai Tataendy que Nhanderu, “aún siendo Dios”, tuvo también que pasar por dificultades una vez que no tenía dónde pisar – no poseía apoyo ni asiento, sólo el encuentro entre dos vientos, que había actualizado allí su presencia, y la extensión del mar y de la oscuridad. De forma que el soporte se hace necesario en el propio acto de presencia del Dios y, en ese mismo acto, “él sabe” lo que va a hacer. Será Keller (2017: 86) quien note que en el idioma guaraní el acto de crear el suelo, el soporte – *tupa* -, suele expresarse por el verbo –*kuaa*, el cual puede ser traducido como “vislumbrar, contemplar, percibir, conocer, concebir intelectualmente, saber”. “La expresión ‘rupa’ (sustrato, estrato, camada) define a un estado de la materia orgánica no tanto pre-consciente, sino más bien pre-corporal” (Keller, 2017: 86) lo que nos hace notar que, de hecho, la épica sobre el surgimiento de la *Yvy Rupa* manifiesta los procesos de ‘corporificación’ de los diversos seres que habitan la Tierra; procesos que, como veremos, estriban en el movimiento de erguirse o ser erguidos (*-puã*). ‘Rupa’ es, pues, un lugar donde pisar, un lugar en el cual será posible iniciar una caminata a partir de una posición erguida, una base sobre la cual algo se levanta. Vera Tupã Popygua relata que “[...] del extremo de su *popygua*, bastón insignia, una pequeña porción de tierra se extendió encima del océano primitivo. Entonces, Nhamandu Tenondegua, por primera vez, bajó de su *apyka*, asiento, y puso sus pies en esa pequeña porción redonda de Tierra” (2018: 21). Así siendo, el engendramiento de la *Yvy Rupa* expresa la confluencia de dos actos: extender la base y erguirse sobre ella, inaugurando la posibilidad del movimiento.

En el diccionario Guaraní-Español de Cadogan encontramos diversos usos del término *rupa*. El nombre del día en el lenguaje por medio del cual los *karai* y *kunha karai* se dirigen a los *nhe'ẽ* y a los dioses – el lenguaje que los *mbya* comparten con los seres divinos – es *jechaka rupa*¹⁶, el “lecho” o morada del reflejo, aludiendo a la extensión de la luz solar que se refleja sobre la Tierra (*idem*). Ya la lechuza es denominada *pytu rupa*, “lecho de la oscuridad”, dada su relación con el origen de la noche (*idem*: 149). A su vez, a la morada de los Guaraní se le dice *nhevanga rupa*, lugar donde se circula y/o juega, en referencia a las danzas de los *xondaro* y a la circulación tanto de las personas como de la caza y del humo de las pipas, fundamentalmente, siendo las aldeas y/o grupos familiares los “lugares de los fuegos” – *tatapy rupa* (*idem*: 131). *Mboupa* es, por fin, dar lugar a alguien, recibir, alojar, refiriéndose, por ejemplo, a la entrada del yerno en la casa del suegro (*idem*: 116). De igual modo, el cuerpo *mbya* es un alojamiento para las dádiva divinas, lo que se revela en los consejos que los dioses dan a las madres y los padres de los niños: “*Tatachina rangue i emboupa nhande ra'y apytere*” – “primero aloja [*mboupa*] neblina (vital) en las coronillas de nuestros hijos” (*idem*). Es tal la forma como podemos entender el nombre del *py'a* (hígado, corazón) - locus de las palabras, afectos y sus circulaciones por el cuerpo-, en el lenguaje ritual: *yvarupa* - soporte del cielo (Pierri, 2013: 138). “Soporte del cielo” y lugar del *nhe'ẽ* en el cuerpo (Benites, 2015: 18).

16 -*Jexaka*, pode ser também “espelho” (Cadogan, 1992: 66) e tem na sua raiz a palavra *-exa*, que é ver, expressando essa forma do olhar enquanto forma de fazer aparecer os outros enquanto reflexo desse olhar, questão sobre a qual nos debruçamos no capítulo anterior.

En el libro “*Yvyrupa. A Terra uma só*”, Timoteo da Silva (Verá Tupã Popygua)¹⁷ encontramos otros aspectos importantes. Son en realidad cinco las “palmeras azules” (*teĩnhirui pindovy*) – las palmeras imperecederas - sobre las que Nhamandu Tenondé fundamenta la primera Tierra. La primera de ellas, a la que se refería el *tamoi* Karai Tataendy, está situada en el local que los Guaraní llaman *Yvy Mbyte*, el “centro de la Tierra”. Las otras cuatro se distribuyen de la siguiente manera: la segunda, en la morada del dios Karai, “padre de la llama”; la tercera, en la morada del dios Tupa, “padre del aire fresco y del trueno”; la cuarta, en el lugar de origen del buen viento – *yvytu porã* – en el tiempo nuevo – *Ara Pyau* – y la quinta en el lugar de origen del viento frío – *yvytu yro’i* – en el tiempo original – *Ara Yma* (Verá Tupã Popygua, 2018: 21).

Verá Tupã Popygua relata que los ancestrales de los actuales Guaraní, los primeros *jeguakava* y *jachukava* – hombres y mujeres que portan el adorno de plumas -. Consiguieron “con su sabiduría espiritual” ver todas las extremidades de la *Yvyrupa*, descubriendo que la Tierra era redonda (Verá Tupã Popygua, 2018: 28). Ellos caminaban orientándose “por el brillo de los lagos de aguas eternas” y conocían cinco direcciones: *yvy mbyte* – el centro de la Tierra; *ka’arua*, donde el sol se pone; *Tenonde*, donde el sol nace; *yvytu katu*, “donde se originan los vientos buenos” e *yvytu yma*,

17 Uno de los líderes guaraní más activo y reconocido a nivel nacional en Brasil, co-fundador de la Comisión Yvy Rupa, principal asociación de los Guaraní en Brasil, dedicada fundamentalmente a la lucha por el reconocimiento y homologación de las “Tierras Indígenas”. “Tierra Indígena (TI) es uma porción del território nacional, de propriedade de la União, habitada por uno o más pueblos indígenas, utilizada por ellos para sus actividades productivas, imprescindible para la preservación de los recursos ambientales necesarios para su bien estar y su reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones. Se trata de un tipo específico de posesión, de naturaleza originaria y colectiva, que no se confunde con el concepto civilista de propiedad privada” En: <http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-32>

“lugar de los vientos originales fríos” (ídem). Todo indica que cada una de las cinco palmeras azules (*teĩnhirui pindovy*) creadas por Nhanderu se sitúa en el punto en que se localiza uno de los puntos cardinales de su cartografía, “orientando los movimientos en Yvyrupa, en espacio terrestre” (ídem). Es justamente para moverse sobre la plataforma terrestre para lo que Nhanderu creo a los *jeguakava* y las *jaxukava* (los y las bellamente adornados/as, Cadogan, 1959), ancestrales de los futuros Mbya: “[Nhanderu] nos colocó justamente en el centro del mundo para que estuviéramos lejos y tuviéramos que caminar para llegar”, cuenta Adriano Morinico (*en* *Pesquisadores Guaraní*, 2015: 19); “Nosotros ya vinimos con esa función de caminar para intentar alcanzar la Tierra sin Males, más allá de la orilla del mar” (ídem). Esa “función de caminar” de la cual ya se dijo que era la “función de *abolir la muerte*” (ver Clastres, ([1978] 2007), revela un aspecto importante de la formación de la Yvy Rupa: su forma redonda, junto a su fundamentación en cinco puntos – las palmeras azules – que funcionan al mismo tiempo como puntos cardinales y como destino de paso, expresa una cartografía que se manifiesta en el costumbre guaraní de “circular” (*nhevanga*, como vimos en el primer capítulo). El hecho de que las aldeas puedan ser denominadas *nhevanga rupa*, reafirma la función guaraní de circular, manifestando una Tierra cuyo espacio y forma surgen vinculados a lo que se hace o se ha de hacer en ellos, lo que señala la imbricación entre agencia y apariencia.

Uno de los ejemplos que nos permiten imaginar esa relación entre lo que se hace en la Yvy Rupa y lo que es la Yvy Rupa podemos encontrarlo en los efectos de las caminatas guaraní en dirección al litoral, a saber, la formación de buena parte de la selva del Litoral Atlántico de Brasil como selva antropogénica. Como nos cuenta Vera Tupã:

Para realizarem essa caminhada, *oreretarã ypykuery*, nossos parentes originários, levavam com eles suas variedades de plantas originais, que foram colocadas por Nhanderu Tenondeguá em Yvy Mbyte: *jety mirĩi*, batata doce original, *avaxy ete'i*, milho verdadeiro, *manduvi mirĩi*, amendoim original, *mandyju mirĩi*, algodão original, *mandi'o mirĩi*, espécie de mandioca, *ya para'i*, melancia, *petỹ*, fumo, *ka' a*, erva-mate, e muitas outras plantas. Levavam em forma de alimentos e de sementes (Verá Tupã Popygua, 2018: 37).

La movilidad guaraní es una de las características de este pueblo que más atención recibió en la literatura etnográfica en los años 90. Según Pissolato, los estudios de Bartomeu Meliá fueron parcialmente responsables por inaugurar esta pauta en la etnografía dedicada a los grupos Guaraní, con especial relevancia para los trabajos de Garlet (1997), por su “atención a los procesos históricos que marcarían transformaciones en el modo de concepción y uso del espacio”, así como a la obra de Chamorro, Ciccarone y Melo que, partiendo de un enfoque en la espiritualidad (la religión y/o el chamanismo), dedicaron su atención a lo que llegó a ser denominado un “etos caminante” (Pissolato, 2007: 134-135). Para la propia Pissolato la práctica del desplazamiento está “fundada en una percepción de la experiencia humana como experiencia de búsqueda, incesante, por mejores condiciones de vida” (ídem). Será especialmente en la obra de Ladeira donde encontraremos un camino para la reflexión que aquí nos ocupa, una vez que es ella quien llama la atención sobre el hecho de que entre los guaraní “movilidad y reciprocidad andan juntas”, dado que es la movilidad de las personas lo que permite el movimiento de las cosas – “semillas, plantas, materias primas, rituales, trabajo comunal (*mutirões*) -, o sea, “los intercambios” (2008: 103-104). Para Ladeira, es el movimiento dentro del “mundo terrenal (*yvy vai*)” lo que constituye el territorio al mismo tiempo que lo cuida, siendo tal cuidado “practicado con perseverancia, incluso bajo las condiciones más adversas por todos los seres y especies que interactúan en las diversas esferas del

mundo Mbya”; lo que, a su vez, supone un proyecto común de criar y conservar (Ladeira, 2008: 197). Como vimos arriba y tal cual dijo Adriano Morinico, Nhanderu hizo que los Guaraní surgiesen en el centro de la Tierra para que tuviesen que caminar hasta el litoral: de esta forma ellos podrían sembrar la tierra, así como el armadillo la esparce. Es este el motivo por el cual los guaraní tradicionalmente eligen los lugares para encender sus fuegos y asentar sus casas según la presencia o ausencia de ciertos elementos de la fauna y la flora, e incluso formaciones rocosas y ruinas, que son indicios de un paraje anteriormente utilizado por sus parientes, sean ellos humanos o divinos (Ladeira, 1992).

1.4. ENTRE DOS TIERRAS: SERES EN TRÁNSITO

La primera Tierra que Nhanderu creó, tuvo como estructura un material hecho con las hojas que envuelven el maíz y, por ello, fue fácilmente destruida. “Nuestro padre primero hizo el primer mundo. Entonces dijo: este mundo no durará mucho tiempo. Pues el soporte de este mundo, *yvy rapyta*, no durará” (en Ladeira, 2007: 85). Este primer mundo acabó siendo destruido por un terremoto: “cuando vino el terremoto todo se dio la vuelta y surgió una nueva tierra, un mundo nuevo” (*íden*: 86). Nhanderu también vino a este mundo, pero no lo pisó. El soporte del nuevo mundo fue hecho de piedra (*íden*). Esta otra Tierra fue también inundada, pues sus habitantes no cumplían las reglas que Nhanderu Tenonde había determinado, relativas a las relaciones sexuales (o de afinidad de sexo opuesto), por un lado, y a la falta de cantos nocturnos, *dádiva* dedicada a los habitantes de las plataformas celestes. Nhanderu inundó la Tierra y de ella pudieron irse a la morada de Nhanderu aquellos que supieron entonar los cantos.

“Los habitantes de la Primera Tierra ya han alcanzado todos el estado de indestructibilidad.

Los que rezaron en buena forma, los que poseyeron entendimiento, han alcanzado la perfección [*ijaguyje porã*], se dirigen hacia su futura morada.

Ellos mismos crean sus moradas de tierra eterna en la morada de los dioses menores

Los que carecieron de entendimiento, los que se inspiraron en la mala ciencia, los que trasgredieron contra los situados arriba de nosotros, se fueron en mala forma, sufrieron la metempsicosis [ijaguyje amboaé]” (Cadogan, 1959: 60)

De cierta forma, es posible percibir que la separación/distinción entre los seres inmortales (*marã e'ỹ*) y los seres mortales (simples imágenes de los primeros) surge a partir de la inundación de la primera tierra y la construcción de la segunda. Tal pasaje, a su vez, se expresa por la alternancia entre el día y la noche que el mito de Kuaray y Jaxi (Sol y Luna) narra de manera ejemplar. Cuando Nhanderu Pa-Pa (el hijo de Nhanderu Tenonde) se retiró de este mundo, se llevó con él la luz que tenía en su pecho y dejó el mundo sumido en la oscuridad. Pero tuvo pena de sus creaciones, de los pájaros y de las personas, y envió a su hijo, *Kuaray*, con la tarea de iluminar la Nueva Tierra – Yvy Pyau (Ladeira, 2007: 86).

La historia de Jaxi y Kuaray es, probablemente, la historia más contada entre los Guaraní. Mito del origen de la caza, según mi opinión, en cuya trama quedan inaugurados los peligros y males que acechan a los Guaraní en esta Tierra. La figura de Jaxi, luna, quien nunca acaba de realizar correctamente lo que su hermano, Sol, le sugiere, es, por así decirlo, el patrono de todos aquellos que sufren infortunios provocados por sus propios equívocos. El hecho de que Luna fuera pescado por Anhang supone un acto inaugural fadado a ser repetido por sus parientes menores, los propios Guaraní, en esta Tierra. La saga es bastante larga; presento, a seguir, solo algunos fragmentos:

Diz que quando o dono da Terra (Papa) veio neste mundo, fez o mundo, fez a terra, o mato, como continuação de outra Terra, aquela que Nhanderu Tenonde fez. Quando fez a segunda Terra, foi o filho de Nhanderu Tenonde, Nhanderu Papa, quem fez a mulher do ajaka (cesto). Nhanderekorã

oanga i rive, ele já marcou tudo. É verdade que a mulher foi feita do ajaka e o homem foi feito do arco. O arco foi feito para o filho de Nhanderu Papa. Ele deixou a mulher grávida e, quando a deixou, ela foi atrás dele, com o filho na barriga [Kuaray]. Ela chegou onde não devia chegar, na casa de outros animais [jaguars]. Eles a devoraram e tiraram o filho dela de dentro da barriga. A avó destes animais pediu pra guardar o filho pra ela comer, pois a sua carne era mais macia. Foi assim que nasceu Kuaray. Quando ia comer ele, fez de tudo para cozinhá-lo. Botou pra assar no fogo, botou no pilão, mas não conseguiu. Colocou para secar ao Sol, e foi assim que se levantou Kuaray. Quando ele se levantou, viu as larvas no sangue da mãe dele, que tinha sido devorada. Tinha várias espécies de moscas e larvas no sangue da mãe dele. Quando viu esses insetos, esses vários bichinhos, ele pediu pra fazer o arco para a avó daqueles animais, pra poder matar e assustar os insetos, pra eles irem embora dali. Ele ia matando os insetos e, enquanto os matava, ele ia dando os nomes para esses insetos e borboletas. É verdade mesmo, todos os bichos que a gente conhece foi Kuaray quem os nomeou. Foi essa a história que eu ouvi desde criança. Sempre chamaram a mulher “ajaka retei”, o corpo que foi feito do balaio, e o homem “guyrapa rete’i”, o corpo que foi feito de arco. O ser do balaio e o ser do arco. [...] Esse conhecimento vem através de Nhanderu, que escolhe pra quem contar; o que sabemos, sabemos por ele. Xeramõi João Silva (em Pesquisadores Guaraní, 2015: 16).

Esse que nós chamamos de Nhamandu pa’i. Esse é, tipo, igual Jesus Cristo. Ele que nos ensinava o que íamos fazer, como é o nome do passarinho, da árvore, todas as coisas. Por isso que até agora nós chamamos de Nhanderekombo’eare, Nhanderu Pa’i Kuaray. Esse que nasceu aqui neste mundo, né, igual que Jesus Cristo. Para todas as árvores, todas as frutas, todos os passarinhos, todas as mariposas, todos os peixinhos, ele que dá o nome pra nós saber; todas as armações, todas as

flechas, balaíos, tudo isso aí ele que deixou pra nós. Não deixa na escrita, mas nós sabemos através dele. Xeramõi Timoteo Oliveira (Pesquisadores Guaraní, 2015: 14).

Kuaray y Jaxi son parte de la caminata interminable que motiva a los Guaraní. Es justamente tal movimiento el que permite que el próprio mundo sea creado y, en este caso, que adquiriera cierta fijación a través de la distribución de nombres a seres y cosas. Narrar esta historia es una forma de hacer despertar la memoria de una vida que se repite constantemente a través de sus variaciones, de modo que la propia vida es una variante de los mitos (ver Ramo y Affonso, 2014). Kuaray, al que también llaman Nhamandu Pa'i, es, en el universo guaraní, “como” Jesús Cristo en el panteón occidental: un hermano mayor, un dios nacido en la Tierra que instaura las normas de convivencia y las deja como dádiva a sus hermanos menores.

1.5. IJAGUYJE VA'E: LA TRANSFORMACIÓN EN SERES DIVINOS

Uno de los aspectos más mencionados y más polémicos de la literatura dedicada a los pueblos guaraní es la convencionalmente llamada “búsqueda de la Tierra sin Mal” (*Yvy marã e'y*). Debemos a Villar y Combés (2013) una primorosa presentación de las discusiones que tal tema ha producido y/o criado, desde la publicación del célebre artículo de Kurl Nimuendaju titulado *Las leyendas de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la Religión de los Apapocúva-Guaraní*. Sin embargo, mi abordaje se contrapone a algunos de sus argumentos, una vez que estoy interesada en autores que poseen como característica común tomar el trabajo de León Cadogan como referencia y que han realizado sus investigaciones en comunidades en las que *Yvy marã e'y* está muy lejos de ser un mito, en el sentido que los autores le dan a esta palabra.

Si Alfred Metraux procuró encontrar en la búsqueda de la Tierra sin Males la explicación para las migraciones tupí-guaraní de los siglos XVI, XVII y XVIII, Schaden comprendió este movimiento como “herramienta de resistencia contra la aculturación”, por significar el “restablecimiento de las costumbres tribales en su original pureza” (Schaden, 1998 [1954]: 178, 214 *apud* Villar y Pomba, 2013: 207). Mientras tanto, encontramos en Cadogan (1992 [1959]), una atención especial al carácter transformativo implícito en la teoría guaraní de la posibilidad de alcanzar *Yvy marã e ã*, siendo aquellos que consiguen realizar esta hazaña los *ijaguyje va’e kuery*, los Nhanderu Mirim.

Partiendo de la lectura de la obra de jesuitas y cronistas franceses, como Jean de Lery (discípulo de Calvino) o André Thevet (cosmógrafo do rei), Hélène Clastres afirma el carácter sociológico de la búsqueda de la Tierra sin Males, camino del cual interesa menos la localización geográfica que “las reglas éticas, [que son las] únicas que pueden propiciar el acceso a ella” (Clastres, 2007: 50 *traducción mía*). Sin subscribir su argumento de que tales reglas consistirían en un “rechazo a toda prohibición”, una vez que “*el mal – trabajo, ley – es la sociedad*”, su trabajo nos permite concebir la búsqueda de la Tierra sin Mal como una transformación corporal: “Pues sus largas peregrinaciones a través del espacio”, nos dice en relación a los antiguos profetas, “representaban también el tiempo necesario para consumarse la lenta mutación de los espíritus y los cuerpos” (Clastres, 2007: 84). Dichas peregrinaciones, entre tanto, disminuyeron a medida que los territorios fueron siendo usurpados por los *heta va’e kuery*, ‘los muchos’, los blancos, haciendo que la Tierra sin mal se tornase objeto de especulación, “tema esencial de los discursos y ritos guaraníes” (Clastres, 2007: 107).

De acuerdo con Melia, la tierra sin Mal es un “elemento esencial en la construcción del ser guaraní” (1990: 34), que se define por el “modo particular de vivir la economía de la reciprocidad”, siendo la tierra sin Mal “la condición realista de la economía de la reciprocidad en este mundo o en el más allá” (ídem: 43 y 45). Ya Ladeira se pregunta sobre los efectos, tanto en el pensamiento como en la práctica, del carácter eterno de *yvy marã e’y*, prestando atención a esta imagen como propulsora de un deseo por la duración, la renovación y la inmortalidad: “Ese sentido de eternidad, de cierta forma, está presente en la constitución del *tekoa* [aldea], en algunas normas de comportamiento e incluso en las transgresiones que inviabilizan su alcance” (1999: 84); y también: “Así la búsqueda de *yvy marãey* no se refiere a un lugar preciso, sino a la inmortalidad, a la legitimación y la continuidad de la propia sociedad Guaraní” (ídem: 87). Para que la vida pueda durar en esta tierra, con el propósito de manifestar una aproximación gradual a la duración divina, lo que se debe mantener es el vínculo con *Nhanderu retã*, la ciudad de Nhanderu, esa ‘otra’ tierra, y esto se consigue por la “presencia, en este mundo, de las creaciones originales” (1999: 85). Tal presencia, a su vez, y como venimos viendo, depende de la circulación de las *dádivas* de acuerdo con orientaciones y formalismos específicos - *modus operandi* de la duración.

Un interés especial sobre los temas de la reciprocidad (el intercambio), del movimiento (la peregrinación) y de la transformación desemboca en este abordaje del tema clásico de la búsqueda de la tierra sin Mal, la cual remite al propósito de extracción de una humanidad *mbya* a partir de la condición *tekoaxy*. Condición esta que es el punto de partida para que se opere la transformación; de acuerdo con el *tamoi* Kuaray Mirim (SC):

Nós somos *tekoaxy*, imperfeitos, mas faz já muito, muito tempo que os *tekoaxy* existem. Aquele que nós chamamos *yjyvy ju mirim*, o dono da nova Terra, ele também era *tekoaxy*. *Nhanderu mirim*, *nhandexy mirim* é o jeito como nós chamamos àqueles que eram *tekoaxy*, imperfeitos, mas mesmo

assim foram levados por Nhanderu. Eles atravessaram o mar. Eles alcançaram a Terra nova (*yvy ju mirim*), a Terra imperecível (*yvy mara e'y*). Do outro lado do mar está a Terra imperecível, a Terra Sem Mal, e deste lado está a Terra imperfeita, *tekoaxy*.

Si es posible decir, como estamos viendo, que la persona *mbya* se define por una ontología del movimiento (y de la circulación), es importante notar que existe cierto confinamiento implícito en las identidades de aquello que vive en la Yvy Rupa – los *tekoaxy*, una imposibilidad de atravesar los espacios entre esta plataforma y otras, un peso de los cuerpos, una atracción por la entropía y por la muerte. Así, para poder realizar la travesía son necesarias memorias de otros mundos. Es necesario, como veremos, saber transitar por territorios ajenos, en esta plataforma poblada por singularidades que es la Yvy Rupa. En la peregrinación dejada como desafío de Nhanderu a los *Mbya* proliferan encuentros frente a los que es necesario “seguir la regla”, “no equivocarse”, “no hacer mal las cosas” – seguir el *mbyareko* (el *teko* colectivo) y acordarse de Nhanderu para poder superar los obstáculos, las *tekoa'ã* – mantener las ‘buenas distancias’. Así pues, tal superación consiste en la doble y misma tarea de reverberar una memoria y de saber utilizar los recursos, de acuerdo con cierta moral a la que se puede calificar como estética; alcanzar, en otras palabras, el *aguyje*.

[...] Quando a pessoa não falece na Terra e vai para a morada de *Nhanderu*, nós o chamamos *Nhanderu Mirim*. Eles são os segundos donos da Terra. *Nhanderu Tenonde* é o primeiro dono da Terra. Os segundos são aqueles que, há muito tempo atrás, caminharam e passaram para *Yvy Marã e'y* [Terra sem Males ou terra imperecível].

O primeiro *Nhanderu Mirim* era também uma pessoa, que era *tekoaxy*, um mero ser humano, que erra. *Nhanderu* mesmo que nos fez assim, para sermos *tekoaxy*. Mas, como é que os *Nhanderu*

Mirim, sendo *tekoaxy*, conseguiam passar? Eles se concentravam na *Opy* [casa de reza]. Eles rezavam e pediam pra *Nhanderu*, e *Nhanderu* mostrava o caminho. Ele dizia: “agora vocês podem ir”. O *Nhanderu Mirim rã* (aquele que será *Nhanderu Mirim*), ele inicia a caminhada. Ele não vai ficar em um só lugar, vai mudando, vai mudando. Durante todo esse tempo, ele fica na *Opy*, cantando, perguntando pra *Nhanderu* como é que tem que ser. Então, *Nhanderu* vai mostrar outro lugar, pra onde ele tem que ir. E vai mudar de novo, até atravessar o mar. É isso que aconteceu. [...] Aqueles que caminhavam, chegavam até o lugar que *Nhanderu* tinha mostrado. Lá eles encontravam os *tembiguai kuery* (ajudantes de *Nhanderu*) e de lá eles partiam para a morada de *Nhanderu*. Quando chegavam perto do mar, os *xeramõi* ficavam esperando os *tembiguai kuery*. *Nhanderu* mesmo que escolhia aquelas pessoas que obedeceram a regra. E ele levava essas pessoas. Aqueles que fizeram algum mal pra alguém ficavam. O próprio *Nhanderu* mandou os *xondaro* para atravessar aqueles que seguiram a regra, a lei. Quem segue certo, chegava à beira do mar. Aí, *Nhanderu* mandava os *xondaro* pra atravessar eles no barco (*tamoi* Kuaray Mirim, em Pesquisadores Guaraní, 2015: 30).

Es necesario que los *tembiguai kuery*, mensajeros de *Nhanderu*, estén haciendo permitiendo el pasaje *entre* la *yvy vai*, la Tierra Imperfecta, y la *yvyju mirim*, la Nueva Tierra a aquellos que “obedecieron la regla”. A partir de ahora es posible comprender mejor ese enlace que comunica la *Yvy Rupa*, la plataforma terrestre, y la *Yvy Marã e’y*. Si, como vimos en el primer capítulo, tal enlace se manifiesta por el flujo de dádivas divinas, por el ir y venir de los *nhe’ẽ*, de las palabras y hasta de los propios dioses y de sus auxiliares, toma aquí la forma de pasaje, de travesía, que es al mismo tiempo la transformación de lo humano en divino, manifestando esa ontología definida por el movimiento.

Os brancos fizeram guerras, mas eles [os *Nhanderu Mirim*] entravam nessas estradas por baixo da terra e saíam em outro lugar. Os soldados, vão matando, vão fazendo guerra. Mas os *Nhanderu*

Mirim nunca morrem, sempre seguem. Eles não são como nós. A gente olha pra eles e vê que na mão deles já está tudo “esclarecido”, iluminado; as pernas deles já estão totalmente “esclarecidas”, aí eles vão. Se não estiver, não vão. *Tamoi* Timoteo Oliveira (Pesquisadores Guaraní, 2015: 33).

Essa estrada, quem vai seguir são os Nhanderu Mirim. As pessoas como nós, não conseguimos seguir essa estrada, enxergar essa estrada *Tamoi* João Silva (Pesquisadores Guaraní, 2015: 34).

Los *tamoi* se refieren a la región de Misiones, en la Tríplice Frontera entre Argentina, Paraguay y Brasil, y a las llamadas Guerras Guaraníticas (1753-1756). Pero esa carretera, a modo de ejemplo, es análoga a los caminos que componen las peregrinaciones de los *karai* y de las *kunha karai*, (hombres y mujeres sabios; chamanes), en pos de la inmortalidad, revelados en sueños o en el fragor de los cantos elaborados en el interior de la *opy* (casa de oraciones). Para tener acceso a tal paso entre mundos es necesario un cuerpo “luminoso” (esclarecido), “translúcido” un cuerpo leve que haya perdido su opacidad, capaz por tanto de transitar entre diferentes dimensiones; un cuerpo, por fin, capaz de ver los caminos. De acuerdo con esto, la apariencia del cuerpo no se refiere exclusivamente a como se es visto, sino también recursivamente a lo que se alcanza a ver, lo que coincide, como vimos en el capítulo anterior, con algunas formulaciones del *perspectivismo amerindio* (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996).

“Nhanderu vê tudo o que acontece nesse mundo mas nós, que fomos feitos aqui na terra, não podemos ver o que acontece em *yvy marãey*. Nós que estamos aqui na terra imperfeita *yvy vai*, não enxergamos *Nhanderu retã*, mas nossas almas é que contam como é *yvy marãey*. Todos nós sabemos que em *Nhanderu retã* tudo é eterno. Assim ouvi de meus avós. Eu não vi, mas meus avós contavam e eu me lembro até hoje. Também nos sonhos nós vemos porque nossas almas mostram nos sonhos.” (en Ladeira, 1999: 85).

Si los caminos no son evidentes, si ellos no están disponibles a todos, es porque el paisaje que la *Yvy Rupa* presenta es todo menos evidente: es necesario reconocer en las señales del territorio la presencia de diversos mundos que en su invisibilidad relativa se salvan del solapamiento mutuo (retomaremos este punto más adelante). ‘No ver’ es una condición indefinitiva, así como la humanidad *tekoaxy*. Todo pasa por el cuerpo, que es pura conyuntura, encuentro, acontecimiento. Por eso tantos cuidados y distancias se hacen necesarios, pues, así como el cuerpo del chamán Djeoromitxi (ver Soares-Pinto, 2015), el cuerpo guaraní también es un paisaje, una forma en la que aparece la intersección entre los mundos de las almas, de las sombras y de los Otros (ver Pierri, 2013; Ramo y Affonso, 2014; Macedo, 2013).

1.6. LOS TIEMPOS Y SUS ESPACIOS

El tránsito entre territorios, tanto en lo que se refiere al pasaje de la primera a la segunda Tierras, como al pasaje entre la *Yvy Rupa* y *Nhanderu retã*, guarda una estrecha relación con las alternancias temporales. Tanto que los diversos relatos que narran estos eventos, se refieren al momento en que *Nhanderu Tenonde* deja la primera Tierra, lo cual se repite en el caso de su hijo, *Nhanderu Papa’i* y del hijo de este, *Nhanderu pa’i*, *Kuaray*; cada uno de ellos por motivos diferentes. La transformación de la Tierra y el tránsito de los dioses parecen estar fuertemente vinculadas y este vínculo sólo puede ser comprendido gracias a un importante concepto de la filosofía cosmológica de los Guaraní: *ara*, el tiempo/espacio; el cual es, a su vez, fundamental para avistar las relaciones escalares que atraviesan la cosmología de este pueblo y que definen las relaciones entre los dioses y los habitantes de la Tierra. La imitación y/o reverberación que caracteriza tales relaciones, gracias a formalismos posicionales - *—ovai*, ‘en frente de’ y *tenonde*,

‘al frente de’), de secuencialidad y orientaciones específicas, es realizada según criterios espaciales y demandas temporales (acciones cotidianas adecuadas a momentos específicos) que definen la estética de la sociabilidad guaraní-mbya, el *Mbya reko*. Estos criterios y demandas, a su vez, crean una doble orientación en la conceptualización de las relaciones de parentesco: el cuidado y la memoria; veamos cómo.

Ara es una palabra que, como suelen decir los Guaraní, “significa muchas cosas”: es a la vez un lugar, el firmamento, el cielo y también un momento/tiempo, un día, un año, un periodo. *Ara* expresa una relación de composición mutua y recíproca del tiempo y del espacio a través del movimiento. Así, un día es el tiempo que tarda *Kuaray* (el que trae el sol) para cruzar la aboveda celeste, siendo que una noche es el tiempo en que permanece en el interior de la *opy* (casa ritual) que hay en la plataforma celeste. Relaciones entre tiempo y espacio se hacen comprensibles si pensamos a partir del movimiento y de la percepción de diversas alternancias, de entre ellas: joven/viejo; *opy* (casa ritual)/*oka* (patio de la casa ritual); día/noche.

Las diferencias generacionales (temporales) entre los dioses imperecederos y los *mbya* o seres humanos (*tekoaxy*) pueden ser expresadas por conceptos espaciales: *tenondere* (aquel que está al frente, el mayor) y *apyre i* (aquel que está en la punta, el menor), aludiendo al hecho de un movimiento perpetuo (en línea) que hace con que el futuro sea un encuentro con los que ya se han ido, es decir, con un acto que se sitúa en el pasado. Que el futuro se proyecte en el pasado es el problema de una filosofía que asume la posibilidad de pasar por la prueba de la muerte llevando el propio cuerpo – el *aguyje* (ver Clastres, [1978]2007:112) –, y que posee un vínculo

inquebrantable con la transposición de territorios (de la Tierra Imperfecta para la Tierra-Sin-Males).

Al presentarnos un esbozo de la cartografía del cosmos Guaraní, Ladeira explica que el proceso de territorialización del *teko* Guaraní (la formación de los *tekoa* o aldeas) ocurre con referencia a tres orientaciones: *Nhanderenondére* (“delante de nosotros” o “nuestro frente”), *nhandekére* (“nuestro lado”), y *nhandekupére* (“nuestras espaldas”) (2007:112). Estas orientaciones son coordenadas espaciales e históricas, pues indican la dirección y también las coordenadas del camino trazado por los primeros habitantes de la plataforma terrestre, las propias divinidades. Se trata de un régimen histórico definido por el movimiento/desplazamiento. Todo ello no supone apenas que la territorialidad guaraní pueda ser contenida en una historia específica, si no que existe la posibilidad de actualización (renovación), como memoria, del tiempo mítico en un espacio, en un territorio. Por estar rebosantes de memoria es que esos lugares específicos se configuran como ideales para la comunicación con *Nhanderu Kuery* (las divinidades), para recibir sus mensajes y, de esa forma, acceder a un futuro anticipado por las señales de los sueños, en la medida en que las señales del territorio, cuando reconocidas, reactualizan la presencia de los antepasados. Pero, para acceder a esa memoria es necesario *performar*, en diversos contextos, una estética específica del movimiento (líneas y círculos), lo que encuentra eco en la siguiente reflexión de Strathern (2006: 273) para el contexto de las Tierras Altas de la Nueva Guinea: “relaciones solo son reconocidas si asumen una forma específica”¹⁸.

18 Al de la agencia en el caso de los Hagen de las Tierras Altas de Nueva Guinea, manifiesta la dupla alternancia entre obrar como persona completa o agente incompleto y la sociabilidad en modo colectivo y en modo particular (Strathern, 2006: 418). En el

Las coordenadas que indican los lugares donde se deben establecer las aldeas son, como vimos, referidas sistemáticamente al propio cuerpo (nuestra delantera, nuestro lado, nuestras espaldas), localizando la referencia espacial de la persona en relación al movimiento del sol que marca los tiempos diarios y anuales (las casas deben construirse con una puerta en la dirección del amanecer, las personas, en las danzas en el interior de la *opy*, también se direccionan para estar en frente (–*ovai*) de aquellos a quienes envían su ruego). El lenguaje expresa la subordinación del tiempo/espacio de los hombres al caminar del astro, que es referido como siendo hermano mayor de los Guaraní. Tal relación de parentesco es indicada por la dedicación, el cuidado y el compromiso regular de –*Kuaray*, el sol – con sus hermanos menores, estos que están “en la punta” (*apyre pyre i*) de la línea (o fila) – los *Mbya etei*¹⁹. Según nos cuenta un *tamoi* de una aldea en Santa Catarina (Brasil):

“Cuando los Nhanderu kuery vienen, todos nosotros nos levantamos. Los Nhanderu vienen juntos, iluminando la Tierra. En cada lugar donde hay aldeas, ellos lo iluminan todo, una y otra vez. Cuando vienen, los Nhanderu, inspiran nuestras palabras, para que las digamos unos a otros. Cuando vienen juntos, una y otra vez, nosotros, seres humanos sencillos, nos levantamos {...} Yo soy un simple ser humano, humilde, y aún cuando tengo dificultades para erguirme, se lo cuento a ellos, y me esfuerzo, una y otra vez. Les cuento, a los padres verdaderos de nuestros *nhe’ẽ* lo que nos aflige aquí en la Tierra. Solo ellos, nuestros padres verdaderos, pueden ayudarnos. Cuando es así, nosotros erguimos nuestro cuerpo y lo hacemos caminar.” (Darella et.al., 2018: 29).

presente estudio, las convenciones estéticas dicen respeto al movimiento de las cosas, palabras y personas – y no tanto al contraste entre relaciones colectivas y particulares (idem: 284).

19 La expresión *Mbya etei i* es, a la vez, el etnónimo de una de las parcialidades guaraní y la afirmación de ser una “persona verdadera”.

Si los ciclos diarios y anuales, constantemente re-inaugurados por el sol (Kuaray), son prerrogativa para la existencia de un tiempo con dimensiones humanas, es porque son la afirmación, siempre renovada, de una línea de parentesco con orientación de “cuidado”, es decir, en una actitud de una generación anterior (G-1) para con una generación posterior (G-0 y G+1) – re-actualizando cotidianamente la posición *tenonde – al frente de* – del astro. Inversamente, el proceso de territorialización del *teko* requiere la orientación espacial correcta (de las aldeas, de las casas, de los lugares donde se plantarán las huertas, de las *opy*, de los cantos, etc...) que, en la repetición/imitación de los movimientos de los *Nhanderu kuery* – hermanos mayores, “padres y madres primeros”-, declara y proclama una línea de parentesco con orientación de “memoria”, la que sigue de generaciones posteriores en dirección a generaciones anteriores – lo que nos remite a la posición *ovaigua – en frente de*. Así es que cuando Nhanderu manda las almas (los *nhe'ẽ kuery*) para vivir en la Tierra, les dice: “*Tereo yvy vai py. Xeremaendua*”– Id a la Tierra mala/fea/imperfecta y acordaros de mí. Veamos a este respecto lo que dice el *tamoi* Timoteo de Oliveira:

Nuestro dios debe ver donde estamos, donde dormimos, esa es nuestra costumbre (*Nhandereko*). Así es nuestra costumbre: cuando crecemos Nhanderu nos dice que le recordemos. No podemos olvidar. “Cree hijo”, él dice, “en todo lo que fue dicho. Hijo, hija, tenéis que creer en mí.” Eso nos fue contado. Todo el mundo es así. “Hijo te voy a mandar a la Tierra a pesar de que no esté bien, a pesar de que haya muchas cosas mal, te voy a mandar. Tú vas a encontrar cosas buenas y cosas malas, frente a todo eso debes ser fuerte. Por eso te mando a la Tierra”. Nhanderu dijo esas palabras a cada persona. “Tenéis que creer para recordar. A pesar de todas las cosas malas tenéis que recordar”.

“Recordar a Nhanderu” y hacer en la Tierra las cosas como se hace en los planos o plataformas celestes es el camino para, por la afirmación del parentesco, recibir las informaciones sobre la anticipación del futuro. Para decir de los vínculos entre la memoria y la imitación o reverberación, nada mejor que las acertadas palabras del *Karai* (pajé) Augustinho: “Todo lo que va a ocurrir ya había ocurrido”.

1.7. OMBO-JERA: LA AGENCIA TRANSFORMACIONAL DE NHANDERU

Lo que sigue nos va a permitir reflexionar sobre la transformación en el universo conceptual guaraní. Vamos a presentar dos procesos de transformación *alternantes y mutuamente implicados*: *mbojera y aguyje*. Mi intención a lo largo de todo este trabajo es mostrar en que sentidos la circulación de las dádivas – movimiento de palabras, cosas y personas -, mantiene la articulación entre esos dos procesos de transformación, siendo esta alternancia lo que permite la duración, es decir, el amago de la estrategia inaugurada por Nhanderu Tenonde, el *Mbya reko*.

Mbo-jera es un modo de agencia propia de los seres divinos, de los Nhanderu; se refiere al surgimiento del primer Nhanderu y a la creación de la Tierra y de todo lo que hay en ella. De acuerdo con Cadogan (1959), el concepto de *oguero-jera* hace referencia al brotar de las flores, a un proceso creativo que se refiere a algo que se abre, que surge, que se desarrolla, remitiendo a la idea de transformación. Para Pierri “el modelo sensible implicado en ese concepto de creación es el de transformación: el del capullo en flor” (2013:101). Este modo específico de transformación penetra toda la trama de invención/creación de sí y de las distintas plataformas celestes por parte de Nhanderu.

Si *mbo-jera* instauro las diferencias inaugurales del cosmos guaraní, abriendo la posibilidad, por la propia secuencialidad de las generaciones, para un tiempo linear y, por lo tanto, histórico, el –*aguyje* denota la renovación cíclica del tiempo representada por la alternancia entre *Ara Yma* (tiempo/espacio primigenio) y *Ara Pyau* (tiempo/espacio nuevo); el –*aguyje* denota la posibilidad de alcanzar, siempre de nuevo (*jevy jevy*), la transformación originaria. Considero que tal alternancia de tiempos es, pues, el álogo de la estrategia para la duración pensada por Nhanderu. Siendo el tiempo guaraní pensado privilegiadamente en términos de los ciclos agrícolas, *aguyje* se refiere a la maduración de los frutos y de las semillas; entretanto, alude también a la renovación de los *nhe'ẽ* (principio anímico celeste) y de los *ãgue* (espectros de los muertos), así como también a la transformación de los seres humanos perecederos en seres divinos imperecederos - los *Nhanderu Mirim*, los que alcanzaran a *Yvy Marã e'ỹ* o Tierra sin Mal (ver Cadogan, 1959 y Clastres, ([1978] 2007, entre otros). El *aguyje* remite al proceso de renovación que incluye seres tanto de los planos celestes como del terrestre, de modo que la vida depende de la interrelación entre los diversos ciclos en sus distintas temporalidades. El *aguyje* es un evento y/o proceso que cualifica el propio tiempo/espacio guaraní, *ara*, como vemos en la expresión *araguyje*:

ARAGUDYJE es una palabra antigua y sagrada que tiene el mismo significado que ARAPYAU (tiempo nuevo) [...] ARAPYAU significa el comienzo de la transformación de un nuevo ciclo de la tierra, de las plantas y de los seres vivos. (Moreira e Moreira, 2015:17-18, *traducción mía*)

Y además:

El calendario cosmológico también puede ser llamado de *Apyka Mirim*, un prototipo de gran organización cosmológica que nos sirve como base de orientación y aprendizaje [...] *Apyka* es la transformación del ciclo y del signo, la fuente del saber. Agradecemos este círculo de sabiduría que se retorna y se renueva a palabra sagrada, de cómo observar y sentir el *Aragudyje* para que los

espíritus de nuestros hijos puedan caminar en este mundo. (Moreira e Moreira, 2015:17, *traducción mía*)

Como vimos anteriormente, el tiempo en la Tierra aparece como dependiente de los movimientos en el espacio – los *amba* (lugares) o *tetã* (ciudades) – de los Nhanderu. *Ara Pyau* es el momento en que el sol (Nhamandu/Kuaray) más se aproxima de la Tierra y por eso, tiempo del florecimiento aquí en la *yvy vai* (Tierra fea/mala). Comienza en agosto/septiembre hasta marzo/abril. Es cuando los árboles dan frutos, cuando los animales se aparean y cuando el maíz crece. Hacia la mitad de *Ara Pyau* se da el tiempo de la cosecha del *avaxi* (maíz) y se realiza el *Nhemongarai*, principal ritual de los Guaraní (ver Ladeira, 2007, Pissolato, 2007 y Ramo y Affonso, 2014, entre otros autores). Alcindo Wherá Tupã nos cuenta que “en ese tiempo nuestro cuerpo físico y espiritual se renueva ofreciendo apertura para el conocimiento y la sabiduría. Del mismo modo como las plantas reciben todos los nutrientes de la tierra, de la lluvia, del sol y del viento” (Moreira e Moreira, 2015:18 *traducción mía*).

Los ciclos de la vida por los que pasan las personas son dependientes de los ciclos por los que pasan los *nhe'ẽ*, sus dobles celestes, el “cuerpo espiritual”. En “*Arapyau nhanenhe'ẽ ipyau pa*” (“[en] Ara Pyau todos nuestros *nhe'ẽ* se renuevan”) (Adolfo Timoteo, SP). A su vez, los ciclos de transformación de los *nhe'ẽ* coinciden con los del propio Nhanderu. Así es cómo la alternancia de *Ara Yma* y *Ara Pyau* determina el calendario agrícola guaraní y expresa el ciclo vital de los seres inmortales que habitan los planos celestes, siendo este, justamente, el fundamento de su inmortalidad; en las palabras de un *tamoi* a Ladeira:

Lá acontece assim: em ara pyau (tempos novos, “primavera”) Nhanderu kuery são novos também.

Quando é ara yma (“inverno”) eles ficam velinhos também, mas quando acaba o inverno, eles ficam

novos, mocinhos, outra vez é ara pyau. E aqui na terra não é igual, porque aqui em yvy vai, as pessoas nascem, ficam adultas, envelhecem, depois morrem porque não renovam outra vez. Em Nhanderu retã não existe doença, mba'e achy, Nhanderu kuery envelhecem e depois ficam novos de novo, sempre assim, aérami, aérami, aérami (Ladeira, 1999: 87).

1.8. ALTERNANCIA *OPY/OKA*

Como notado anteriormente, en las aldeas guaraní podemos encontrar una diferenciación básica que distingue la *opy*, “casa de oraciones” (celebraciones, rituales, etc), del patio que se extiende delante de ella, la *oka*. La *opy* es el lugar donde se reúnen los *nhe'ẽ*, consistiendo en un espacio privilegiado para la comunicación, por un lado, con las plataformas celestes y, por el otro, con las demás *opy* situadas en otras aldeas. El flujo de dádivas divinas está centralizado en la *opy*, lugar dónde se realizan todos los trabajos de cura chamánica con el auxilio del tabaco, los instrumentos musicales, los cantos y las palabras. Los rituales chamánicos guaraní, en aquellas aldeas en que aún se realizan, ocurren todos los días, iniciando normalmente al caer de la tarde. El *amba* (altar) de la *opy*, es el primer espacio que debe fijarse cuando se quiere fundar una nueva aldea, y su lugar es elegido de acuerdo con la presencia de alguna señal (alguna especie vegetal, o algún lugar revelado en sueños) que indique ser ese un espacio privilegiado para el flujo de dádivas.

La diferenciación entre aquellos que entran en la *opy* (casa ritual) y los que se quedan en la *oka* (patio) durante la noche, coincide de cierta forma con la alternancia en los planos celestes entre *Ara Yma* (cuando todos los *nhe'ẽ* se encuentran encerrados dentro de la *opy*) y *Ara Pyau* (cuando las puertas de la *opy* se abren y es posible el tránsito entre las plataformas) (ver Ramo y Affonso, 2014). Siendo así, el día coincide con *Ara Pyau*, tiempo en que los *nhe'ẽ* (dobles celestes) transitan entre las plataformas, y la noche con *Ara Yma*, tiempo en que los mismos se reúnen dentro de la

opy, así como se espera que hagan los *mbya*. Las articulaciones entre tres pares de oposiciones – *opy/oka*; *ara yma/ara pyau* y día/noche – guardan los sentidos, o algunos de los sentidos, del *aguyje* – la transformación de lo viejo en nuevamente joven. El tiempo no se limita a una única dirección, irreversible; antes, la alternancia indica un doble *movimiento* del tiempo lo que, a su vez nos lleva de encuentro a la singular termodinámica postulada por la física guaraní.

Este argumento hace con que aparezca una estructura constituida por alternancias que engendran alternancias, coincidiendo, de formas sobre las cuales valdría la pena profundizar, con el papel de la *maloca* y de la caja de plumas como “maquinas del tiempo” entre pueblos indígenas de la región del Alto Rio Negro, conforme se presenta en un artículo de Hugh-Jones (2015), que tuvo importante influencia en este trabajo. Lo que hay que elucidar, para el caso Guaraní, es la posibilidad de superar la alternancia entre la vida y la muerte, alcanzando el *aguyje* de los seres divinos a través, justamente, de la manutención de la relación de engendramiento mutuo, por así decir, entre, por lo menos, tres pares de alternancias: día/noche, *ara yma/ara pyau* y *opy/oka*, constituyendo una maquina anti-entrópica²⁰ de supresión del tiempo. Y, por lo tanto, no se trataría tanto de suprimir la irreversibilidad del tiempo entrópico, sino de concebir la posibilidad de existencia de movimientos temporales multidimensionales, es decir, que transcurran en diversas direcciones y de las interferencias mutuas entre ellos. Descubrimos, en la física guaraní, por lo menos dos: *ara yma* y *ara pyau*. Se hacen necesarias investigaciones más profundas para seguir adelante – nosotros paramos por aquí.

20 Como me sugirió Nicole Soares-Pinto, una maquina anti-entrópica puede ser entendida como aquella cuyo funcionamiento busca la superación de la alternancia entre vida y muerte.

La relación *escalar* entre plataformas celeste y terrestre puede ser pensada no apenas en términos espaciales, sino también temporales, creando una profunda y compleja estética que vincula *Nhanderu reko* – la estructura del pensamiento de Nhanderu – al *Mbya reko* – el sistema de vida de los Guraraní-Mbya. Falta comprender la alteración en estas composiciones, producto de la transposición de escalas (tránsito entre plataformas), que hacen con que los *mbya* permanezcan, todavía, enganchados a la entropía y, de esa forma, a la muerte. Es el *teko*, la regla, lo que mantiene actuales las diferencias que permiten la alternancia de los ciclos y, así, la posibilidad de renovación y, por lo tanto, de inmortalidad.



Figura 4. Jóvenes *Xondaro* danzando en la *Oka*. Aldea Araponga (Parati/ Rio de Janeiro).



Figura 5. Interior de la Opy. Fileras. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).

CAPÍTULO 2: LAS CONDICIONES *TRANSHUMANAS* DE LA VIDA EN LA TIERRA, LA *YVYRUPA*.

2.1. TEKOS: SISTEMAS, MODELOS Y VIDAS

Nhandereko rã Nhanderu oikuaa araka'e (hace tiempo Nhanderu -“nuestro padre”/Dios-, descubrió/supo cuál debería ser nuestro *teko*), suelen decir los ancianos guaraní. En esta expresión, la partícula *rã*²¹ indica futuro, lo que habrá de ser, lo que fue hecho para ser (ver Cadogan, 1992 y Dooley, 2006). En la literatura sobre los Guaraní, el *teko* es conocido como ser, estar, estado de vida y condición, gracias a la traducción que nos dejó el jesuita Antonio Ruiz de Montoya (2011 (1639)). Cuando acompañado por el pronombre personal de la primera persona del plural – *nhande* – como en la frase anteriormente citada, el *teko* se refiere al sistema de vida de la colectividad guaraní y es usualmente traducido, en contextos de diálogo y negociación con no-indígenas, como “nuestra cultura”. A su vez, varios de mis interlocutores guaraní traducen el término *teko* como regla, lo que coincide también con el sentido de “norma” que aparece en *La tierra sin males. El profetismo tupí-guaraní*, de Hélène Clastres²² [(1978) 2007], siendo *Nhandereko rã*, las normas futuras, uno de los principales objetos de los pedidos de los chamanes a *Nhanderu*.

21 –*rã* es aquí un marcador de tiempo nominal, cuya “función típica {...} es la de indicar que el referente existe en el futuro o en el pasado.” (Epps & Salanova, 2012). En el caso de la expresión citada arriba, pasado y futuro se encuentran estableciendo un nexo temporal entre un evento referenciado – el pensamiento de Nhanderu en los tiempos antiguos (*Nhanderu oikuaa araka'e*) – y un modo de ser (*nhandereko*), en cuyos modelos de transformación se revelan aspectos profundos de temporalidad guaraní.

22 “O profeta sempre solicita, por seu intermédio, aos deuses que enviem *palavras abundantes*: particularmente as que se referem ao *aguyje*: quais são as normas – *rekorai* – do *aguyje*, de que maneira é preciso comportar-se para se tornar *aguyje*?”

Así, *Nhandereko rã* expresa la efectuación del *teko* del colectivo Guaraní en un movimiento temporal enraizado en el pasado y remitido a un evento que se proyecta hacia el futuro: un invento de *Nhanderu*. Tal concepto hace parte también de otra expresión frecuentemente presente en los discursos de los ancianos: *Nhanderu oeja nhandereko rã* (*Nhanderu* dejó el que habrá de ser nuestro *teko*), lo que nos permite pensar el *Nhandereko*, a la vez, como dádiva y regla, regalo y obligación, historia y devenir. Como iremos viendo, el *teko* es locus privilegiado para la comprensión de varios tipos posibles de transformación presentes en la episteme guaraní como son la transformación en seres divinos imperecederos, en animales hiperbólicos, en casi-blancos, en muertos, etc.

En su dimensión de regla, costumbre, ley y hábito (ver Montoya (2011 {1639})), el *teko* apela a la idea de modelo. Los modelos que se reflejan en el concepto de *teko* son expresiones de relaciones – entre personas, entre los humanos y los dioses, entre los Guaraní y los otros seres que habitan en la plataforma terrestre (*Yvy Rupa*), etc., – que, gracias a los distanciamientos diferenciales asegurados por el cumplimiento de reglas, están siendo permanentemente efectuadas, actualizadas, vividas y re-criadas. En las formas en que los *teko* (los modelos) de los diversos seres que pueblan el cosmos y la Tierra se articulan, descubrimos la formulación de una estrategia finamente elaborada que visa la duración, la manutención de la vida a lo largo del tiempo; la expresión *Nhandereko rã Nhanderu oikuaa araka'e* (Hace tiempo *Nhanderu* descubrió/supo cual habría de ser nuestro *teko*), evoca esa condición: el *Nhandereko* – el *Mbya reko* o *teko* de la persona guaraní otorgado por *Nhanderu* es una estrategia para la duración²³.

23 Sobre el tema de la duración en la etnología guaraní ver el trabajo de Pissolato (2007). En continuidad con lo propuesto en el capítulo anterior, utilizo también el sentido que el filósofo Henri Bergson le da a este concepto: la continuidad entre heterogéneos;

Vislumbro la estrategia de *Nhanderu* al inventar/descubrir cómo habría de ser la vida de los Guaraní, como una estrategia anti-entrópica que busca evitar la pérdida de estructura, de información y de belleza (Almeida, 1990). El *Mbya reko* es, en este contexto, una “máquina de suprimir el tiempo”, como *los demonios de Maxwell*, los mitos y la música en el pensamiento levistrausiano: “máquina de suprimir el tiempo en la única forma en que su dirección es reconocible: el aumento del desorden o entropía” (*idem*: 373 traducción mía). Si la entropía²⁴ es aquello que “dota al tiempo con una dirección definitiva: el tiempo fluye para la pérdida de la estructura, la pérdida de información, la pérdida de belleza” (*idem*), el *Mbya reko*, como composición de distancias diferenciales, es una estrategia anti-entrópica altamente estética. Cabría todavía preguntarse si el tiempo, en la imaginación conceptual de la física guaraní, es también reconocido como fluyendo en una dirección definitiva. Por lo que parece, como veremos a lo largo de ese artículo, lo que hay son alternancias entre las direcciones del tiempo, alternancias entre el tiempo nuevo (*ara pyau*) y el tiempo viejo (*ara yma*), o entre el día y la noche, la juventud y la vejez, que se entrecruzan con desplazamientos espaciales entre la *opy* y la *oka* o la *yvy rupa* y el *amba* de *Nhanderu*.

así, sería posible afirmar que la duración en el sentido de longevidad es efecto del modo de continuidad entre heterogéneos que la persona alcanza.

24 El uso del concepto *entropía* en este artículo – y la formulación de un concepto opuesto, la anti-entropía – se resume al abordaje que sobre él hace Lévi-Strauss y a la lectura que de ello hace Mauro Almeida. En este sentido, la anti-entropía aquí dice de la manutención de las diferencias, de la correcta separación entre los cuerpos – la manutención de los distanciamientos diferenciales –, de la “buena distancia”. De entre los autores que han trabajado con el concepto de entropía en la filosofía y en la antropología, recomiendo: Prigogine y Stengers, 1984; Danowski, 2011 y Valentim, 2008.

2.2 TEKOAXY - LAS VICISITUDES DE LA VIDA

En continuidad con el capítulo anterior, cuyo foco son aspectos de las relaciones entre las plataformas celestes donde habitan los dioses y la plataforma terrestre, espacio para la vida de los seres percibibles, la propuesta de este capítulo es la de compartir algunas reflexiones sobre un concepto de la lengua guaraní – *tekoaxy* – traducido por mis interlocutores, en ciertos contextos, como *ser humano*. Se trata de un término ampliamente utilizado en momentos rituales en el interior de la *opy* (la “casa de oraciones”), oído con frecuencia durante los discursos inspirados que ocurren como parte de las acciones mágicas o rituales de cura y comunicación con los dioses, indicando a éstos el reconocimiento de sí mismos como su Otro.

Para comprender la etimología de este término debemos dividirlo en sus dos componentes: *teko* y *axy*. *Teko*, como vimos, es “ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito” [Montoya, 2011 [1639]. *Axy*, a su vez, remite a lo que es imperfecto, al dolor, a lo que es difícil (Cadogan, 1992:16). *Tekoaxy*, la “vida difícil/dolorosa/enferma”, la “regla imperfecta”, designa la condición humana como condición de vida en la Tierra. *Tape rupa rekoachy*, “el lecho de las sendas de la imperfección” es, según Cadogan, el nombre religioso de la humanidad: *rupa* indicando el soporte²⁵ sobre el cual se extiende la posibilidad del movimiento, la vida como un estar a camino entre diversos territorios – “sendas de la imperfección” (*idem*).

El intrigante concepto *tekoaxy* remite a un modo de existencia con cierto grado de generalización, en la medida en que se traduce frecuentemente como ser humano, o “simple ser humano”, pero se aplica como adjetivo a una diversidad de seres; *tekoaxy* es una condición ontológica que se refiere

a todo lo que está en la Tierra: los animales son *tekoaxy*, el humo exhalado por los chamanes es *tekoaxy*, la alegría es *tekoaxy*, la palabra de los Guaraní es *tekoaxy*. Se trata, siendo este el aspecto que pretendo abordar, de una condición definida en contraposición a la condición divina o condición imperecedera propia de los dioses – la condición *marã e'y*, lo que no acaba, lo que no muere. *Tekoaxy* es aquello que está destinado a perecer (*marã*), que está marcado por un tipo de transformación específica, oponiéndose a aquello que es imperecedero (*marã e'y*), que se caracteriza por transformaciones de otra naturaleza²⁶; desde este punto de vista, *tekoaxy* es una forma de sociabilidad específica y, concomitantemente, un modelo de transformación. En tanto que condiciones de existencia, *tekoaxy* y *marã e'y* hacen referencia a dos modelos de transformación corporal, uno de ellos marcado por la muerte y el otro no²⁷

26 Esta es una afirmación pertinente cuando nos referimos a un cierto tipo de ser imperecedero, los *Nhanderu*. Sin embargo, es necesario colocar que la condición *marã e'y* también es la propia de otros seres, varios de los cuales pertenecen al colectivo agrupado por *anhang* (*trickster* de la cosmología guaraní) y que son considerados responsables por la mayor parte de los infortunios que padecen los Guaraní. El propio *Jaxy* (luna), que es un *Nhanderu*, y en franca oposición su hermano *Kuaray* (sol), también presenta, en los mitos, una serie de conductas que están lejos de ser consideradas correctas, inaugurando así algunas de las prácticas que, entre los humanos, caracterizan el comportamiento *tekoaxy*.

27 Una de las formulaciones más interesantes, desde mi punto de vista, del trabajo de Daniel Pierri (2013) es la que afirma que: “la oposición entre los modelos originarios imperecederos de los mundos celestes y sus imágenes terrestres perecibles atraviesa todas las demás” (2013: 48). Mi intención en este trabajo es la de proponer un desplazamiento relativo de la oposición *marã/marã e'y* a favor de la oposición *tekoaxy/marã e'y*. La razón de esto es, por un lado, que los *tekoaxy* son un compuesto de cuerpos/substancias *marã* y *marã e'y* y, por el otro, que desplazar el concepto *marã* a favor del concepto *tekoaxy*, nos permite introducir una buena carga de agencia en tal oposición. A su vez, la diferencia entre *tekoaxy* y *marã e'y*, es con frecuencia movilizadora por los Guaraní para divagar sobre las relaciones entre las plataformas celestes y terrestres.

Como vimos al hablar de los Nhanderu Mirim en el capítulo anterior, en la filosofía cosmológica del pensamiento guaraní la inmortalidad coincide con la posibilidad de transformación de lo humano en divino (ver Nimuendaju, 1987; Clastres, 2007; Viveiros de Castro, 1986; Ladeira, 1992; etc) – el *aguyje*. Tal posibilidad es un tópico de la etnología dedicada a los Guaraní que ha generado numerosos debates y que se ha desarrollado fundamentalmente en torno al tema de la búsqueda de *yvy marã e'y*, la Tierra en la que nada acaba y en la que no se muere – la Tierra sin Mal -, en su relación con las grandes migraciones guaraní y tupi-guaraní de los tres siglos posteriores a la invasión de América (ver Villar y Combés, 2013). Uno de los objetivos de este capítulo es el de abordar aspectos de esta pieza fundamental de la filosofía e/u ontología guaraní (o Tupi-Guaraní) a partir del escrutinio de algunos de los sentidos del concepto *tekoaxy*, del cual se dice ser la condición de partida para la transformación en divinidad imperecedera. La humanidad guaraní que se encuentra incorporada en este concepto está lejos de representar la memoria irrevocable de una caída fundamental a partir de un estado idílico de perfección divina; al contrario, ella nos dice de una apuesta, propuesta por los dioses, una invitación a caminar por entre las diversas trampas de un mundo lleno de encantos, engaños y seducciones; un descenso - *Nhanderu nhandemboguejy*, Nhanderu nos hace descender, dicen los Guaraní – a la *Yvy vai* en busca de los caminos de regreso.

El concepto *tekoaxy*, como espero poder mostrar, alude a una *trans-humanidad* incómoda y seductora. La oposición humano/no-humano, pensada en parte de la etnología amazónica como englobando todas las otras y apareciendo como el idioma clave para pensar la diferencia en esta región (ver Vilaça, 2005: 451), solamente puede ser accionada de forma muy limitada en la comprensión de este concepto. La humanidad *tekoaxy* remite a un *modus vivendi* relacional que

tiene por efecto un modelo de transformación singular – la muerte y la descomposición (*marã*) y que reverbera la idea de un colectivo primordial único anterior a la especiación (Taylor e Viveiros de Castro, 2006: 160). Ya la *especie*, ese “equivalente empírico del signo pleno [...] la forma misma del objeto para el pensamiento salvaje” (Viveiros de Castro, 2012: 03)²⁸, que podemos decir que se expresa en la lengua guaraní en el etnónimo *mbya*, es un acontecimiento inestable y permanentemente renovado, un control insuficiente que aspira a orientar las transformaciones en dirección a los dioses (los *Nhanderu kuery*), una actitud con aspiraciones colectivas que podemos llamar tanto parentesco como memoria, un caleidoscopio de relaciones que aparece, como obra de arte que es, como un cuerpo – un “cuerpo de parientes” (Viveiros de Castro, 2002a).

2.3. LOS CUERPOS Y SUS COMPOSICIONES

Para comprender el “cuerpo” *mbya*, ese encuentro entre dos condiciones de existencia – humana y divina – y dos modelos transformacionales – *tekoaxy* y *marã e’y*, dedicaremos una atención especial a la circulación de dádivas, tema y/o *problema*, a su vez, oriundo de la reflexión antropológica e inalienable de su propia tradición epistemológica. Tal propuesta adviene de una intuición, a saber, que a pesar de su *inestabilidad* el cuerpo *mbya*, que es él también un cuerpo amerindio (ver Vilaça, 2005), alcanza su *duración* y, por lo tanto, su posibilidad de existencia a lo largo del tiempo, con base en la diferencia de perspectivas de las posiciones relativas criadas por la circulación de las dádivas; diferencias estas que constituyen la clave de la *continuidad entre heterogéneos*. La circulación de dádivas según ciertos patrones es, como veremos a lo largo del presente capítulo, una estrategia para manifestarse, una forma de ofrecerse a la mirada ajena, un

28 Aquí el autor se refiere a Lévi-Strauss.

situarse en frente (-*ovai*) de los dioses (y de otros). La centralidad que ocupan las formas de *aparecer*, de *mostrarse*, surge a partir del momento en que nos cuestionamos sobre la humanidad guaraní, la misma que considera la disposición ontológica de venir a ser inmortal, aunque esto ya no ocurra más en la actualidad. El -*aguyje*, concepto y modo de transformación sobre el cual nos cuestionamos en el capítulo anterior, nos acompaña aquí y nos sirve como orientación para comprender lo que podemos llamar un proceso de extracción de una humanidad singular – la humanidad *mbya* – a partir de una humanidad generalizada – la humanidad *tekoaxy*.



Figura 6. Niñas nadando en el río. Aldea Marangatu (Imarui/Santa Catarina). Fotografía de Victoria Alvim.

Detengámonos brevemente sobre el cuerpo amerindio. Desde el artículo seminal de Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*, el cuerpo, que ocupa, según los autores, una “posición organizadora central” en las sociologías indígenas, ocupará una centralidad similar en los análisis etnográficos: a partir de los años 80 la

corporalidad se manifestará como “idioma simbólico focal de la elaboración de la persona en las sociedades indígenas” (Seeger, et.al., 1979: 03, *mi traducción*). De ese momento en adelante las etnografías amazónicas van a mostrar “how the body is slowly and continuously fabricated ‘in a constant flow involving nutrition, abstention, the application of medicines, body painting, baptismal rituals, and formal training’” (McCallum 1996: 352; 2001: 27 *apud* Vilaça, 2005: 447). Los cuerpos aparecen no solo compuestos por sustancias, sino hechos de memorias, nombres, palabras, armas chamánicas, etc., generando una cierta e insidiosa inestabilidad. Veamos algunos ejemplos oriundos de diversos pueblos y regiones etnográficas.

Vilaça (2005), quien hace una revisión del cuerpo en la literatura de las Tierras Bajas, retoma, junto a su propia etnografía con los *Wari*, las reflexiones de Taylor sobre los *Achuar* y argumenta sobre la imposibilidad de totalización del cuerpo amerindio. Según Taylor (1998: 318 *apud* Vilaça, 2005: 459), los cuerpos *achuar* poseen una inestabilidad crónica debido a los múltiples orígenes – ‘dueños’, fabricantes, etc. – de las partes que los constituyen, de manera que no existe un espacio capaz de totalizarlos; de este y otros ejemplos Vilaça deduce que el carácter posicional de los cuerpos amerindios es una de sus principales característica (2005: 459).

En continuidad con tal imagen de inestabilidad del cuerpo amerindio, Lolli reflexiona sobre la descripción de Hugh-Jones de los cuerpos *tucano* como “compuestos de artefactos culturales” cuya reproducción depende de sus mezclas (Hugh-Jones 2009:41 *apud* Lolli, 2014: 286 *traducción mía*). Tal mezcla, nos cuenta Lolli, está “compuesta por una cadena heterogénea de cuerpos, que no se estabiliza completamente pues nunca se está sólo en el mundo” (ídem: 291); así, lo que

encontramos en la región del Río Negro, son “cuerpos en reverberación continua que alteran sus estados de composición” (ídem: 292).

A su vez, Tola, quien trabaja con los Toba del Chaco (Argentina), se refiere a cuerpos que son “el resultado de los agenciamientos de las personas”, tornados posibles “por la existencia de extensiones corporales y de la persona” (Tola, 2007: 502). Tales *extensiones* abarcan no sólo sustancias y objetos, como nombres o, incluso, el calor corporal (ídem: 509), haciendo del cuerpo “expresión de la continuidad entre los entes” (ídem: 512)

También Pitarch, en referencia a los Tzeltales de la región de Chiapas (México), reflexiona sobre las continuidades y discontinuidades entre los seres con base en el “modelo cuaternario de la persona mesoamericana”, que aparece formada por dos cuerpos (cuerpo-presencia y cuerpo-carnal) y dos almas (alma-humana y alma espíritu). El argumento desarrollado por este autor afirma que en Mesoamérica tanto las almas como los cuerpos poseen funciones integradoras y diferenciadoras (Pitarch, 2010: 173).

Soares-Pinto, por fin, relata que para los *Djeoromitxi* el cuerpo del chamán está “compuesto internamente por partes de otros chamanes” que consisten en inscripciones corporales “cuya origen no se borra” (Soares-Pinto, 2015: 90 *traducción mia*). Tales partes – las armas del chamán – son, a su vez, personas enteras que ejercen la función de auxiliares cuando están fuera del cuerpo del chamán, lo que le permite a la autora entender el cuerpo del chamán como “un paisaje en si” (ídem: 92): “armas internas en un plano intraespecífico y personas externas en un plano transespecífico” (ídem: 89). Tal descripción del cuerpo del chamán *Djeoromitxi* nos remite a la propuesta de Lagrou

según la cual los cuerpos son artefactos y los artefactos son cuerpos (2010: 19), una vez que en el caso expuesto por Soares-Pinto los artefactos se vuelven cuerpos y los cuerpos se vuelven artefactos de acuerdo con sus movimientos entre un interior y un exterior o, en otras palabras, de acuerdo con la oposición dentro/fuera.

Tanto en Pitarch como en Soares-Pinto encontramos un puente con la etnología melanesista, pues ambos autores se deparan con relaciones interpersonales pensadas como siendo internas a la persona, lo que encuentra eco en la descripción de la Persona Fractal que hace Wagner: “Una entidad con la relacionalidad integralmente implicada” Wagner (1991: 163 *apud* Pitarch, 2010: 173). En suma, a partir de una mirada atenta hacia parte de la etnología producida en los últimos años, nos deparamos con un cuerpo amerindio cuya forma (el esbozo de sus líneas de definición y su modo de apareamiento) surge a partir de una mirada sobre él derramada (ver Viveiros de Castro e Taylor, 2006) – una quimera que indica la “relación entre una ontología específica, que coloca la transformación en el centro de sus preocupaciones, y un estilo gráfico, que juega constantemente con la tensión entre los que es mostrado y lo que no lo es” (Lagrou, 2013: 93, *traducción mía*).

En lo que se refiere al cuerpo guaraní, él también un cuerpo amerindio e inestable, podemos afirmar que se define, entre otras cosas por esa tensión entre una ontología transformacional y una estética que juega con lo que se muestra y lo que se oculta a la que se refieren Severi y Lagrou (2013). Para entender ese cuerpo, entretanto, es fundamental atender a la constitución múltiple de la persona, que se distribuye entre, por lo menos, un cuerpo y dos principios anímicos, uno de origen

celeste, el *nhe'ẽ* y otro que aparece como efecto de la vida terrestre, el *ã*, la sombra²⁹. Mientras que el *nhe'ẽ* está vinculado a los seres divinos, encarnando el eje horizontal de comunicación entre los hombres y los dioses, el *ã* establece sus relaciones preferencialmente con las innúmeras subjetividades que habitan la plataforma terrestre, en especial con los espectros de sus antepasados, los *ãgue*. A la tríade que fundamenta la persona, entretanto, es necesario sumarle otros cuerpos, una vez que, como me explicaba mi amiga Kerechu: “Nuestro cuerpo son muchas cosas, mil cosas”.

Según Benites, además de la sombra denominada *ã* que anda siempre con la persona, hay otra sombra, ‘angue’, que según sea la personalidad de la persona puede ser buena o mala y que puede salir y “quedarse en el aire” durante un tiempo: “Los ancianos dicen que por donde pasamos el *angue* siempre se queda un poco, y después vuelve a acompañarnos otra vez” (2015: 11). Tal sombra causa infortunios, por lo que es aconsejable no exaltarse principalmente delante de gente que está siendo agresiva (ídem).

Observar nossas regras impede que o nosso *angue* fique pesado, negativo. Dessa forma, nosso *angue* não atinge outras pessoas. Nós temos que ficar bem, para o nosso *angue* não atinja o outro, de forma negativa.

Quando morremos, nosso *angue* fica de vez aqui, na terra, e se a pessoa em vida foi muito ruim, seu *angue* pode prejudicar o ambiente em que a pessoa viveu (Benites, 2015: 11-12)

29 El concepto de *persona* de los Guaraní coincide con la teoría de la persona *tripartite*, identificada por Viveiros de Castro (1986) como presente en el contexto más amplio de los pueblos Tupi-Guaraní.

Un abordaje de la persona *mbya* debería contar, de inicio con un trío, formado por el cuerpo y dos vectores, el de los principios celestes (los *nhe'ẽ*) y el de los principios terrestres (las sombras), coincidiendo con el sistema encontrado para el contexto más amplio de la persona Tupí-Guaraní (ver Viveiros de Castro, 1986). Podemos pensar también en tres pares de oposiciones: cuerpo/*nhe'ẽ*, cuerpo/*ã* y *nhe'ẽ/ã* (ver Ramo y Affonso, 2015). Cada una de tales relaciones presenta características propias y debe ser pensada en sus propios términos, pues, a pesar de no ser ni equivalentes ni análogas se interfieren mutuamente; como postulé anteriormente (ídem), considero que la idea de *interferencia* puede ayudarnos a pensar relaciones entre relaciones, principalmente en el caso de la composición de la persona. Paralelamente, es importante resaltar que tanto el *nhe'ẽ* como el *ã* tienen sus corporalidades específicas, lo que torna a la persona una composición corporal.

Comprender la multiplicidad del cuerpo guaraní se tornó ciertamente más posible después de la etnografía de Pierri quien nos explica que para los guaraní, el cuerpo, al igual que todo aquello que puebla la Tierra, es “apenas una imagen” (*a'ãgai te ma*) (Pierri, 2013: 27), una copia cuya versión original se encuentra en las plataformas celestes. La relación versión original/copia expresa, según este autor, “una diferencia continua entre humanidad-guaraní y dioses, muy distinta de la oposición discontinua entre hombres y Dios, que rige el pensamiento cristiano” (*idem*, 2013: 46 *traducción mía*). Sin embargo, también es continua la diferencia entre ‘humanidad-guaraní’ y una multiplicidad de formas de existencia en la Yvy Rupa. Según Pierri, el presupuesto para la transformación del cuerpo guaraní es la “concepción de un cuerpo constituido por afecciones provenientes de varios otros cuerpos y que no forman un sistema cerrado” (2013: 186 *traducción mía*). No formar un sistema cerrado significa que:

Não se deve incorporar afecções apenas de um sujeito, não se deve, por exemplo, comportar-se apenas como uma onça, sob o risco de ver o seu corpo metamorfoseado. É preciso incorporar múltiplas afecções de sujeitos não humanos distintos, para conservar sua forma de apreensão do mundo (ídem: 187).

La idea de un cuerpo constituido por afecciones es una idea espinosista ampliamente desarrollada en el ámago de las formulaciones perspectivistas, las cuales definen el cuerpo como un “haz de relaciones que constituyen un *hábitus*” (Viveiros de Castro, 1996). Será Macedo quien dedique una atención especial a la idea de la afección (*affectio*) de Spinoza a la hora de pensar el cuerpo guaraní. La *affectio*, ese “efecto de un cuerpo sobre otro”, puede destruir la configuración relacional constitutiva del cuerpo afectado o parte de las relaciones que lo componen (Macedo, 2013: 185). Tales afecciones de unos cuerpos sobre otros determinan la potencia de acción de los cuerpos, siendo que la alegría es una *affectio* que aumenta tal potencia, mientras que la tristeza la disminuye (ídem: 186). La confluencia entre las intuiciones de Macedo y Pierri nos permite, a su vez, pensar la articulación entre la *forma de prehensión del mundo* y la *potencia de acción*.

La aproximación entre el pensamiento de Spinoza y la filosofía guaraní del cuerpo es totalmente acertada, dada la idea de corporalidad como mezcla entre cuerpos. Entre los Guaraní, a medida que la persona va creciendo, que se alimenta, que se viste, que utiliza cosas y, principalmente, que se abre a relaciones de afinidad de sexo opuesto, se van adicionando a ella esos Otros que se “mezclan” y componen, con sus cuerpos, el cuerpo múltiple que es el cuerpo *tekoaxy*. Durante la gestación, cuando el *nhe'ẽ*, habitante de las plataformas celestes viene bajando hacia la Tierra, por

los caminos que recorre, los ‘dueños’ (*ija kuery*³⁰) le miran, sienten deseo por él, lo quieren y es por esto que varios cuidados son necesarios tanto durante el embarazo como en los primeros años de vida del infante, lo que tiene su punto álgido en la adolescencia – momento en el que la persona empieza a establecer, en las varias dimensiones en la que existe, relaciones sexuales, provocando la mezcla de la sangre. Sospecho que es también este el momento en que la sombra – *ã* – pasa a tener relaciones sexuales con esa multiplicidad de *otros* (espíritus de diversa naturaleza y origen) que hacen parte del universo relacional guaraní (ver Ramo y Affonso, 2014). En este caso, es posible considerar que en el contexto de las relaciones interespecíficas la *afinidad potencial* (ver Viveiros de Castro, 2002a) aparece principalmente bajo la forma de relaciones de afinidad de sexo opuesto, siendo la diferencia de género extensible a prácticamente todas las formas de existencia que participan de un modo u otro de la socialidad guaraní.

Como ya había notado Lévi-Strauss, la sexualidad y la alimentación poseen identificaciones significativas; juntas forman la praxis del parentesco. En este sentido, las interdicciones sexuales y alimentares, que se encuentran elaboradas con numerosas sutilezas en los mitos guaraní y que se expresan y condensan en el concepto de *teko*, el cual, como vimos, significa tanto “regla” como “vida”, son materia del arte de la extracción y/o invención de una humanidad específica – Mbya – del fondo de una humanidad generalizada – *tekoaxy*. La primera menstruación, entre las niñas (que están *inheengue*) y el cambio de voz entre los niños (que están *nhe'ẽnguxu*), suponen una reconfiguración relacional que envuelve a los dobles celestes (*nhe'ẽ*) y los despliegues terrestres

30 A lo largo, tanto de este como del próximo capítulo, iremos comprendiendo la naturaliza de los ‘dueños’ y el papel que cumplen en la cosmología guaraní, siendo responsables por la vida y el cuidado de la mayor parte de las especies animales y vegetales que existen sobre la Tierra.

(ã), ilustrando la condensación extrema de las posibilidades de desplazamiento por las posiciones del parentesco (ver Ramo y Affonso, 2014). Esto porque es a partir de tal momento cuando la persona efectúa, por la vía del matrimonio, su condición sexual. Es lo que nos explica el *tamoi* Mario (Aldea *Marangatu*, SC).

Nosotros tenemos nuestra sangre. Si nos casamos una vez, ya mezclamos la sangre, dos veces tenemos dos sangres mezclados, tres veces, tres sangres, y es así que todos somos *tekoaxy*, que tenemos la sangre *tekoaxy*, la carne *tekoaxy*, y nuestra alegría también. Los otros hablan así de nosotros, y nosotros también lo hacemos. Decimos que es sólo la carne y la sangre que se vuelven *tekoaxy*, imperfectos. Nhanderu no va a tirar nuestros huesos. Cuando Nhanderu empezó a hacer la Tierra, él quiso que viviésemos aquí, para eso hizo nuestros huesos.

La condición *tekoaxy* se debe a la mezcla de sangres; pero esta *mezcla* no supone una dilución y si una composición – de agencias, gustos, predisposiciones, hábitos, etc.. En tal sentido, la condición *tekoaxy* remite a un “espacio de agenciamiento de diferencias en tanto diferencias” (Goldman, 2015: 653) o a la “adición de socialidades diferentes” (Kelly, 2017) – imágenes de una mezcla que no es mestizaje. A su vez, la expresión en Guaraní *jopara* alude a tal composición pues, como nos muestra Silveira, se refiere a “diferentes modalidades de mezcla o variación, como palabras en portugués o español en discursos guaraní, el semen de diferentes hombres en el vientre de una mujer, el maíz con frijoles, o el matrimonio con blancos” (2011: 164, *apud* Macedo, 2017: 519).

2.4. LA PERSONA: SOCIALIDADES EN LAS ADYACENCIAS

Como vimos en el capítulo anterior, el *amba de Nhanderu* es un lugar con un intenso y constante proceso de diferenciación, lo que se torna visible en la territorialización de los diversos *Nhe'ẽ Ru Ete*

y *Nhe'ẽ Xy Ete*, padres y madres de los *nhe'ẽ*. El *amba* de Nhanderu es la composición de las diversas *têitã* (ciudades) donde habitan sus hijos, siendo cada una de ellas singular en diversos sentidos. El nombre, el lugar de origen y el *teko* (la regla, el sistema, el modo de vida) son una misma condición, de forma que podemos pensar que los nombres de los *nhe'ẽ* se aproximan antes de etnónimos que de nombres propios. Las siguientes palabras de unos de los interlocutores de Macedo, Carlos (Pa-Pa Mirim) son esclarecedoras:

Nhemongarai [ritual de *bautismo*] é uma descoberta de quem é você, quem é o filho seu, ou quem é a filha. Por que antes de vir ao mundo, você fazia parte de alguma parte, em alguma parte você era espírito. Então esse espírito seu tinha nome, e o pajé vai chamar o espírito seu pelo nome que já tinha. Então é a descoberta de onde você veio, de que parte você faz parte. (Macedo, 2009, p. 214).

“De que parte haces parte”; esta frase me permitió en un trabajo anterior pensar la persona *mbya* siguiendo el modelo de la Persona Fractal elaborado por Roy Wagner (1991). Con Carlos entendemos que esas partes de la persona Guaraní (los *nhe'ẽ*, los *angue*) son personas enteras en otros dominios (ver también Kelly, 2010 y Soares, 2018). Pero son también parte de otras partes, una vez que pertenecen a un colectivo. Así, cuando me refiero a la socialidad estoy justamente hablando de este “hacer parte” de alguna parte: es necesario que haya *teko* para que haya *tekoa*, es necesario que haya vida para que haya aldea, y vice-versa.

Si la persona Guaraní, el *mbya*, es en sí una composición, si sus partes son personas en otras partes, esto quiere decir que es una persona, también, multisituada. Esto nos permite caracterizar la vida social de los Mbya como “socialidad en las adyacencias” (Ramo y Affonso, 2014). Cada colectivo posee una socialidad normativa – reglas de parentesco, hábitos nocturnos, modo de alimentación, lugar de residencia, lengua, cantos, rituales, vestimentas, etc., - que lo singulariza. Desde que la persona es una

composición de cuerpos diversos, entonces la persona es una composición de socialidades adyacentes. Este es el sentido del *teko* en esta tesis: las socialidades en las adyacencias, y la adyacencia de las socialidades, es la condición *tekoaxy*, es decir, la condición de la persona en la Tierra. “La persona, ese entre-dos cuyo territorio es la propia adyacencia” (Ramo y Affonso, 2014: 145). Pues, como notado por Albert, existe una “geometría variable de los componentes de la persona” (Albert, 1985: 175).

Estamos viendo que el vínculo entre el origen (lugar), el nombre (palabra) y el *teko* (al que deberíamos añadir el conocimiento), pone en relación lo que podríamos considerar como siendo dos familias, una terrestre, formada por los Mbya, y una celeste, formada por los habitantes del *amba* de Nhanderu, que se articulan entre sí de modos aparentemente bastante complejos. En palabras de Macedo: “hay una yuxtaposición de redes de parentesco (2009: 211) entre lo alto y lo bajo, la plataforma celeste y la plataforma terrestre, por lo que tanto el “papel” de la persona en el seno familiar como los “efectos” que pueda producir para aquellos con quien se relaciona, dependen de su socialidad, de la trama de relaciones de a que su *nhe’ẽ* participa en las plataformas celestes.

El desplazamiento del *nhe’ẽ*, su movimiento, es constitutivo de la vida de los Mbya en la Tierra. Es necesario que venga para que la persona pueda vivir: la persona no existe, no se levanta, no se mueve y no se relaciona, sin el *nhe’ẽ*; si él se va, la persona se morirá (aunque esto pueda tardar más o menos). La relación de los *nhe’ẽ* con sus padres en la Tierra es tema frecuente en las conversaciones de los Guaraní. “Acostumbrarse” o “ser acostumbrado” (ver Pissolato, 2007) es el corazón del quehacer del parentesco, al transformar una posible relación en una relación durable. Se trata de una apuesta donde se invierten grandes dosis de las capacidades seductoras de las personas: debe convencerse al *nhe’ẽ* para que se quede en la Tierra, junto a sus parientes de aquí,

lo que depende bastante de las relaciones entre el padre y la madre. Es esto justamente lo que nos ayuda a entender que en la sociología Guaraní la constitución de la persona – las relaciones entre sus partes constitutivas – depende de las relaciones de parentesco – de sus relaciones interpersonales. En varios sentidos, el *nhe'ẽ* de los niños ocupa la posición de un afín en relación a sus padres: hay una gran inversión en hacer que se acostumbre, pues viene de otro lugar y trae consigo una extensa red de relaciones de parentesco y una socialidad y *teko* especiales y específicos. El *nhe'ẽ* es un ser hiper-social: vive en una sociedad ideal y debe ser reconocido como un habitante de lo alto, manteniendo actualizada y actuante la memoria de su otra vida, que antes que ser una vida pasada o futura es una vida alternada.

Provocar alegría es la principal manera de “acostumbrar”. En un trabajo anterior desarrollé la idea de que en la pragmática guaraní existe un trío comportamental que busca afianzar las relaciones de parentesco: “alimentar-seducir-alegrar” (Ramo y Affonso, 2014). Este trío conforma las actitudes del ‘cuidado’, propias de las generaciones anteriores frente a las posteriores. El ‘cuidado’, a su vez, se articula con la ‘memoria’ que es la actitud propia de las generaciones posteriores frente a las generaciones anteriores, como expuse en el primer capítulo. Tal articulación del ‘cuidado’ y la ‘memoria’ constituyen la substancia del parentesco o, mejor dicho, las sustancias del aparentar. La circulación de dádivas es la forma en que el cuidado y la memoria ocurren.

Estamos aquí viendo la profunda imbricación que existe en el universo sociológico guaraní entre la descripción de la persona y la descripción del parentesco, siendo que ambas muestran una intensa co-dependencia. Tal co-dependencia aparece con más claridad cuando utilizamos la idea de la *interferencia*, la cual nos permite pensar tanto las relaciones entre varios seres, cuerpos de

parientes, colectividades, socialidades, etc., como las relaciones entre los componentes de la persona (los cuales son partes de otros colectivos). En este sentido, queda claro el carácter constituyente, antes que constituido, tanto de la persona guaraní como de las formulaciones sobre el parentesco que podamos elaborar. Asumiendo que las diferencias ontológicas se expresan como diferencias entre “cuerpos de parientes” (Viveiros de Castro, 2002a), la persona se torna aparente como articulación (específica y momentánea) de las relaciones entre “cuerpos de parientes” diferenciados, lo que nos hace pensar en la idea de la interpenetración recíproca de las Mónadas, de Gabriel Tarde (2007). Las diferencias ontológicas son, al mismo tiempo, internas y externas, problematizando los conceptos de interioridad y exterioridad. Socialidades en las adyacencias es el territorio en el que la persona *mbya* vive y se vive.



Figura 7. Espigas de maíz (*avaxi etei*). Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).

2.4. ‘CUIDA DE TU CUERPO’: LAS DÁDIVAS DIVINAS EN LA TIERRA IMPERFECTA

La diferencia entre los huesos, por un lado, y la carne y la sangre, por otro, presente en las palabras del *tamoi* Mario Benites es, infelizmente, un tema poco abordado por la etnología sobre los Guaraní, a pesar de su importancia. No tengo condiciones de abordarlo, a no ser diciendo que encontramos en tal diferenciación una indicación fundamental, a saber, que en la persona guaraní (en el *mbya*) coexisten cuerpos *marã* (perecibles), aquellos que Nhanderu descarta, y cuerpos *marã e’y* (imperecederos), como los huesos que Nhanderu no tira o los *nhe’ẽ*. En palabras del *tamoi* Timoteo:

O nosso material, o nosso corpo e o nosso sangue são tekoaxy, mas o nosso Nhe’e não. Os nossos Nhe’e estão no amba e é de lá que eles vêm. Nhanderu confia nos Nhe’e. Nós não vivemos sem motivo e é por causa deles nos acompanharem que nós vivemos, pois são eles que nos erguem sobre a Terra. É na nossa carne, no nosso sangue, que estão as coisas que nos adoecem, mas nossos Nhe’e são limpos, pois eles não fazem aquilo que não devem. Assim, Nhanderu fala para os Nhe’e: ‘Cuidem do corpo’ Por isso eles nos acompanham a todo o momento. (en Darella et. al, 2018: 63).

La amonestación de Nhanderu a los *nhe’ẽ*, “cuida de tu cuerpo” resume el corazón de la agencia de la persona guaraní – el *Mbya*. En contextos específicos, principalmente en los discursos inspirados de la casa de oraciones (*opy*), los *karai* (chamanes) designan a las personas con la expresión *nhe’ẽ retei kuery*, literalmente: ‘los cuerpos de los *nhe’ẽ*’. Este es el modo en que el propio Nhanderu se refiere a las personas. Al utilizar el lenguaje de Nhanderu, el *karai* provoca un interesante desplazamiento de perspectivas, promoviendo que las personas se vean desde el punto de vista de sus almas. Tal desplazamiento, además de tener una función comunicativa tiene la función de orientar a las personas a favor de su salud.

Es notable como en las palabras del *tamoi* Timoteo (arriba), la condición *marã e'y* de los *nhe'ẽ* se define por su calidad de limpio, o mejor, por carecer de suciedad – *kyra e'y* – la cual, a su vez, es el efecto de las actitudes (acciones) *porã* – bellas, buenas, correctas – de los *nhe'ẽ*. Los *nhe'ẽ* se caracterizan por el *teko porã*: los hábitos buenos, bellos, bonitos, mientras que en la carne y en la sangre se localizan las “enfermedades”, efecto de la mala conducta, de los hábitos de la persona – el *teko axy*. La persona es, pues, una composición en la que se entrecruzan dos ejes: *marã/marã e'y* y *porã/vai*³¹, perecible/imperecedero, feo-malo/bonito-bueno respectivamente. Si el par *marã* (perecible)/*marã e'y* (imperecedero) se refiere a dos modos de transformación, el par *vai/porã* indica al mismo tiempo una moralidad y una estética, siendo el encuentro entre transformación, moral y estética lo que nos permite vislumbrar importantes sentidos de la filosofía existencial guaraní. Una teoría guaraní de la agencia, sospecho, no tiene como referirse a acciones desvinculadas de esta doble modulación estético-moral.

Propongo abordar tal agencia, así como las modulaciones operadas por el par moral-estético *porã/vai*, siguiendo la orientación dada por el *tamoi* Timoteo al hablar del carácter limpio y/o sucio de los cuerpos, aludiendo a sustancias y residuos que se encuentran en ellos³². Aquello que está

31 Macedo hace una interesante reflexión sobre este par de conceptos, los cuales son considerados *vectores* de “fuerzas interseccionadas que no deben indiferenciarse”, cuya intersección se encuentra replicada en diversas escalas (Macedo, 2011: 28).

La autora afirma que tales vectores son más productivos para un abordaje de las cosmopolíticas guaraní de lo que lo serían los ejes horizontal y vertical utilizados extensamente como referencias por la antropología para entender las socialidades indígenas (idem: 48).

32 Para poder presentar algunas reflexiones sobre tal composición corporal de la que nos hablan los Guaraní, cuento con la excelente etnografía de Hector Keller (2017), poblada con profusión por citas y discursos de sus interlocutores Guaraní, ofreciendo así un material etnográfico de notable riqueza. A seguir, su trabajo será una referencia fundamental para el argumento desarrollado en este capítulo.

en el cuerpo, esos cuerpos en el cuerpo, que parecen existir en una relación mereológica que valdría la pena explorar en otro momento (ver Soares-Pinto, 2015), no son simples fragmentos pasivos generando potencias de salud y de enfermedad; son los efectos de relaciones que tanto los *nhe'ẽ* como las sombras (*ã*) están estableciendo, de circuitos de intercambios de los cuales participan. Estos cuerpos que componen el cuerpo y definen la condición *tekoaxy*, son también factor de deseo, motivación y voluntad, siendo en tal hecho donde reside el *problema* de la agencia guaraní. Dicho *problema* aparece en la conjugación de dos tipos de formulaciones comunes en las disertaciones de los *karai* (chamanes) y de los ancianos y ancianas: por un lado, aquellas que hacen alusión al cuerpo como composición – “en nuestro cuerpo hay muchas cosas, mil cosas” (Kerechu, comunicación personal) o “en nuestro cuerpo hay todo tipo de cuerpos” (*tamoi* Timoteo, citado arriba); y, por otro, aquellas que se refieren a lo que se suele llamar en la literatura etnológica de las tierras bajas sudamericanas *maestría* – “todas las cosas tienen dueño”. Estas expresiones, en conjunto, condensan el sentido del argumento que intento desarrollar, el cual se refiere a la posibilidad de ilustrar la condición *tekoaxy* – la humanidad – en la clave de la circulación de dádivas. Si entendemos esas *cosas* - benéficas o patogénicas - que están en el cuerpo como ‘dádivas’ y pensamos que ellas son al mismo tiempo alienables, pues son otorgadas, e inalienables, pues continúan, en diversos sentidos, perteneciendo a sus dueños, podemos empezar a imaginar la complejidad de esa sociopraxis imbuida en el concepto *tekoaxy*.

2.5. SUSTRATOS PARA LAS COSAS BELLAS

Debo a la rica y minuciosa etnografía de Hector Keller (2017) varias aclaraciones fundamentales para la formulación de las ideas de este capítulo. En su tesis, Keller se refiere a lo que él mismo

llama “don cultural” – dádiva divina – denominado por los Guaraní *mba’e yky porã* (bello juguete)³³, o simplemente *mba’e porã* (el bello objeto, la cosa bella). Tal “cosa bella”, que puede tomar la forma de una “flor hermosa” o de un “fruto colorido”, es responsable por la conciencia humana. Se trata de un don divino que es al mismo tiempo alienable, pues desciende a la Tierra, e inalienable, pues se encuentra íntimamente vinculado con su planta de origen, la cual permanece en las plataformas celestes en las que habitan los dioses: ancestrales divinos y jardineros de almas.

Según Keller, la *mba’e porã*, la cosa bella, comanda los diversos sustratos corporales - *cho’o rupa*, el sustrato de la carne y *tuguy rupa* el sustrato de la sangre – en su composición mutua, realizando así el proceso de la gestación (Keller, 2017: 86). Desde tal perspectiva, el sujeto puede ser comprendido como “un terreno o sustrato [*rupa*] en el cual se reproducen colectivos sociales a través de la siembra de representaciones, la primera de las cuales es una flor hermosa” (Keller, 2017: 86). Vera Tataendy, interlocutor de Keller explica:

Ae nhe’ẽ pora nande yvara apyte py onangarekoma oikovyma, nande mboayu, nane mboty’ima oikovy agua rami.

Ese espíritu de la buena palabra se aloja en nuestra divina coronilla para cuidarnos, allí se aloja para hacer que hablemos y seamos felices (Vera Tataendy).

En la obra clásica de la literatura sobre los Guaraní, *Ayvu Rapyta*, primera y, probablemente, única transcripción de tal envergadura de los cánticos/oraciones religiosas de los Guaraní, Cadogan nos ofrece una descripción de la génesis de Nhanderu Tenonde, ancestral primigenio de los Guaraní y

33 Es notable que el término *mba’e yky* (juguete) sea uno de los posibles nombre de los objetos patogénicos que los hechiceros introducen en el cuerpo de sus víctimas.

principal divinidad de su panteón. Como vimos en el capítulo anterior, Nhanderu Tenonde surge como despliegue de si mismo, en un movimiento que se expresa mediante el término *-mbojera* y que designa también el despliegue de un capullo en flor³⁴. Tal modo de transformación/invención que ilustra la génesis de Nhanderu, encuentra eco en la gestación de los cuerpos descrita en el trabajo de Keller, en el cual es el comando ejecutado por la *flor hermosa* el que direcciona la formación de un cuerpo específico. Así como en el caso del “cuerpo presencia” de los *Tzeltales*, la *mba’e porã* comanda el proceso de dar forma a una materia informe – la carne y la sangre – de acuerdo con un modelo corporal pre-existente (ver Pitarch, 2010: 166). La existencia de un “comando” ejercido por la *mba’e porã*, por la flor hermosa, sobre el sustrato informe de la carne y de la sangre, se manifiesta en los sentidos del *teko*, concepto que, como vimos, alude justamente a la vida y a la regla; lo que, a su vez, nos remite a la naturaleza doble de la agencia guaraní, al mismo tiempo moral y estética.

Para Keller, los “comandos” alojados en las *mba’e porã* son homólogos a los prototipos de nuestra biología – *typus* – y poseen la función de aglutinar a todos los miembros de una misma especie. Según este autor, el *typus* guaraní es Nhamandu, el astro solar. Desde este punto de vista, el sujeto es un “ámbito” en el cual la especie se manifiesta (Keller, 2017: 365):

Cada uno de estos ámbitos donde el “alma de la especie” se manifiesta, es definido por la cosmología guaraní en términos de descendientes, vasallos, concesiones o plataformas³⁵. Estas concesiones o bienes a cargo son frecuentemente pensados como vegetales cultivados, cuyo órgano

34 Ver, sobre este tema, el artículo de Renato Stuzman, *When Methaphysical Words Blossom*, 2017.

35 Esto coincide con la propuesta de Pierri de entender las diversas plataformas como *ovaigua* unas de otras (ver capítulo anterior).

distintivo son los frutos y con más frecuencia las flores que se anticipan a estos (cfr. flores hermosas, primeras flores de los árboles, flores atractivas de las plantas de los animales).

Está fuera de mi alcance aquí discutir la relación entre las imágenes de nuestra biología, en su ímpetu clasificador, y las formulaciones guaraní sobre la vida en la Tierra. Entretanto, la etnografía de Keller, botánico de formación antes de sus incursiones en el campo de la antropología, nos invita a considerar la relevancia de las flores y los frutos como imágenes para pensar tanto las relaciones entre los hombres y los dioses como las relaciones entre los dueños y sus crías.

Las reflexiones anteriores muestran algunas coincidencias entre la etnografía Guaraní y los Maya – y, por consiguiente, entre la Tierras Bajas y las Altas – que valdría la pena explorar brevemente. Más allá de la ya notada entre el “cuerpo presencia” de los Tzeltales y el cuerpo florecido de los Guaraní, deseo retomar brevemente el concepto de *–mbojera* en paralelo con el *pliegue* como “operación” fundamental para la comprensión de la cosmología mesoamericana (ver Pitarch, 2018). Si Cadogan tradujo el término *–mbojera* como un “acto de creación”, en *Le Gran Parler*, nos recuerda Stuzman (2017: 335), Clastres prefiere utilizar la idea de despliegue. Paralelamente, en los diccionarios de lenguas mayas, el verbo *bot'* “posee” al menos dos grandes acepciones, “sólo aparentemente distintas entre sí”: doblar algo (o darle la vuelta a un tejido), así como envolver y/o envoltorio, por un lado, y mirar fijamente, por otro (Pitarch, 2018: 135).

Sin las debidas condiciones, en este momento, para comprender los diversos sentidos presentes en este doble significado, cabe entretanto notar que en el contexto guaraní hay una coincidencia entre la “mirada” de los ‘dueños’ y la formación de los cuerpos, remitiéndonos, a su vez, a la operación del despliegue: *mbojera*. Como vimos en el capítulo anterior, Nhanderu engendra todo lo que

existe a partir del despliegue de su propio cuerpo o, mejor, del despliegue que tuvo como efecto su cuerpo y, a partir de él, los otros cuerpos; un movimiento de “transición entre lo continuo y lo discreto”, justo lo que la operación del pliegue efectúa” (2018: 142):

A operação de dobra distingue e põe em contato simultaneamente o virtual e o atual, a morte e a vida, a alma e o corpo, o sonho e a vigília, o passado mitológico e o presente solar. A dobra de um é o desdobramento do outro: uma dualidade não dualista na qual os dois lados se requerem e intercambiam por meio do tecido reversível do envoltório. Este vertiginoso e transitório jogo da dobra permite articular e fazer coexistirem (não coincidirem) os dois estados opostos do ser sem chegar a produzir verdadeiramente uma mistura ou hibridização. (Pitarch, 2018: 150).

El *pliegue* nos envía nuevamente al modelo de transformación implícito en el concepto *–mbojera*, el cual coincide con la imagen de un capullo que se abre en flor, que se despliega. Tal operación supone el surgimiento de Nhanderu y a ella se suceden otras, en una cascata de seres que se engendran unos a partir de otros (como vimos que expresaba el concepto *–ovaigua*), una multiplicación de las *affectio* (Pierri, 2013). Las *mba’e* (cosas) que se instalan en los cuerpos y que, como veremos, los forman, pueden ser ‘bellas/buenas’ o ‘feas/malas’, pueden promover la salud, y con ella la duración, o provocar la enfermedad y la muerte. En cualquier caso, aquellos a los que se denomina ‘dueños’(-ja), a los cuales dedicaremos una atención especial tanto en este como en el próximo capítulo, son, como vimos en el primer capítulo, aquellos que *ombojera*, es decir, aquellos capaces de hacer que cuerpos se desplieguen y, así, se hagan presentes.

2.6. LAS FLORES HERMOSAS

Yvara apyre katu

Jeguaka poty

Ychapy recha

Yvára jeguaka poty mbyte rupi

Guyra Yma, Maino i

Oveve oikovy

De la divina coronilla excelsa

Las flores del adorno de plumas

Eran (son) gotas de rocío

Por entre medio de las flores

Del divino adorno de plumas

El pájaro primigenio, el Colibrí

Volaba revoloteando

Este es un fragmento de la exegesis del despliegue de Nhanderu Tenonde (Cadogan, 1959: 12). *Jeguaka poty* se refiere aquí a la flor que se sitúa en la coronilla de Nhanderu - *yvara apyre katu*. En la *opy* (casa de oraciones) es habitual escuchar la expresión *nhande yvara apyrei* – nuestra “divina coronilla excelsa” – en los discursos inspirados de los *karai* y de las *kunha karai* (hombres y mujeres chamanes). En el lenguaje religioso, utilizado por los ancianos en el interior de la *opy*, los *mbya* son designados como *jeguaka va’e*, los bellamente adornados (Cadogan, 1959: 17), los portadores del “adorno de plumas”, lo que nos recuerda las *flores hermosas* a las que se refiere Keller.

Es especialmente notable la presencia del colibrí – “pájaro primigenio” – junto a Nhanderu, siendo responsable por alimentar al dios durante su florecimiento, pues nos hace pensar en la función de los *nhe’ẽ*, que deben cuidar del cuerpo a través de la flor situada en la coronilla, manteniendo el

rocío fresco presente en ella, índice de que la flor se mantiene ligada a la planta de origen que permanece en las plataformas celeste, como veremos adelante.

Junto a las gotas de rocío que refrescan las *flores hermosas* de la coronilla de los *mbya*, en el cuerpo hay también pequeñas esferas heladas, las *amandau*, que son homólogas al granizo. Según el *tamoi Karai Tataendy*, las personas tenemos cinco *amandau* en el cuerpo: una en la cabeza, dos en las muñecas y dos en las rodillas; así como la *flor hermosa* de la que nos habla *Vera Tataendy* (interlocutor de Keller), las *amandau* también sirven como áncora del *nhe'ẽ*. Los *ãgue* (ex sombras), seres carentes de *mba'e porã* (cosas bellas, preciosas), se aproximan de los vivos mientras duermen para robarles las *amandau*, provocando la muerte de la persona. Así como las *flores hermosas*, las *amandau* también son llamadas *mba'e porã*, lo que nos hace pensar que tales 'cosas bellas' son las dádivas divinas que expresan el vínculo entre el *nhe'ẽ* y el cuerpo y que, justamente por esto, deben ser especialmente cuidadas:

Oguero ay'u mavy a'e va'e opa va'erã e'Σi, oguero ay'uma ñande mba'erã rami. ¿Mba'echa va'erãpa ñande rete'i yvypy jarekovypa ioko yvoty'i jaru va'ekue?, yvate oꞤ va'e a'erami avi ndai piru'i va'erã õgue, na e'õ va'erã; a'eramingua a'e javi ñande ru kuery oechamavy, oikuaamavy marupipa ñande rete'i yvypy jareko, ñande a'e voi. Ñande ru kuery ñande mbou ague rami e'Σi jaiko ramo, ñande ru mba'e e'i ague rami ete'Σi jaiko ramo, a'e kuery ja oecha, oikuaamavy a'e va'e yvoty porã'i jaru va'ekue'ire, a'e kuery oikuaama mba'echapa ñande ko yvypy ñande rete'i jareko rupipa a'erami.

Al hablarnos ellos (pidieron) que nada (malo) le ocurra, (eso dijeron) al hablarnos acerca de lo que sería de nuestra pertenencia. ¿Cómo es que en nuestro cuerpo terrenal se mantiene la flor que trajimos? (Es porque) allá arriba sigue estando la misma (planta), y (si estamos bien) no se secarán

sus hojas, no morirá; siendo así nuestros (verdaderos) padres sólo deben vigilarla, y estarán sabiendo todo lo concerniente a nuestro cuerpo en la tierra, y por supuesto acerca de nosotros mismos. No por nada nuestros ancestros nos enviaron para residir (aquí), nuestro (genuino) padre nos había explicado eso pacientemente cuando estábamos (en su presencia), ellos observan (la planta) y están al tanto de la flor que habíamos traído, ellos están sabiendo cómo mantenemos nuestro cuerpo en esta tierra. (Vera Tataendy *em* Keller, 2017: 99).

Las *mba'e porã* – las flores hermosas y las *amandau* – mantienen la continuidad entre las plataformas celestes y la Yvy Rupa (la plataforma terrestre). Siendo dádivas, son alienables e inalienables al mismo tiempo. Aquel encargado de alimentar la flor con las gotas de rocío, en su ir y venir, también, perpetua esta continuidad; sospecho que tal función pertenece a los *nhe'ẽ*, coincidiendo con los quehaceres del colibrí durante la gesta de Nhanderu Tenonde. El rocío es fundamental para asegurar la salud de la flor, que echa raíces en el cuerpo terrestre, así como la de la planta que permanece en las plataformas celestes. Tanto el rocío – *ychapy* – como la niebla sagrada – *tatachina* – deben estar presentes en la flor para mantenerla viva y vigorosa (ídem). Ambas son también dádivas de Nhanderu, así como el fuego y el agua de la lluvia que permiten la alternancia de los ciclos de la vida y la renovación.

Como pudimos observar en el capítulo anterior, en el momento en que Nhanderu envía a los *nhe'ẽ* a la Tierra (la *Yvy vai*) les transmite sus consejos. Es común que los discursos de los *tamoi* (ancianos) y las *jaryi* dedican a los jóvenes (principalmente en contextos en los que hay reuniones y/o encuentros entre varias aldeas) tengan como objetivo hacerles recordar tales consejos. En palabras de Vera Endy:

Yypy ñane mboumavy ñande ru kuery, ñande reko mongeta imbouvvy mavy, payfi'i yypy ombou va'ekue, ombou va'epe omomba'e imbuvvy mavy oguero ay'u mavi –¡Kova'e ereko kuaa, kova'e rereko kuaa vyko nde yvate recha va'erã!– e'i arupi meme, ñande reko mongeta'i va'ekue meme-meme'i pecha, oparupi mbya kue'iry ikua'i va'e kyryngue, kyryngue'Ŷi a'ejavi, yvoty porã ome'e mavy, imba'e, imba'e porã, a'e va'e oguero ay'u mavy: –¡Anitavy kova'e, anitavy remongy'ati ani, ereko kuaatavy, eiko kuaa tavy nde yvate recha aguã!– e'i.

Cuando a la tierra nuestros padres nos envían, imparten verbalmente nuestras normas; a todos los que hemos sido enviados a este mundo, a todos los enviados nos hablan (por igual) –¡Aprende a resguardar esto, si lo haces serás contemplado desde (aquí) arriba!– siempre dicen eso, toda vez que imparten nuestras normas es así, a todas las personas que han sido niños, inclusive a todos los que no son niños (ahora) le hacen entrega de la flor hermosa, (es ese) el objeto, la cosa buena sobre la cual nos aconsejan: –¡No te ensucies, no lo hagas (si posees) esta (flor), habrás de saber resguardarla, habrás de saber vivir a fin de que seas visto desde lo alto!– advierten. *Xeramoi* Vera Endy (en Keller, 2017: 88-89)

Cuidar de la dádiva de Nhanderu resume la agencia prescrita al *mbya*. Nhanderu se dirige a los *nhe'ẽ* y les encarga esta tarea: son ellos quienes deben cuidar de la flor que yergue los cuerpos de los *mbya* sobre la Tierra, creando para sí un cuerpo; creando un cuerpo para su nombre (Andriolo Abel, 2019: 44). Cuando indagado por estos asuntos, el cacique Pablo Vera, interlocutor de Cadogan, le dijo: “*Ayvu Rapyta dhe'ẽng ypy, Nhanderu Tenonde kuéry yvy rupa opu'ã va'erã gua'y reta omboú ma vy omboja'o i ãguã* = el fundamento del lenguaje humano es la palabra-alma originaria, la que nuestros primeros Padres, al enviar a sus numerosos hijos a la morada terrenal para erguirse, les repartirían” (1959: 23).

Pereira y Riquelme, en un contexto Guaraní Kaiowa, explica que “La actitud de levantar (*opuã*) implica la práctica de rezos (*ñembo'e*) y tiene la propiedad de traer a los seres a la existencia”

(Pereira y Riquelme, 2018). Tal actitud caracteriza el trabajo del chamán con los niños y con las semillas, lo que recuerda la afirmación que oí cierta vez de un *líder* (cacique) de San Paulo: “nacemos y morimos como el maíz”. Levantar, *-opuã* – es una acción propia de los *jara* (‘dueños’) en relación a los seres que cuidan (Pereira, 2004); siendo que estos mismos *jara* controlan dominios específicos en los cuales se vive según *teko* - sistema de vida y conjunto de reglas (prescripciones) singulares: “características físicas, comportamientos alimentarios, temperamento, hábitos diurnos o nocturnos, espacios que habitan, formas de socialidad y cualidades míticas atribuidas” (Pereira y Riquelme, 2018). Veremos en el próximo capítulo que cada *teko* se efectúa, a su vez, en un territorio singular; o quizás podríamos decir que un territorio singular es la efectución de un *teko* específico (ver Ramo y Affonso, 2014). Sin embargo, el reparto territorial no está al resguardo de invasiones mutuas pues, como me explicó la *jaryi Para Mirim*: “Todo lo que está sobre la Tierra levanta nuestro cuerpo”.

Como notamos anteriormente, la idea de “suciedad” (*ky’a*³⁶) remite a la condición *tekoaxy* de lo que habita en la Tierra, el desafío colocado en esa transposición de mundos en que consiste el descenso del *nhe’ẽ* pues, así como existen las flores de Nhanderu, existen otros dominios con sus “comandos” – llamados por Keller (2017) “comandos del dolor”. Tales “comandos”, lanzados al interior de los cuerpos, orientan las acciones de la persona – se adueñan de la agencia – y se constituyen como ‘formas de aparecer’ (apariencias): gestos, actitudes, deseos, sensaciones, olores, sonidos, todo esto puede indicar la presencia de tales ‘cuerpos’ en el cuerpo.

36 Llama la atención que no existe una palabra que se oponga a la suciedad, como es el caso de la palabra “limpio” en nuestro idioma. En Guaraní “limpio” es aquello que carece de suciedad.

2.6. “ESTAMOS DEJANDO QUE TODAS LAS COSAS NOS MIREN”

Si el “alma cultural” de la que nos habla Keller, que fue concebida en la morada celeste de los ancestrales, aparece como flor, objeto, fruto o regalo – las *mba’e porã* –, el “alma telúrica” de origen terrestre – *ã* – se asocia a un comando negativo que puede ser “un objeto incrustado en el cuerpo”, “el deseo pasional de una joven”, “una mirada furtiva o una nutrida cabellera [...] la acumulación de maneras imperfectas de vivir la vida [...] la sombra que crece a la par del cuerpo del individuo”(Keller, 2017: 305-306). El *ãgue* (ex sombra, lo que fue *ã*), o *teko achy kue* (aquello que fue *tekoaxy*), fruto de los padecimientos de los Guaraní en vida, se desprende definitivamente del cuerpo tras la muerte, una vez que éste ya no se levanta más. Durante la vida del sujeto, el alma telúrica, efecto de la condición vertical de aquellos que fueron “levantados” en esta Tierra, vive un socialidad singular con sus futuros (o pasados?) parientes - los *ãgue* de sus parientes fallecidos – y con sus afines potenciales (ver Viveiros de Castro, 2002a), espíritus de la selva y de los animales, así como varios otros tipos de seres: con ellos anda, come, se ríe y tiene relaciones sexuales mientras la persona duerme (ver Macedo, 2009; Keller, 2010: 28; Ramo y Affonso, 2014 e 2019). Los futuros parientes (*ãgue*) y los aliados potenciales de este “alma telúrica” (son, en realidad, más de una), tienen por objetivo retirar del cuerpo las *mba’e porã* para así alejar al *nhe’ẽ* definitivamente provocando la muerte de la persona. De esta forma, ellos liberan el “alma telúrica” de sus vínculos y limitaciones por estar presa al cuerpo. Los aliados potenciales de las “almas telúricas” son de diversos tipos. Se puede decir que ellos se agrupan en colectivos singularizados por un ‘dueño’ (-ja, -jara) que los levanta (*opuã*) y los cría. A pesar de su singularidad relativa, la condición *tekoaxy* alude justamente a la interpenetración mal gestionada de tales colectivos. Presento, a seguir, fragmentos de discursos proferidos por ancianos – *tamoi* y *jary kuery* – esclarecedores en lo que se refiere a este asunto:

Opamba'e petein va'e e'y tekoaxy. Mba'e nhaendu tekoaxy? oiko mboxyja, topeija, takãteĩja. Ha'e ramingua ejavy opyi re meme rã perojapixaka.

De entre todas las cosas no solamente es una u otra las que son *tekoaxy*. Qué sentimos nosotros, los *tekoaxy*? Está el dueño de la rabia, el dueño de la pereza, el dueño de los celos. Siendo así, tenéis que ir a la *opy* [casa de reza]³⁷ y prestar atención. Nosotros preguntamos a nuestros cuerpos [que es lo que tienen]”: *Xeramoi* João Silva (Brakui/RJ)

Tekoaxy gui ma opamba' e rei onha' a, araiku rupi gua, mboxyja, iporayvu e' y já onhemboipa'upy tekoaxyguima noronha'ai ete, opita pa rive.

Siempre decimos que es necesario ir a la *opy*, que así es nuestra cultura. Pero muchas veces y por diversos motivos las personas acaban no entrando. Ya estamos dejando que todas las cosas nos miren; cosas que no son buenas, cosas malas. Por eso estamos así, todos medio alejados. Todas esas cosas están ya en nosotros, en nuestro cuerpo *Karai* Mario (Rio Silveira/SP)

Las palabras de este *karai* (chamán) realzan una cuestión fundamental para comprender la socialidad guaraní cuando dice: “ya estamos dejando que todas las cosas nos miren”, provocando que estén todos alejados. Tal ‘alejamiento’ puede ser comprendido de dos modos: por un lado hace referencia a una mayor distancia en relación a los Nhanderu y, por el otro, habla de una distancia de los *mbya* entre sí. En el primer caso es importante recordar las palabras de los dioses cuando están a punto de enviar a los *nhe'ẽ* a la Tierra: “– ¡No te ensucies, no lo hagas (si posees) esta (flor), habrás de saber resguardarla, habrás de saber vivir a fin de que seas visto desde lo alto!–

37 La *opy* es el lugar donde se realizan las curas, por médio de la utilización de la pipa (petyngua) y de la extracción por succión de objetos patógenos; es también, como vimos en el primeir capítulo, el lugar donde se baila y se canta con la intención de solicitar el “fuego de Nhanderu” y, así, la renovación del cuerpo. (ver Pissolato, 2007 y Ramo y Affonso, 2014).

adverten” (Vera Endy, en Keller, 2017: 88-89). Es por este motivo por lo que los ancianos no se cansan de alertar a los jóvenes: dejarse mirar por unos es una forma de retirarse del campo de visión de otros. A su vez, como argumenta Cretton Pereira “la condición *tekoaxy* que caracteriza esta Tierra aparece, al mismo tiempo, como razón para la invisibilidad de los dioses y para la transformabilidad de los humanos en animales” (2016: 738), lo que nos lleva a pensar en una cierta invisibilidad mutua: si los Nhanderu no ven a los humanos como *mbya* (personas), éstos tampoco consiguen verlos. Por otro lado, como decíamos, el alejamiento también se refiere a los *mbya* entre si cuando sus relaciones personales se ven pautadas por la rabia, los celos, la pereza, etc. Las cosas que están en los cuerpos definen las distancias entre los cuerpos. Esta doble composición de proximidades y alejamientos forman, por fin, el eje transformacional que existe entre los polos *tekoaxy* y *marã e’y*:

Todas essas doenças são *mbaeaxy vaikue*, doenças fortes para as quais não temos remédios. Quem vai ajudar a gente, quem vai nos curar quando temos raiva ou ciúme? Quando estamos assim, brigamos em qualquer lugar. Quem é que está nos olhando? É *Anhang* que está nos olhando, os filhos dele, os donos da raiva, do ciúme e da desconfiança que estão nos cuidando, olhando para nós. Quando isso acontece, a pessoa já não tem mais vergonha de brigar na frente de todo mundo. Essa doença não tem cura, não tem remédio para ela, somente Nhanderu pode curar a pessoa. Vocês têm que se cuidar de tudo isso que estou falando, para não chegarem nesse ponto, meus parentes.

Karai Timoteo Oliveira, em Darella et. al., 2018: 62).

Los ‘dueños de las afecciones’, como el ‘dueño’ de los celos, de la rabia, de la pereza, son, según Timoteo, “hijos de *Anhang*”: ser en diversos sentidos opuesto a Nhanderu (su enemigo, incluso), aunque un ser divino en su condición *marã e’y*, imperecible; algunas personas lo identifican con *Xariã*, hermano de Nhanderu y otras no. “Quien nos mira?”, pregunta el *tamoi* Timoteo, “Anhang

nos está mirando, sus hijos, los dueños de la rabia, de los celos, de la desconfianza, nos cuidan, nos miran”. Muchos de estos ‘dueños’ habitan las copas de los árboles, lugar privilegiado para mirar a las personas (los *mbya*), haciendo de ellas objeto de su deseo y de una serie de intentos persistentes de seducción que cotidianamente van debilitando y desequilibrando las buenas relaciones que se espera que haya entre parientes.

El concepto *-jepota*, que puede literalmente ser traducido como “encantarse”, “enamorarse”, denota la posibilidad de transformación en diversos tipos de seres, preferencialmente algunos animales, y tiene lugar cuando el *nhe'ẽ* abandona el cuerpo y en su lugar se instala otro ‘principio anímico’, que procederá de uno de los colectivos de los diversos seres que pueblan la selva y los montes. *Jepota* es la transformación como efecto de una seducción prolongada en el tiempo; metáfora para el deseo sexual de los ‘dueños’ y su anhelo de aumentar sus propios colectivos, la reflexividad del término hace alusión a una agencia activa por parte de aquel sobre el que cae tal mirada: es necesario saber pasar desapercibido. La seducción que deriva en el *jepota*, y que se inicia con tales miradas por parte de los ‘dueños’, depende de una relación prolongada a lo largo del tiempo que va del compartir hábitos, hábitats y costumbres, a las relaciones sexuales, pasando por la comensalidad. Compartir y usar lo que proviene de otros predispone el cuerpo a componer con otros cuerpos, tornando la existencia difícil y enfermiza: el *teko axy*.

2.7. BAJO LA MIRADA DE LOS DIOSES

Ciertamente, es interesante notar la centralidad de ‘la mirada’ en esta cosmología sociológica. Si el efecto de hacerse visible a estos seres, hijos de *anhang*, parece ser el de substraerse a la mirada de Nhanderu, su causa reside en un descuido con las propias actitudes. Sin embargo, en la praxis

guaraní la agencia es también el efecto de una mirada pues, como me explicó una amiga e interlocutora guaraní cierta tarde en la qua conversábamos al respecto del ancestral mítico Kuaray, los *mbya* son *como* espejos de los dioses. Supongo que tal afirmación, la cual se refería en ese caso a los dioses, pero que podría aplicarse a las relaciones con diversos otros ‘dueños’ y seres imperecederos, puede ser relacionada con los “comandos” – las *mba’e porã* (cosas bellas y buenas) y las *mba’e axy* (cosas malas, difíciles) – que instalan en el cuerpo una presencia o, mejor, una forma de hacerse presente, de presentarse; en otras palabras, un aparecer ante la mirada ajena, siendo que la forma de aparecer y la mirada dependen mutuamente una de la otra. Una reflexión acerca de la agencia como modo de hacerse presente nos permite entender por qué el *tamoi* Karai Tataendy establecía un paralelismo entre las expresiones: “ser mirado por” y “trabajar para” (cuando se es mirado por los ‘dueños’ se pasa a trabajar con ellos). “Ser mirado” es al mismo tiempo causa y efecto de una agencia que, como vimos, es tanto moral como estética, cuyos sentidos se encuentran en la actitud de cuidar o descuidar el cuerpo. Como me explicaba un amigo:

Debemos saber sobre nuestro cuerpo, cada uno de nosotros; yo, tú y todos los que viven en la Tierra.

Se no nos cuidamos, muchas cosas pueden ocurrir. Cuando menos nos lo imaginamos, o cuando menos nos lo esperamos, acaban ocurriéndonos cosas por falta de cuidado con nuestro propio cuerpo o en nuestra propia comunidad. Eso es *ijava’ete* de todas las cosas (*opamba’e ijava’ete*).

Karai Mirim

En tal encrucijada de miradas – perspectivas al acecho – encontramos entonces una expresión que aparece con frecuencia en los discursos de los *tamoi* y *jaryi* en la *opy* (casa de oraciones) y que es fundamental para un abordaje sobre la condición *tekoaxy*: *opamba’e ijava’e te* – “todas las cosas son difíciles”.

Pido licencia para hacer un (no muy riguroso) análisis etimológico de la expresión *ijava'ete*. Constatamos en ella: a) la presencia del sufijo *-ja*, que significa ‘dueño’; b) el prefijo *i-* que actúa como pronombre de la tercera persona; c) *va'e*, un nominalizador que puede ser traducido como “aquel que”; d) *te*, que tiene por función intensificar la expresión, al ser una variante reducida de *ete*, verdadero/verdaderamente. A su vez, *opamba'e* es una palabra compuesta por otras dos: *opa*, todas y *mba'e*, cosa. De acuerdo con este análisis la expresión *opamba'e ijava'ete* como “todas las cosas tienen verdaderamente dueño”.

Según Cadogan, la expresión *ijavaete va'e* designa a quien es feroz, “desalmado”, por antonomasia la pantera, *avaete*. A su vez, al traducir la expresión *opamba'e ijava'ete*, mis interlocutores guaraní se suelen referir a las dificultades que rodean la vida del ser humano, designando algo que posee el carácter de un acontecimiento desfavorable. Para evitar tales acontecimientos los *mbya* solicitan a los dioses que les dirijan su mirada y revelen lo que se encuentra en sus cuerpos, como podemos ver en la siguiente canción:

Nharoporandu nhanderetei

Preguntamos a nuestro cuerpo

Jaroxapukai Nhanderu Ete pe

Alzamos la voz a Nhanderu

Oendu mavy

Cuando nos escucha

Opamba'exa mbyte py

Mira en medio de todas las cosas

Nhanemombaraete I ãguã

Para fortalecernos

Para evitar infortunios es necesario solicitar (*jerure*) la mirada de los dioses y preguntar (*-porandu*) qué es lo que se encuentra en nuestro cuerpo. Es justamente esto lo que se hace en la *opy* (casa de oraciones) y, por lo tanto, entrar en la *opy* es cuidar del cuerpo (como pudimos ver en el capítulo anterior). La voluntad y el deseo son cruciales:

Opyi rema ijavaete. Opyi ijavaete nhanderete meme tá vy oĩ nharombaraete ãguã.

No conseguimos entrar en la *opy* porque hay muchas cosas en nuestro cuerpo que no quieren entrar. Pero cuando queremos de verdad, entramos de cualquier forma; entramos aunque tengamos esas cosas en nuestro cuerpo. Pero eso es porque Nhanderu nos ayuda (Falecido *tamoi* João Silva/RJ).

Yo soy *tekoaxy* y tengo todo tipo de cosas en mi cuerpo, pero aún así Nhanderu nunca me va a perder de vista y los *nhe'ẽ kuery* jamás se van a olvidar de mí [...] Cuando queremos realmente quitarnos todo eso del cuerpo, lo pedimos porque para los *nhe'ẽ kuery* nada es imposible. Eso [la rabia, los celos, la pereza] no es un ser humano quien nos lo extrae [*nhamboi*] y si Nhanderu. *Tamoi*
Karay Tataendy

Como vimos en el capítulo anterior, la *opy* (casa ritual) es el lugar donde las actividades chamánicas se realizan. En ella hay algunos pocos instrumentos que condensan la profilaxia guaraní, trabajando juntos para “limpiar” el cuerpo de la persona. De entre ellos debemos destacar los instrumentos musicales: *mbaraka mirim* (maraca) e *takuapu* (un bastón de bambú que es golpeado rítmicamente por las mujeres), el *popygua* (dos varetas de madera que se tocan haciendo chocar la una contra la otra), el *tukumbo*, un látigo que, cuando se suelta de una determinada manera, produce una chispa que se asemeja al rayo de Tupã (divinidad responsable por las lluvias y las tormentas, los rayos y los truenos) y el *petyngua* (pipa). Todos estos instrumentos, junto con

los cánticos, tienen por función alejar a los seres que producen enfermedades - “recluir los ‘comandos del dolor’”, dirá Keller (2017: 302), tornando el ambiente aséptico.

El par pipa/tabaco es fundamental para la operación de cura, pues el humo del tabaco tiene la doble función de transportar un mensaje – una apelación – a los dioses y de soltar el objeto patogénico (*mba’e axy*; *mba’e yky*) alojado en el cuerpo. La *opy* es, como vimos en el capítulo anterior, el lugar ideal en esta Tierra para el uso de las dádivas divinas – fuego, humo y agua (infusión de mate), con el propósito de renovar el espíritu (el *nhe’ẽ*), de hacer posible el *nheemongarai*. Es también en la *opy* donde las palabras bajan en filas desde las plataformas celestes, transformándose en los discursos inspirados de los profetas guaraní, pues ellas son la continuación – la constante actualización – de los consejos recibidos por los *nhe’ẽ* antes de descender a la Tierra. Las *mba’e porã*, esas cosas preciosas que permiten que la vida – el *teko* – de los Mbya en la Tierra, son dádivas divinas; a su vez, otras dádivas – el fuego, el agua, el humo, el tabaco, la hierba mate, las bellas palabras, el jabalí del monte (*kochi*) – deben permanecer circulando a fin de que las personas no pierdan o entreguen las *mba’e porã* a los que carecen de ellas – los *ãgue* y demás seres que causan enfermedades. En otras palabras, y en conformidad con lo visto en el capítulo anterior, en esta economía gerenciada por los dioses es la circulación de las dádivas lo que garantiza su duración y renovación. Entrar en la *opy* es, intuyo, una operación de pliegue que coincide con la bajada del sol en el ocaso y que permite, a su vez, el despliegue del cuerpo *mbya* – el cuerpo como “cosa”, *mba’e*, del *nhe’ẽ* -, al anular las posibilidades de efectuación de otros cuerpos. Así la alternancia dentro/fuera u *opy/oka* cuya importancia vislumbramos en el capítulo anterior, y que coincide con la alternancia día/noche (con la presencia y/o ausencia del astro solar) indica además

cierto juego de desplazamientos de perspectivas que se desarrolla a través de la manipulación de lo que puede o no ser visto, de lo que se oculta y lo que se ofrece a la mirada.

El constante cuidado de las dádivas divinas en el que reside el sentido de la vida guaraní es consecuencia de la condición *tekoaxy*, una vez que es tal condición la que indica la tensión permanente entre las agencias *porã* (bellas, buenas) y *vai* (feas, malas):

En nuestra familia, siempre tenemos que estar conectados a nuestra raíz o principio *ypy*, porque es de allí que viene nuestro conocimiento. Este tipo de conocimiento no está orientado a perjudicar a los demás, sino para amar al prójimo, y esto es muy rico para nosotros. Nosotros tenemos el tamiz de la vida, sabemos separar lo que sirve para la gente y lo que no sirve para nuestra vida. El conocimiento de nuestra raíz sirve para discernir lo que es bueno, lo que sirve para nuestra vida (Ava Poty, líder de parentela de Sassoró). (Pereira y Riquelme, 2018).

Tal raíz, podemos pensar, encuentra cierto eco en la imagen de las plantas que dan origen a las *flores hermosas* y a los *bellos frutos*, las *mba'e porã*; como vimos, estas plantas permanecen en las plataformas celestes informando a los dioses sobre el estado de los *mbya* sobre la Tierra (ver Keller, 2017). El conocimiento acerca de la raíz alude, a su vez, a las relaciones de parentesco o, en otras palabras, a la memoria de la continuidad entre los Nhanderu y los *mbya* (o *ava*, según el contexto Kaiowa desde el que nos habla Pereira).

Este conocimiento encuentra en la *opy* un espacio privilegiado de circulación por la vía de los discursos inspirados, de las *bellas palabras* que descenden en filas (hileras) afirmando con tal movimiento la continuidad entre las plataformas celestes y la Tierra, entre los dioses y los humanos. En la *opy*, cada acto y cada pensamiento deben orientarse en dirección a las plataformas

celestes donde residen los Nhanderu y las Nhandexy, padres y madres verdaderos de los *nhe'ẽ* y señores de las cosas preciosas (*mba'e porã*). La *performance* ritual de líneas y círculos es el modo adecuado de aparecer, de mostrarse, de presentarse ante la mirada de los dioses – la buena y bella *agencia* – para afirmar ser “espejo” de ellos; de tal modo, favoreciendo el tránsito del *nhe'ẽ* y las buenas condiciones corporales para la vida de las *flores hermosas*, se afirma la continuidad entre los dos territorios – las plataformas celestes y terrestre – haciendo posible el flujo de dádivas necesarias tanto a la duración de la vida en la Tierra como más allá de ella: la llegada a *Yvy Marã e'ỹ*, la Tierra sin Males o Tierra Imperecedera, la morada de los *Nhanderu Mirim*.

2.8. APARECER ENTRE SÍ

Intentaré, a seguir, retomar algunas cuestiones expuestas en este capítulo para que podamos organizar esta exposición de asuntos tan múltiples y complejos. A lo largo de este trabajo, hemos visto que en la filosofía guaraní la idea de “humanidad” se divide en dos conceptos: uno de ellos es la condición *tekoaxy*, objeto de nuestro interés aquí, y el otro es la categoría *mbya*. Como comentado en la introducción, *Mbya* es un etnónimo que puede ser traducido como “gente”, “personas”, “seres humanos”, pero que tiene un campo de aplicación infinitamente más reducido que los conceptos utilizados para traducirlo una vez que actúa como categoría diacrítica que define y expone los límites de la exogamia aceptable moralmente. *Mbya* es un tipo de gente en especial, con un origen mítico común, una historia entrelazada por las relaciones de parentesco, un modo de vida característico, una lengua específica que define un sistema de pensamiento singular y una ontología propia; en otras palabras: un *teko* colectivo específico. Aquí como en otros contextos etnográficos, podría afirmarse que “la humanidad termina en los límites del grupo” (Lévi-Strauss, 1973 [1952]: 384 *apud* Viveiros de Castro, 2002: 94-95); o, quizás también, que la “humanidad”

es simplemente un modo de agregación, de agrupamiento. En cualquier caso, casarse con gente que no puede ser denominada *Mbya* - lo que incluye desde otras parcialidades entre los guaraní hasta los animales, pasando por otros pueblos indígenas y por los blancos -, es poco recomendable para quien así se denomina. De forma que el término *Mbya* instaura una línea de corte entre los seres basada en la prescripción y/o prohibición de intercambios matrimoniales. “Nhanderu les dijo a sus hijos pequeños – No se debe ser como *mymba* (animales domésticos), no se debe mezclar la misma sangre, ni mezclarse con *avarei* (los que no son *Mbya*). *Mbya etei*, los *Mbya* verdaderos tienen su propio pensamiento en Nhanderu ete.” (Ladeira, 2007: 90)

Así como en la mayor parte del mundo indígena, entre los Guaraní las personas (y/o sus familias) con las que es posible establecer intercambios matrimoniales, son las mismas con las que ocurren toda una serie de otros intercambios: carne de caza, alimento cocinado, pipa y tabaco, preparados de plantas medicinales, cantos, narraciones y mitos, conocimientos, etc. De manera algo más apropiada, deberíamos decir que las composiciones de prescripciones *versus* prohibiciones relativas al intercambio entre las personas, definen las líneas de diferenciación cuyo producto solemos llamar *parentesco*. Cada una de las *dádivas* indica sus posibles circuitos entre las personas, siendo notable que estos mismos circuitos se entrecruzan con aquellos por los cuales circulan las personas – intercambios matrimoniales – y las palabras – negociaciones políticas, discursos edificantes, transmisión de conocimientos, cantos, etc., formando una compleja composición que es elaborada por el *Mbya reko*. El enmarañado de relaciones que adviene de esta situación es tal, que cabe decir que, aquí como en la región de Melanesia, es la circulación de dádivas lo que produce personas (ver Gregory, 2015 [1982]).

Mbya, como ya venimos notando, es un concepto que expone, *objetifica* o torna visible una serie de intercambios prescritos haciendo con que exista un gradiente en la posibilidad de ser *mbya* de acuerdo con lo mucho o poco que cada cual adhiere a estas reglas o las transgrede: *mbya etei*, los “verdaderos” *mbya*, es el nombre de un subgrupo guaraní que se define a si mismo como los más endogámicos y los más vinculados a la *opy* (casa de oraciones). Ser *mbya* es, fundamentalmente, mantener actualizados los circuitos de intercambio con los *Nhanderu*, la circulación de las *dádivas* entre ellos.

Ya la condición *tekoaxy* es utilizada, curiosamente, para aludir a todo aquello que dificulta, aquí en la Tierra, el respeto a las prescripciones y, así, la efectuación de esa moral estética que define las distancias adecuadas entre personas. De tal *transhumanidad*, entonces, puede decirse que es una *patología de las distancias* – la condición de la vida en esta Tierra.

Lidiamos aquí con una cuestión de corte, de establecimiento de diferencias que puede ser comprendida como la práctica de hacer y deshacer parentescos. Como vimos antes, en el contexto guaraní las relaciones de afinidad de sexo opuesto configuran, en general, el idioma que expresa también las relaciones entre seres ontológicamente diferenciados. La sexualidad aparece como un importante marcador de diferencias, estando regida por el límite doble de la prohibición del incesto y los efectos negativos de una exogamia exagerada (ver Ramo y Affonso, 2014). La *buena distancia* (Lévi-Strauss, 2006 [1968]), concepto cuyo origen se encuentra en la etnología americanista, es crucial para comprender la biología guaraní, en la cual encontramos cuerpos que tienen todo tipo de cuerpos. Mientras el etnónimo *Mbya* sirve como marcador de diferencias en relación a los *otros* con los que se habita en la *Yvy Rupa* (plataforma terrestre), el concepto *tekoaxy*

se refiere a una condición que diferencia a aquellos que habitan en la *Yvy Rupa* de aquellos que habitan las plataformas celestes, siendo, de hecho, el no pisar la Tierra una de las características de los *marã e'y kuery*, los imperecederos. Por lo tanto, mientras que el etnónimo *mbya* instaure diferencias en el eje horizontal, el adjetivo *tekoaxy* expresa diferencias en el eje vertical. En resumen, las categorías *mbya* y *tekoaxy* son relacionales y diacríticas (diferenciales), siendo que ambas se refieren a la participación en circuitos de intercambio determinados. Aparentemente, la ontología y la agencia se encuentran aquí demasiado próximas como para que podamos distinguir la una de la otra. Por fin, en lo que atañe a las posiciones estructurales, el *mbya* se define como un movimiento en el eje transformacional *tekoaxy/marã e'y*, siendo el pasaje posible entre ambos polos.

La condición *tekoaxy* es la condición de partida para llegar a ser Nhanderu Mirim, imperecedero como los dioses, para alcanzar el *aguyje*. Ya la persona *mbya* es el camino singular que hace aparecer los pasajes entre ésta (perecedera) y la otra Tierra (imperecedera), la permanente actualización de la continuidad entre hombres y dioses. Podríamos decir que los *Mbya – mbya etei*, *mbya i* – son aquellos *tekoaxy* que solicitan a los Nhanderu las dádivas necesarias para la transformación en el eje *tekoaxy/marã e'y*.

Vimos en las explicaciones guaraní presentadas que las actitudes *porã* provocan (*elicit*) la mirada de Nhanderu fortaleciendo, de tal forma, el cuerpo *mbya*, substrato a partir del cual es posible el pasaje de la condición *tekoaxy* a la condición *marã e'y*; se puede decir, por lo tanto, que la humanidad *mbya* es “efecto de una perspectiva” (ver Taylor e Viveiros de Castro, 2006). Tal principio epistémico permite pensar la perspectiva del ‘dueño’ (aquel que cultiva/cuida/cría) como

ocasionadora de humanidades específicas, siendo la perspectiva de Nhanderu la que induce la humanidad *mbya*. La humanidad *mbya* es el acto de presencia de un cuerpo que aparece entre seres de la misma especie – el “cuerpo presencia” que se actualiza intraespecíficamente, como en el caso de los Tzletales (ver Pitarch, 2010: 158), pero que aquí es el efecto de una mirada situada más allá de las especies – la mirada de Nhanderu -, siendo la continuidad de la misma requisito imprescindible para la duración, como pudimos ver en el primer capítulo.

Si la ‘especie’ *mbya* es un *aparecer entre sí* al mismo tiempo que el evento de una mirada que se sitúa en otra parte, es también un “punto de vista sobre las otras” especies (Viveiros de Castro, 2012). El concepto *Nhandereko* (nuestro *teko*, nuestro sistema de vida) expresa justamente esta ontología, una vez que las normas y costumbres que lo constituyen son relativas a las otras especies con las cuales los *mbya* conviven, una coreografía de posiciones que remiten a las relaciones de intercambio, a lo que se usa, a lo que se ofrece – un *mise-en-scène* donde se articulan las posiciones predator/presa y dueño/usuario, como veremos con más calma en el próximo capítulo.

2.11. CONCLUSIONES: MIRADAS AL ACECHO

Cumplir las reglas del juego de la vida – que es el *teko* – es señal del consentimiento con la episteme de Nhanderu, la praxis de las distancias diferenciales implicadas en los hábitos de consumo: lo que se come y lo que no se come, lo que se utiliza, donde se camina, en cuales horarios, etc.; estrategia que mantiene la potencia de lo que se sitúa a una buena distancia (ver Ramo y Affonso, 2014). El *Mbyareko*, el *teko* de los *mbya*, surge como tal estrategia – *dádiva* divina: “*Araka’e nhanderu oikuaa nhandereko*” (En los tiempos antiguos, Nhanderu supo cómo

habría de ser nuestro *teko*). Es por esto por lo que al enviar las almas (los *nhe'ẽ*) a vivir a la Tierra, Nhanderu les dice: “*Tereo ko Yvy py, xeremaendua*” (ve a la Tierra y acuérdate de mi).

A lo largo de este capítulo hemos visto diversos ejemplos que afirman la centralidad de la “mirada” de los ‘dueños’ como modo de constitución de cuerpos y humanidades. Lo que los Nhanderu quieren y/o no quieren ver es la principal causa de la continuidad o no como *mbya* en la Tierra, de la transformación en animal (*-jepota*) y de la inmortalidad. *Teko*, cuando va acompañado por pronombres personales singulares, denota la agencia – esa que no se distingue de la propia vida y que, como hemos visto, se puede denominar *uso*, es decir, posibilidad de orientar, modular, y/o desviar miradas, de presentarse u ocultarse frente a una perspectiva ajena. Usar es aquí solicitar dádivas, extraer miradas, intercambiar perspectivas, siendo como usuarios de cierto tipo como se define la humanidad *mbya*. “Objects created in the elicitory regard of others (‘causes’)”, argumenta Strathern para el caso Hagen, “become a metaphor for that regard” (Strathern, 1992: 181). El traslado de tal afirmación al caso Guaraní ofrece una proliferación de sentidos que valdría la pena sondear en otro momento; por ahora podemos satisfacernos utilizando la intuición de Strathern para pensar la persona *mbya* como ese ‘objeto’ creado como metáfora de la mirada de los dioses. Que tal mirada deba ser solicitada por los propios *mbya* indica que el proceso se extiende como duración y afirmación del parentesco. La persona *tekoaxy*, a su vez, es el efecto de múltiples miradas al acecho.

Para entender, al menos antropológicamente, es decir, en el campo de la traducción conceptual, la humanidad expresada por el concepto *tekoaxy* es fundamental notar que, así como en otros contextos, también en la filosofía guaraní es complejo pensar una oposición entre “la condición

física de la animalidad” y “la condición moral de la humanidad”, criterio que define el concepto de humanidad para la filosofía occidental (Ingold, 1994: 21). Como sabemos, nuestro concepto de humanidad se basa en el presupuesto de que solamente un tipo específico de animales – los humanos – poseen consciencia y, por lo tanto, moralidad, intencionalidad y lenguaje. Tal presupuesto otorga sentido a la distinción nosotros/otros, que determina que aquello que nos distingue de los otros (de los animales, por ejemplo) es, además, aquello que los identifica entre sí. Para los Guaraní, sin embargo, la diferencia estriba en cuerpos que son efectos de moralidades estéticas (*teko*) singulares. Aquello que distingue a los *mbya* de ciertos pájaros, por ejemplo, no encuentra paralelo en aquello que los torna diferentes de los jaguares; aquí cada diferencia debe ser comprendida en sus propios términos.

Desde mi punto de vista, y a pesar de haber servido como instrumento heurístico para buena parte de la etnología guaraní, la diferenciación humano/animal presenta problemas cuando exportada a su filosofía, pues si entendemos que la categoría diacrítica principal de la humanidad guaraní es el concepto *mbya*, es difícil encontrar una categoría opuesta que, incluyendo a todos los demás animales, excluyera de alguna forma a los *mbya*; es decir, incluso cuando jaguares y hombres blancos se aproximen en lo que se refiere a sus posiciones estructurales, la diferencia entre *mbya* y *jaguar* no es homóloga a la diferencia *mbya/jurua* (hombre blanco). De igual forma, y por el mismo motivo, la oposición nosotros/otros presenta también limitaciones complicadas, una vez que la categoría ‘otros’ implica de por sí una excesiva desconsideración de su variación interna: los ‘otros’ de los Guaraní son intensamente múltiples, siendo cada oposición irreductible de cierta forma. Por esto, considero que en la epistemología guaraní no parece ser posible aglutinar o

eclipsar las diferencias internas a los términos “otro” y/o “animales”, lo que torna su utilización por nuestra parte fértil en equivocaciones posibles, simplificando el paisaje relacional.

CAPÍTULO 3: LAS COSAS DE LOS DUEÑOS

3.1. ATRAVESANDO MUNDOS

Para atravesar mundos, como vimos en el capítulo anterior, es necesario un cuerpo en *devir* controlado – una cierta potencia. De forma que la agencia [agency]- operadora de articulaciones entre las diversas dimensiones de la persona guaraní (el/la *mbya*) -, se expresa metonímicamente en los tránsitos y atravesamientos por los diversos territorios que componen la *Yvy Rupa*. Veamos el siguiente relato de un *karai*:

[...] igual que nós, também tem espírito que cuida dos bichinhos. É de outro tipo. Às vezes, a gente olha para a mata e pensa que tem só árvore, mas é uma Capital lá, não é uma árvore. A gente vê, somos nós que vemos tipo uma árvore, mas não é, é uma Capital bem grandona. A gente até pode ver [a Capital], mas só no sonho. Assim normal [acordados] a gente não vai ver nunca. É assim, né? Eu também já sei. Lá em Morro dos Cavalos [nome de uma aldeia], quando eu morava lá, tinha uma criança que não estava se sentindo bem e eu me esforcei muito pra curar ela. Aí, eles me mostraram. Eu fui na Capital, bem nas alturas, pra ver. Depois, mostraram o morro pra mim. Pra saber, pra conhecer aquele morro! A gente vê assim normal, só o morro, uma montanha. Mas é uma Capital, alta, com prédios, bonita. [...] Os *Nhanderu* mesmo mostraram pra mim. Fui vendo, a Capital, bonita, prédios altos. [...] E, depois que vieram, mostraram aquela montanha! Por isso que a gente sabe que tipo que é aquela coisa, aquela pedra, aquela árvore, a cachoeira. A gente vê assim só cachoeira, mas ali também não é. Não é só cachoeira, é um tipo de prédio, bonito, a gente não vê! Se mostrarem, a gente vê diferente. Tem uma Capital, tem um prédio tão bonito... Timoteo Oliveira (Pesquisadores Guaraní, 2015: 74).

Esta descripción, hecha por un *karai* (chamán), de ciudades invisibles en vigilia a mujeres y hombres comunes, con sus edificios altos en lugares donde una mirada desavisada sólo ve

montañas, árboles y/o ríos, coincide con diversas otras descripciones de otros pueblos. La imagen que tal descripción nos trae es la de diversos territorios que se superponen, entre los cuales las condiciones de invisibilidad (parcial) suponen, podemos imaginar, la existencia de una estrategia que visa evitar el solapamiento de unos sobre otros, de forma a poder afirmar la coexistencia o, en otras palabras, como un modo especial de continuidad entre heterogéneos. Tal estrategia puede ser pensada en paralelo con las reflexiones sobre el pasaje de lo continuo a lo discreto, narrado en los mitos (ver Lévi-Strauss, 1968 [1964]) y/o sobre las relaciones entre lo actual y lo virtual (ver Deleuze y Guattari, 1994 [1980]; Viveiros de Castro, 1996). Viveiros de Castro explica el momento, relatado con frecuencia en la mitología amerindia, en el que se instituye la diferencia figura(actual)/fondo(virtual), como una bifurcación de la “transparencia original” o “complicación infinita” en la invisibilidad de las almas y en la opacidad de los cuerpos (Viveiros de Castro, 2006: 323 apud Kelly, 2011: 04). De acuerdo con Kelly, esta separación contextual de figura y fondo coincide en numerosos mitos con “la instauración de las convenciones sociales” así como con la “constitución de las coordenadas espaciales fundamentales” (2011: 10).

En la mitología guaraní hay fundamentalmente dos motivos que desembocan en tal separación por medio de un diluvio que terminó con la primera Tierra: una exogamia exagerada – los Mbya mantenían excesivas relaciones sexuales con seres de otras especies -, y una endogamia exacerbada, en la forma de una relación incestuosa entre un hombre y su tía (ver Nimuendaju, 1987 [1914] y Cadogan, 1959). En conjunto con estos hechos, la narración milenaria de las peregrinaciones guaraní, que tiene su epítome en las historias de Kuaray y Jaxi (Sol y Luna), es definidora de la cartografía histórica del territorio guaraní y depositaria de las motivaciones y situaciones que se encuentran en el origen de las reglas, de las normas – las ‘convenciones sociales’

o *mbyareko*, que se refieren a las formas adecuadas de convivencia entre personas que habitan territorios parcialmente invisibles unos a otros. Se trata, como en el caso de los Kisêdjê de una “red [teia] en movimiento”, registrada en “una toponimia cuyos rasgos expresan el continuo desplazamiento de centros y límites, en relación a las acciones de las personas”, promoviendo un “mapa” que apunta hacia “un fondo constituido por las interacciones pasadas y constitutivo de las interacciones futuras” (Coelho de Souza, 2018: 112 *mi traducción*). Narrar e interactuar, nos dice Coelho de Souza, son “dos categorías distintas pero conectadas de acción” que constituyen los lugares a partir de la Tierra (y recíproca, aunque no simétricamente, la Tierra a partir de los lugares)” (idem).

Como afirmé en un trabajo anterior: “En cierto sentido, el respeto hacia los territorios ajenos a través de la realización de las convenciones sociales, del cumplimiento de las ‘reglas’, de la actualización del *teko*, es prerrogativa de la separación contextual figura/fondo” (Ramo y Affonso, 2014: 50). Los tránsitos de los ancestrales (los que van delante, los *tenonde*) por la Yvy Rupa y los obstáculos superados – las *tekoa’ a* (barreras) vencidas -, unos y otros permanentemente renovados por las nuevas generaciones (aquellos que siguen detrás), fueron tejiendo la cartografía del mundo guaraní – del mundo al cual tienen acceso los Guaraní -, y su memoria. Si el *Nhandereko* (el *teko* colectivo de los *mbya*) es lo ‘dado’ (la *dádiva*) - “*Araka’e nhanderu oikuaa nhandereko*” (en la antigüedad, Nhanderu supo cómo habría de ser nuestro *teko*) dicen los ancianos -, la memoria, no obstante, debe ser adquirida. Es este el sentido que encontramos en el mensaje que Nhanderu da a los *nhe’ẽ* (principios anímicos celestes) antes de hacerlos descender a la Tierra: “*Tereo yvy py, xeremaendua*” – “ve a la Tierra y acuérdate de mí”. Tal consejo se completa con la tarea principal

del *nhe'ẽ*, que es cuidar del cuerpo y de las *mba'e porã*, las cosas bellas. Memoria y cuidado, la doble, opuesta y complementar orientación de las relaciones de parentesco.

La partición sensible de la Yvy Rupa después del diluvio en territorios caracterizados por una invisibilidad mutua relativa coincide con (y depende de) la opacidad relativa de los cuerpos. Para poder alcanzar el punto de vista de los dioses, de forma a encontrar los caminos que llevan a *Yvy Ju Mirim*, la Tierra Nueva, es necesario, no obstante, retirar del cuerpo su opacidad, lo que en cierto sentido se define como *aguyje* – tornar el cuerpo leve. Tal estado, entretanto, es un estado liminar y peligroso, que debe venir acompañado de un propósito inquebrantable para evitar derivas transformacionales indeseadas, como es el caso del *jepota*. Como vimos, el *karai* cuenta que fue después de atender a un niño que se encontraba enfermo, y de haberse esforzado mucho para curarlo, cuando los Nhanderu resolvieron mostrarle otros mundos escondidos bajo el paisaje que él habita. De esta forma, el *karai*, pasa a conocer el territorio más allá del paisaje que le es accesible normalmente, percibiendo la adyacencia de diversos colectivos con sus respectivas singularidades – sus respectivos *teko*; siendo así, el *karai* consigue entender el fundamento profundo del *mbyareko* como posibilidad de habitar un espacio común – la Yvy Rupa – poblado por una multiplicidad de mundos. A partir de ahí, será este, persistentemente, el contenido de sus discursos orientados a aconsejar a sus parientes:

Quando a gente chega em outras aldeias, temos que ver, observar, porque não temos conhecimento. Se você chegar, ficar observando, todo mundo vai te respeitar. Se a pessoa fizer muita bagunça, gritar, fizer barulho, os parentes não vão gostar. O dono da cachoeira também não vai gostar se a gente já chegar fazendo bagunça. Temos que chegar e explicar: “vim aqui pra tomar banho, não pra ficar brincando”. Aí, fica tudo bem. Mas, se não, ele pode atirar pedras em nós, que a gente não vai ver. Então, a gente fica doente. Timoteo Oliveira (Pesquisadores Guaraní, 2015: 74).

El conocimiento es requisito diplomático, etiqueta implicada en la sensibilidad para aceptar que el paisaje en el cual nos encontramos es sólo una versión posible, imagen accesible a una mirada demasiado limitada a algunos pocos ángulos perspectivas. Diversos territorios, con sus cartografías específicas, existen en interferencia mutua en esa composición de mundos que se llama Yvy Rupa.

Vimos en el capítulo anterior que el *teko* remite a un movimiento de singularización estrechamente vinculado a la posibilidad de formar un colectivo. Si cada persona tiene un *teko*, una manera de ser propia, el pueblo Guaraní enuncia, al decir *nhandereko* (nuestro *teko*), su modo de pertenencia, de hacerse singularidad en el contexto de una multiplicidad enunciada por el concepto de Yvy Rupa, la Tierra: “fondo de virtualidad infinita” (Viveiros de Castro, 2002a) del cual es necesario extraerse, diferenciarse como *mbya*. De forma que *tekoaxy*, cuya traducción literal sería *teko* enfermo, difícil, designa la condición de vida en la Yvy Rupa, expresando la compleja relación de las singularidades en mutua composición, una vez que mantener las debidas distancias es una ardua tarea.

El paso del término *teko* al término *tekoa* debido a la inclusión del sufijo *-a*, cuya función es objetificar, es esclarecedora. *Tekoa*, aldea, hace referencia a la efectuación del *teko* en el espacio; sin embargo, existe cierta tautología en la idea de la territorialización del *teko*, una vez que, como estamos viendo, vivir en la Yvy Rupa es un proceso permanente de territorialización: componer un lugar habitable. “Tekoa”, señala Pissolato, es “expresión de *teko*, (un) ‘modo de ser’” (2007: 99, traducción mía). El argumento de este capítulo se desarrolla en la misma dirección; la socialidad

no se da sobre el territorio, lo que existe es una homología entre socialidad y territorialización – paso en la lengua guaraní del *teko* al *tekoa*. Si el *teko* se refiere a las relaciones, el *tekoa* es su objetificación, su forma de aparecer.

El hecho de que la persona guaraní sea una composición entre, por lo menos, un principio anímico celeste – el *nhe'ẽ* -, un efecto terrestre – la sombra, *-ã* -, y un substrato que aparece de acuerdo con formas específicas – el cuerpo, *tete* -, y en el cual diversas perspectivas se encuentran, permite imaginar una persona multi-situada, aludiendo a cierta “compatibilidad escalar entre personas y lugares” como “modo de existencia” (Soares, 2018: 78, *traducción mía*). Aquí como en otras partes, es posible pensar un “paisaje tangible” que se revela “como contraparte intangible del cuerpo vivo de/las personas” (Strathern, 2009 *em* Coelho de Souza, 2018). Considerando los cuerpos como actualizaciones de territorialidades, “composiciones de *perspectivas* territorializadas” (Ramo y Affonso, 2014: 248), las *tekoa* (aldeas) guaraní son las *perspectivas* de un “cuerpo de parientes” (2002a) así como el modo de aparición de tal cuerpo – su ‘cuerpo presencia’ (ver Pitarch, 2010). En este contexto, socialidad y territorio comparten un mismo plano de significación que, a su vez, expresa el *problema* de la ‘buena distancia’ (ver Lévi-Strauss, 2006 [1968]), el cual, como vengo argumentando, atraviesa buena parte da filosofía guaraní: cumplir las reglas de juego de la vida – que es el *teko* – es señal de concordancia con la episteme de Nhanderu, la estrategia que permite mantener la potencia (ver Macedo, 2013 y 2017) de lo que se sitúa a una buena distancia en un ambiente que podemos designar como “socialidades al lado” (ver Ramo y Affonso, 2014) y/o coexistencias (ver Soares, 2018).

3.2. TERRITORIOS Y SUS DUEÑOS

La propuesta de este capítulo es la de pensar los “territorios” como efectos de juegos de visibilidad/invisibilidad, así delimitados gracias a una composición de reglas (normas) que se expresan por el concepto de *teko* acompañado de un pronombre o de un nombre propio (nuestro *teko*, el *teko* de los Mbya, el *teko* de los *jurua*, los blancos, etc.); en resumen, la forma en la que se *aparece entre sí* no debe coincidir con la forma en la que se *aparece para otros*³⁸, a no ser que lo que se pretenda sea la identificación, en términos de pertenencia a un mismo grupo de parentesco, como es el caso de los *mbya* cuando se esfuerzan para *aparecer* como reflejo de los dioses. Esta forma de abordar el asunto nos permite entender la coexistencia de diversos territorios y socialidades en régimen de interferencia mutua, pero evitando el solapamiento de unas por otras. Una vez que la circulación de las *dádivas* produce invariablemente una diferenciación de perspectivas, es justo ella la que nos permite pensar la coexistencia entre territorialidades sin solapamiento mutuo o, en otras palabras, la continuidad entre heterogéneos.

Para poder entender, de hecho, en qué sentidos la circulación de las *dádivas* permite vislumbrar la idea de humanidades contenida en los conceptos *mbya* y *tekoaxy*, así como la naturaleza de esa diplomacia interespecífica (inter o transhumana, dicho de otro modo) que busca evitar el solapamiento mutuo de los mundos y sus gentes, pretendo exponer a continuación la centralidad de la posición y/o condición de usuario. Si, como venimos afirmando, la *dádiva* cría las posiciones de donante/receptor justamente a partir de su contraste y complementariedad, en la filosofía sociológica de los Guaraní, según la entiendo, tales posiciones se tornan levemente más complejas por el hecho de que el donante es también ‘dueño’ y el receptor ‘usuario’. La hipótesis que pretendo

38 Ver, a este respecto Lima, 1996.

desarrollar es la de que la posición de ‘usuario’ coincide con la posición de humano, tanto en el caso de la humanidad *mbya* como en el de la humanidad *tekoaxy*. Veamos la siguiente explicación del *tamoi* Karai Tataendy:

Então, primeiramente, essa terra nós sabemos que *Nhanderu* que fez pra nós, em primeiro lugar. Ele pensou o que haveria de fazer. Primeiro fez os bichos, os peixes, fruta nativa, mel. Pensou de novo: ¿“o que é que eu vou fazer?” Para caçar, para comer as frutas do mato, para pescar. Foi então que pensou em nos fazer, e fez os homens e as mulheres, os Guaraní. Tudo aquilo, foi para nós que fizeram, no nome dos Guaraní é que ficou tudo aquilo. Não é que nós somos os donos da Terra, ou desta terra, mas ela é para ser ocupada por nós, para ser usada por nós; foi para nós que a fizeram. Por isso nós sabemos que essa é a nossa Terra, que é para ser usada por nós. O dono mesmo é *Nhanderu*. Este mundo não tem outros donos. Em qualquer país, a população está só usando a terra. A hora que ele quiser terminar, o dono é que vai resolver. Por isso que nós Guaraní temos vergonha de dizer que nós somos os donos da terra. Essa terra, nós só usamos. *Xeramõi* Timoteo Oliveira (Pesquisadores Guaraní, 2015: 17).

Las palabras de los *tamoi* Guaraní nos permiten abstraer la idea de que la continuidad y heterogeneidad entre *Nhanderu* y todo aquello que puebla la Tierra (la *Yvy Rupa*) se manifiesta por su calidad de ‘dueño’ – aquel que *ombojera* *Yvy Rupa*. Creo ser posible afirmar que los *Mbya* se consideran usuarios de aquello que los *Nhanderu kuery* (las diversas divinidades) fueron creando (*-mbojera*) a lo largo de toda una saga mítica que no deja de poner en escena, a cada acontecimiento significativo, el cambio de naturaleza o, en otras palabras, la transformación ontológica.

Algunas reflexiones sobre el concepto de ‘dueño’ en el contexto de las Tierras Bajas, y parte de las Tierras Altas, puede ayudarnos a comprender mejor el caso Guaraní. Entre los Yudjá, por ejemplo, la palabra *iwa* es la glosa para ‘dueño’ (Stolze Lima, 2007: 95 *traducción mía*). Lima resalta la asimetría designada por tal concepto: “Es una relación”, comenta, “en la cual una persona se apropia de la función-Yo, haciendo de ella un colectivo y de éste aquella persona (ídem: 94). La crianza y el cuidado serían los principales modos de relación de los *iwa* con sus creaciones, pero también se es *iwa* de aquello a lo que se quita la vida (ídem). A partir de una revisión del tema en la etnología amazónica, Fausto reafirma el papel de la asimetría como “uno de los rasgos importantes de la relación [de *maestría*]” (2008: 331 *traducción mía*). Para este autor, la asimetría en la relación de *maestría* (la relación entre los ‘dueños’ y sus creaciones y/o aquellos que están bajo sus cuidados), se concibe en diversos casos como una relación contenido-continente, envolviendo al mismo tiempo “un juego entre singularidad y pluralidad” (ídem: 334), lo que remite al “individuo compuesto” de Strathern (2007) y a la “persona-magnificada”, de modo que ‘el jefe-maestro’ y/o ‘dueño’ “es la forma por la cual un colectivo se constituye como imagen; es la forma de presentación de una singularidad *para otros*” (Fausto, 2008: 334). Esto guarda relación con el significado para el término *indio* o *indígena* en la lengua Tzeltal: *winkilel hum*, “literalmente ‘cuerpo-presencia del lugar’”, también traducible como “dueño del lugar” (Pitarch, 2010: 158). Entre los Tzeltales (pueblo maya de la región de Chiapas), cada “tipo de cuerpo-presencia es ‘dueño’ o domina en el sentido de que ocupa un dominio, cierto territorio”, el cual es un espacio antes ontológico que físico (ídem). De forma que la cuestión colocada anteriormente al respecto de la coexistencia, convivencia, coincidencia y/o adyacencia de los territorios y el subsecuente peligro de su solapamiento mutuo puede también ser abordado tanto por medio de las relaciones de los ‘dueños’ entre sí, como a partir de la relación ‘dueño/usuario’.

De acuerdo con Stuzman, la *maestría* es “una noción cosmológica que declina [inflete] sobre el plano sociopolítico, remitiendo, en términos muy generales, a esa capacidad de ‘contener’ – apropiarse o disponer de – personas, cosas, propiedades y de construir dominios, nichos, grupos” (2005:261 *apud* Fausto, 2008: 335 *traducción mía*). La noción de ‘dueño’ y/o la relación de *maestría* que, según Fausto, es un “operador cosmológico” en la Amazonia, apunta, entonces, a un cosmos dividido en distintos dominios. “La naturaleza es doméstica porque es siempre el domus de alguien” (Descolá, 1986 *apud* Fausto, 2008: 339 *traducción mía*). “Todo lo que existe en el mundo tiene un Dueño, entonces, todo tiene un lugar”, le decían a Soares- Pinto sus interlocutores Djeoromitxi (2017: 71 *traducción mía*), lo que coincide también con el pensamiento de los Guaraní, para quienes “todos los seres que pueblan la Tierra poseen sus lugares en el mundo” (Ladeira, 2008: 146). Por fin, el trabajo de Costa junto a los Kanamari (2017) adiciona un importante elemento a estas reflexiones al considerar la *maestría* como la relación básica del parentesco (Costa, 2017: 09): “La propiedad [ownership/*maestría*] genera el espacio en el cual se viven las cualidades intersubjetivas del parentesco; no hay relaciones de parentesco que no deriven de lazos de propiedad [ownership/*maestría*]” (*idem*).

Para los Guaraní, así como para otros pueblos, como estamos viendo, todo lo que está en este mundo tiene un ‘dueño’ que anima su existencia (Pierri, 2013: 198). El “comando del mundo” se distribuye entre estos ‘dueños’ (*idem*: 197); los *ijaguyje va’e* o aquellos que fueron metamorfoseados: “[...] cada clase de seres se este tipo (dueños de piedras, dueños de montañas, etc...) conforma un colectivo, dotado de un principal” (*idem*: 198), lo que aproxima al ‘dueño’ de esa relación que se expresa en la partícula *-ru*, comúnmente traducida como “padre”, pero que

también engloba la función de cacique – *ruvixa*. Entre los Kaiowa, como vimos, el ‘dueño’ (*-jara*) es aquel que levanta (*opuã*) sus creaciones y/o crías. (Pereira y Riquelme, 2018).

Las relaciones de los *mbya* con los ‘dueños’ son, al mismo tiempo, posibilidad de vida en la Yvy Rupa y determinan la condición *tekoaxy*. Es posible, no obstante, incidir sobre los impactos negativos, así como provocar los efectos positivos, de estas relaciones gracias a la inclusión de un tercero que suele ser, a su vez, fruto de una relación alternativa y alternada con otros dueños. Es el caso del tabaco, por ejemplo, que tiene un efecto profiláctico, de las plantas medicinales, pero también de las plantas usadas para enfermar, de los cánticos nocturnos que son apelaciones a los dioses y también de las palabras usadas para proferir un hechizo e inducir a los muertos a la acción, de los *nhe'ẽ* que los Nhanderu *kuery* envían a la Tierra y de los espectros de los muertos. Cada una de estas figuras – cosas, palabras y personas – puede ocupar la función de dádiva o, en otras palabras, de tercero incluido.

Para poder elaborar mejor este argumento es importante que identifiquemos, a efectos de este trabajo, que la categoría *-ja*, traducida como ‘dueño’, se utiliza no tanto por aquellos que hacen parte del colectivo que la figura del ‘dueño’ agrupa - en este caso, sospecho, se utiliza la partícula *-ru* (padre) y o derivados, como p. ex. *-ruvixa* (jefe, líder, cacique) -, sino justamente por los miembros de *otros* colectivos, aquellos que van a disfrutar de alguna manera, o van a ser víctimas de, o ambas cosas, aquello que el ‘dueño’ tiene bajo su cuidado, siendo tal uso del lenguaje una de las formas posibles de mantener la distinción entre la forma en la que se aparece entre sí y en la

que se aparece ante otros³⁹. Me interesan, fundamentalmente, las relaciones entre los *-ja* de tales singularidades, como son las especies animales y vegetales, las piedras, los ríos, etc., y los Mbya, bajo el argumento de que el conjunto de ellas coincide con los procesos de extracción de una humanidad singular (*mbya*) a partir de una humanidad generalizada (*tekoaxy*).

Si, como indica Fausto, la posición de ‘dueño’ tiene generalmente como recíproco la posición de animal doméstico y/o hijo adoptivo (el *mymba* guaraní) (Fausto, 2008: 333 apud Pereira Cretton, 2017: 740), de acuerdo con lo que propongo ella posee otro opuesto complementario, la posición de ‘usuario’. Según Pereira Cretton, “la perspectiva *mbya* coincide con la de mascota de los dioses” (Cretton Pereira, 2017: 748). Por otro lado, Pereira y Riquelme, a partir del contexto Kaiowa, distinguen entre las categorías *mymbá* y *rymbá*: “La posición *rymbá* caracteriza la relación de un jara [dueño] con sus seguidores, marcada por la reciprocidad y el cuidado”, mientras que “La posición *mymbá*, caracteriza la relación de un jara con los individuos de otro dominio, distinto del suyo, ordinariamente marcada por la predación (Pereira y Riquelme, 2018). De forma que el *mymba* al que se refiere Pereira Cretton coincide con el *rymbá* del que nos hablan Pereira y Riquelme. *Aparecer entre sí* difiere aquí de *aparecer para otros*, siendo esta diferencia la que constituye objetos y personas como dádivas; es justamente esta duplicidad perspectiva intrínseca de la *dádiva* lo que, en el capítulo anterior, nos permitió pensar en ella como un *tercero incluido*.

39 Tal hipótesis no se cumple, aparentemente, en el caso de los Kaiowa, que suelen referirse a los dioses como *nhandejara*, “nuestros dueños”. De todos modos, incluso cuando sea el caso de que los Mbya también utilicen en algunos contextos este tipo de expresiones, considero que no es lo habitual.

El caso que nos ocupa es, pues, el de la relación entre el ‘dueño’ y el ‘usuario’ intermediada y definida por la dádiva: esa doble posición en la que coinciden el *mymba* (animal doméstico) y el *rymba* (presa); ese pliegue en el que confluyen dos mundos. Detengámonos sobre la posición de ‘usuario’. El verbo *poru* de la lengua guaraní se traduce como “utilizar”, pero puede también, según Cadogan, ser empleado con el sentido de “habitar”, “poblar” (1992: 68; 146), insinuando la identificación de la posición de usuario con la condición de habitante de la Tierra (*tekoaxy*). “No es que nosotros seamos los ‘dueños’ de la Tierra, o de esta tierra, pero ella es para que nosotros la ocupemos, para que nosotros la usemos; la hicieron para nosotros”, explicaba el *tamoi* Karai Tatendy. *Poruka*, a su vez, es una composición entre la palabra *poru* y el sufijo *-uka* que al acompañar a los verbos instala el sentido de “hacer-hacer” la acción que el verbo indica; *poruka*, entonces, podría ser traducido como “hacer usar”, lo que resuena con la traducción de Cadogan como “dar en préstamo” (1992: 141). De tal modo, podemos imaginar, que el acto de dar es, por un lado, una forma de incitar una acción ajena y, por el otro, un modo de situar a alguien en la posición de usuario (hacer usar). Si la posición *mymba* (mascota/animal doméstico) coincide con la de “potencial motivador para las acciones ajenas”, una vez que su agencia consiste en “movilizar a los que están en la posición de dueños” (Cretton Pereria, 2017: 744, *traducción mía*), también la posición de los ‘dueños’ posee un potencial análogo. Prestar es hacer usar, definiendo un vínculo peligroso entre el ‘dueño’, que da, y el usuario, una vez que recibir algo supone, de cierta forma, dejarse agenciar. Con toda seguridad, “la obligación de retribuir”, cuestión fundamental del Ensayo sobre el Don de Marcel Mauss (2009 [1924]), es un precioso tratado sobre este asunto.

Posiciones coinciden aquí con modos agentivos diferenciados, aunque tales modos resuenen en el *modus operandi* general del intercambio que es la extracción/incitación (*elicity*) de acciones ajenas

(ver Strathern, 1992). El caso de los Paumari es particularmente esclarecedor y permite algunas comparaciones con el caso guaraní que vale la pena explorar con mayor detenimiento. *Pamoari* es la auto denominación de los Paumari, término que puede ser traducido como “cliente” (Bonilla, 2005). Esta posición relacional, definida como “aquel que endeudado con un patrón, tiene que producir, extraer algo para saldar su deuda”, encuentra una posición estructuralmente análoga, pero que supone cierto desplazamiento, la posición de “empleado”, *honai abono*, siendo sus ocupantes aquellos que saldan su deuda prestando algún servicio al patrón (ídem: 46). En el contexto guaraní encontramos algunas resonancias con estas posiciones. Recordemos, por ejemplo, que “ser mirado por” y “trabajar para” son posiciones que coinciden, ambas refiriéndose a las relaciones con los ‘dueños’, sean éstos los Nhanderu sean otros. Considero que la relación de los Guaraní con los – *ja* es una relación compleja, variada, que presenta múltiples posibilidades. La posición de ‘usuario’ en relación a los ‘dueños’ supone, como en el caso Paumari, contraer deudas; entretanto, tal posición tiene como su otro lado complementario, la posición de “empleado” de los dioses – “trabajar con Nhanderu” – siendo ellos los que habrán de saldar las deudas de los guaraní con los otros ‘dueños’. La agencia implicada en esta posición es doble: por un lado, dirigida a los dioses y, por el otro, a los demás ‘dueños’, de forma que desplazamientos referentes a la posición de ‘usuario’ de aquello que los ‘dueños’ crean, cuidan y/o producen, provocan inevitablemente desplazamientos en la posición de ‘empleados’ de los dioses; es en esta doble y articulada posición que se encuentran los sentidos del *mbyareko* (el *teko* colectivo de los Mbya).

3.3. INTERPELAR

Afirmé hace poco que la multiplicidad de la Yvy Rupa – la continuidad entre heterogéneos - puede ser pensada por la cualidad de ‘dueño’ de Nhanderu – él en si un colectivo -; sin embargo, tal

posición no es absoluta, una vez que él delega la responsabilidad con el cuidado de sus creaciones a los diversos ‘dueños’, los que sufrieron la metamorfosis, antiguos habitantes de la primera Tierra que fueron transformados (preferencialmente) en animales por ocasión del primer cataclisma. Es a estos ‘dueños’ a los que los *mbya* deben solicitar (pedir prestado) el uso de aquello que cada uno tiene para ofrecer: carnes variadas, plantas medicinales e, inclusive, el paso por sus lugares. Lo mismo ocurre en el caso de los Kaiowa:

El chamán, a través de la reza ñembo’e, sigue comunicándose con los jara de cada uno de estos dominios. Esto permite que pueda acceder a los beneficios originados de los conocimientos y propiedades de cada uno de estos teko y de los recursos disponibles en el dominio de otros tekoha. El rezador logra acceder y transportar conocimientos, medicinas y alimentos desde los diversos dominios visitados. Tales recursos son imprescindibles para hacer posible la vida humana en la tierra actual. (Pereira y Riquelme, 2018)

Al igual que en otros contextos etnográficos, en el universo Guaraní⁴⁰ la relación con los ‘dueños’ se encuentra “fuertemente implicada por la caza y por el consumo de animales” (Cretton Pereira,

40 “Na literatura sobre os Mbya, a referência aos donos de animais e lugares do mato é tão frequente quanto de pouca fecundidade argumentativa, a não ser por algumas exceções, especialmente Heurich (2008, 2011) e Pierri (2013). Desde clássicos como Cadogan, Schaden, Chase-Sardi e outros, os donos figuram na cosmologia mbya (e guaraní) como potenciais causadores de doenças, na maioria das vezes o *-jepota*. Na obra de Pissolato (2007) o tema é tratado através da noção de “andar junto”, isto é, potências que passam a acompanhar a pessoa afetando seu agir, perigo ao qual pessoas que frequentam intensivamente lugares no mato estariam mais expostas. Mendes Júnior (2009:63) chama a atenção para o respeito como aspecto fundamental da relação com os donos: “tudo tem dono, se a gente mexer muito no rio, [...], o dono pode não gostar”, diz-lhe um interlocutor. [...] A relação dos Mbya com os donos está, assim, fortemente implicada pela caça e pelo consumo de animais, de modo que se andar na companhia dos donos é algo negativo – trata-se efetivamente de um processo de adoecimento: manter alguma relação com eles é preciso”. (Pereira Cretton, 2017: 745-746).

2017: 745), aunque también por el uso de plantas medicinales y por el tránsito por ciertos lugares, notablemente los ríos y, en ellos, las cascadas – lugares donde se encuentran las “Capitales” invisibles de las que nos hablaba el *tamoi* Karai Tataendy. La vida en la *Yvy vai* (Yvy Rupa) consiste en una negociación constante, nos recuerda Pierri (2013: 199). Los Guaraní suelen cazar con trampas y argumentan que es la presa la que se entrega al cazador, después de haber sido concedida por su ‘dueño’, afirmando en ocasiones que cuando esto ocurre es porque “los dioses (Nhanderu kuery) ya le ‘pagaron’ al dueño por aquel animal (ídem: 200, *traducción mía*). Según Keller, en la lengua guaraní no existe una expresión semejante a caza, usando para referirse a la actividad cinegética verbos que corresponden a “mirar, matar, atrapar o pedir” siendo el cazador considerado un intermediario (Keller, 2017: 224).

Una de las hipótesis de este trabajo es que los lugares donde los ‘dueños’ habitan con sus colectivos y/o crías – las Capitales – permanecen invisibles como modo de evitar las proximidades excesivas entre colectivos diferenciados o la coincidencia de puntos de vista que deben permanecer singulares, estatuto del mundo pos-diluviano. Sin embargo, es importante asumir que se trata de una hipótesis construida también gracias a otros contextos etnográficos. Si a tales dominios está vinculada una forma de *aparecer entre sí*, también le son propias formas de *aparecer entre otros*. La etnología nos ha enseñado que en este estado de visibilidad parcial de los mundos, las equivocaciones se multiplican en el mismo instante en el que se instala la opacidad de los cuerpos y la invisibilidad de las almas, en el que aparecen las convenciones sociales y los puntos cardinales dibujan mapas superpuestos. Considero que los Guaraní descubrieron en el uso de la palabra una estrategia para esquivar, a su favor, las equivocaciones que advienen de tales circunstancias. De forma que frente a la invisibilidad relativa de los territorios y la opacidad sensible de los cuerpos,

el lenguaje ofrece el recurso de interpelación que constituye, justamente, el gesto que afirma la humanidad del Otro sin ser necesario asumir su punto de vista. Las reflexiones suscitadas por los Yudjá a Stolze Lima son inspiradoras:

São esses os aspectos de uma cosmologia perspectivista amazônica a que a caça de porco do mato dá acesso. A estrutura que a noção de ponto de vista permite configurar é, em primeiro lugar, feita de tempo: linhas espaço-temporais ou acontecimentos e seus duplos, e os duplos de seus duplos. Em segundo lugar, ela é uma dinâmica na qual a Palavra virtual do animal é tudo. Ensina ainda que a realidade para o caçador quando ele toma a palavra para falar de si mesmo faz parte de realidades para outrem. Desse modo, o sujeito ao qual os acontecimentos são referenciados não é um centro em torno do qual gira seu próprio mundo. Trata-se antes de um Sujeito disperso no tempo-e-espaço cósmico, duplicado entre a vida sensível e a vida da alma, partido entre Natureza e Sobrenatureza, e complexificado por seu Outro — no caso em pauta, o outro do porco do mato. (Stolze Lima, 1996: 41).

La caza postula un aspecto fundamental que incide sobre esa invisibilidad relativa de los territorios, una vez que en ella está implicada la interpelación al ‘dueño’ de acuerdo con formalismos diplomáticos situados en el lenguaje. Es necesario disponer de “atributos litúrgicos o verbales” que son incluso más importantes que la mira o la destreza (Keller, 2017: 224-225), una vez que la caza se hace fundamentalmente por medio de trampas, como vimos. La interpelación, acto por excelencia de la posición de ‘usuario’ es una modalidad del intercambio en la cual la disputa sobre la posición de humano (ver Soares-Pinto, 2018) queda momentáneamente suspensa gracias a la posibilidad inherente al intercambio de mantener a los socios diferenciados debido a la perspectiva singular y opuesta que cada uno de ellos tiene con la *dádiva*. Ignorar la necesidad de pedir permiso para el uso, sea de algún bien sea de algún lugar, ofende a los ‘dueños’ atrayendo su ira y, con ella,

enfermedades. Como nos explica el interlocutor de Keller (2017: 225-226): “Asimismo, ahora hay enfermedades porque (la gente) ya no quiere tener conocimiento acerca de que cosas hay que pedirle a los que han sido metamorfoseados, no se sabe cómo hay que hablarles” (Vera Endy). (Keller, 2017: 227).



Figura 8. Ronaldo Costa. Aldea Araçai (Piracuara/Paraná).

Entre las normas más importantes vinculadas al uso de la carne de caza hay dos que se destacan especialmente: distribuir y no desperdiciar nada. Ambas actitudes están, a su vez, fuertemente vinculadas una a la otra. Entretanto, si la segunda reafirma la posición de ‘usuario’, la primera garantiza la posición de ‘empleado’ de Nhanderu. En el documental realizado por el joven cineasta guaraní Vera Alexandre, *Guairaka’i já – o dono da Lontra*, vemos como una *jaryi* (anciana) explica a sus nietos, uno de los cuales había cazado, sin querer, un hurón (animal que no se suele comer y cuyo dueño es especialmente peligroso), como deben proceder en relación al ‘dueño’ del animal. El diálogo ocurrido en tales circunstancias especiales, es esclarecedor en lo que concierne a las normas de la caza. Presento a seguir algunos fragmentos:

“- Primeiro temos que mostrá-lo, para que todos vejam, para que todos comam.

- Já que o dono deu, que não mexa com nós

= Espírito-dono, já que você deu, que não tira a nossa saúde. Deixe que todos te vejam que todos se fortaleçam. Não sinta pena do teu corpo

- [...]

- O que pegamos na mata é porque o dono já deu

- Se a gente não desperdiçar, nada acontece.

- [...]

- Não devemos mexer com eles para que nada aconteça aos nossos filhos

- Mas foi Nhanderu (Deus) mesmo que pediu para o dono nos dar essa caça, e por isso todos juntos temos que comer. Não podemos desperdiçar

- [...]

- Esse é um ser que vive nas águas. Se o maltratarmos atoa, o “dono” troca a vida do animal por um de nós

Como decía, este diálogo nos enseña diversos aspectos centrales de la “ética de la caza” guaraní (ver Pierri, 2013: 200), que muestran como la misma puede ser comprendida como intercambio: a. la caza debe ser vista/comida por todos (debe circular); b. el hecho de que la caza haya caído en la trampa es señal de que fue dada por el ‘dueño’ y, siendo así, no puede ser motivo de venganza por parte del mismo; c. si no hay desperdicio, no habrá represalia; d. fue Nhanderu quien pidió al ‘dueño’ que entregase la caza; e. caso hubieran matado sin necesidad, el ‘dueño’ cambiaría la vida del animal por uno de ellos. Dado que el cazador y sus parientes actuaron de acuerdo con las normas – prescripciones -, ellos evitaron la agresividad de ‘dueño’ quien, en el caso de que la caza pudiese ser considerada un robo, podría atacar a la familia. A su vez, el hecho de existir una invisibilidad relativa de los territorios ofrece un terreno fértil para las equivocaciones y los malos entendidos, sobre todo cuando la persona es desatenta o descuidada.

Cada ser que existe no mundo onde a gente vive hoje, cada lugar, cada pedrinha tem o seu dono. E se você tem um relógio bem valioso, não gosta que mexam. Ou até mesmo a carteira, só você que pode mexer. Então às vezes sem saber a gente pode pisar em cima da pedra, ou mexer, ou pegar a pedra, ou passar onde não devia. Então o dono fica bravo, não se sente bem. Só isso pode te adoecer porque eles são muito fortes. Só de fazer um gesto, nosso corpo, nossa carne, é sensível e sofre doença espiritual [nhe’ẽ mba’eaxy]. Tem lugar que o espírito é bom, tem lugar que não. Tem uma pedrinha que ele joga e adoeca nosso corpo. E essa pedra é invisível, e só o pajé pode tirar do nosso corpo. Às vezes a doença é dor de cabeça, ou tosse, febre. E aí você vai ao médico e ele não descobre, fala que está tudo bem, mas você sente dor, mal-estar. Ou até mesmo pode chegar a certa loucura. Tem pessoa que não sente nada e não consegue dormir, tem algum problema, que pode ser pensativo ou algo que está incomodando. Carlos Pa-Pa (en Macedo, 2013: 239).

Alguns não gostam mesmo da gente, e quando a gente passa pelo domínio deles olham feio no nosso corpo todo, e buscam um ponto fraco. É com essas pedrinhas que eles nos pegam. (*en* Pierri, 2013: 202).

Las relaciones con los ‘dueños’ son, como nota Pierri, fruto de la memoria de un histórico de relaciones entre ellos y otras divinidades. Para este autor, tal relación está marcada por la “predación como categoría ontológica”, siendo “la relación mutua entre ellos, por lo tanto, comparable a aquella inscrita en la espiral interminable de las guerras de venganza, de las que hablaban Carneiro da Cunha y Viveiros de Castro (1986)” (2013: 210); relación esta que, a su vez, muestra una equivalencia entre el idioma de la predación y el de los intercambios comerciales (*idem*: 166).

Considero que las relaciones entre los ‘dueños’, los *-ja* y los Guaraní son tan múltiples como singulares son las historias que las entretienen. Sin embargo, pienso que en este contexto es posible considerar el hecho de que ocupar la posición de ‘usuario’ sea una forma de acción que incide sobre la siempre inminente relación de predación, la cual se caracteriza por el hecho de que solamente uno de un par de términos en relación puede ocupar la posición de sujeto, el punto de vista de la intencionalidad humana (Viveiros de Castro, 2002a). Sea para evitar una agresión, sea para evitar una relación de “predación familiarizante” (ver Fausto, 2008) que derivaría inevitablemente en una transformación ontológica (*-jepota*), la interpelación que caracteriza la posición de ‘usuario’ responde a la necesidad doble de mantener al mismo tiempo la invisibilidad relativa de los territorios, con la subsecuente opacidad de los cuerpos, y la comunicabilidad que es la única capaz de mantener las equivocaciones controladas. En tal relación, la posición de humano

deja, por un momento, de estar en disputa y se afirma, entonces, la posibilidad de coexistencia entre diversas humanidades.

Paralelamente, si aquel que ocupa la posición de predador por excelencia, a saber, el cazador, se substrahe de tal lugar, evita la contra-predación. ¿Cómo se operacionaliza tal substracción? La hipótesis es que tal substracción de la figura y/o posición del cazador ocurre gracias a la introducción de un tercero, los dioses que, en tal caso, se encargan de efectuar la transacción con el ‘dueño’ del animal. Como nota Cretton Pereira, “[...] los Mbya buscan salir de la posición de presa haciendo coincidir su punto de vista con el de *mymba* [mascota] de los dioses, lo que las provoca a actuar a su favor” (2017: 748). Veamos la siguiente reflexión de Viveiros de Castro: “We begin to see how perspectivism may have a deep connection with exchange—not only how it may be a type of exchange, but how exchange itself may be defined in terms of perspectives, as exchange of perspectives (Strathern 1988, 1992)” (Viveiros de Castro, 2012: 111).

Las relaciones predador/presa y ‘dueño’ (dador)/ ‘usuario’ (receptor) se cruzan, afectan y conectan de formas que vale la pena explorar, aunque sea solo como apunte para futuras investigaciones. Para que el predador aparezca como usuario, es necesario que la presa sea una dádiva del dueño pero también que el predador-usuario respete ciertas normas de uso, las cuales se expresan en el concepto de vida buena y correcta: *teko porã*. Hay una ética económica que se revela aquí – la ética del *mborayu*, de la circulación de las dádivas. Nhanderu creó la Tierra, la *Yvy Rupa*, como un despliegue de diversidad y marcó tal diversidad con la diferenciación de las normas de conducta para cada modo de existencia que surgió. Dado que tales modos de existencia son codependientes, debido al triángulo dueño-dador/usuario-predador/dádiva-presa, las reglas poseen una función

doble: asegurar la continuidad y la heterogeneidad entre singularidades y garantizar, así, la posibilidad de la renovación – el *aguyje*. La entrada de la relación dueño/usuario como *tercero incluido* entre el predador y la presa, amplía el esquema relacional evitando su cierre en la replicación de una única oposición, sea Yo/Otro o sea humano/animal.

“La transformación del predador/enemigo en patrón/domesticador”, nos dice Bonilla, “se hace a través del reposicionamiento de los propios Paumari, que se desplazan literalmente de la posición de presa/cliente hacia la posición de ser domesticable/empleado” (2005: 60 *traducción mía*). Ya en el caso Guaraní, la interpelación a los ‘dueños’ garantiza que se mantenga la posición de “empleado” de los Nhanderu, evitando así, aunque de manera insuficiente, otros “patronajes”. Vimos, por fin, que las relaciones de *maestría* (de *patronaje*) son tanto la causa como el efecto de los modos de aparecer: es necesario mostrar a los dioses que se hacen circular las dádivas. Veamos, una vez más, la explicación de Vera Tataendy, interlocutor de Keller:

Debemos hacer rondas en torno al patio cuando cazamos, al llegar al patio del templo deberías hacer la ronda, luego procedes a bajar (la presa) en la puerta del templo y después a pasar frente a todos los concurrentes y darles la bendición. Así es nuestra costumbre, así debería ser, nuestros ancestros menores lo exigen, por ello nos traen sus mascotas, nos las están suministrando (siempre). Entonces le dedicamos una canción para proceder a alzar (ofrendarle) la presa. Debemos proceder luego a distribuir (la carne) una vez que (la presa) ha sido ofrendada, hay que darle la bendición al sacerdote, antes de dispersarnos debemos entregar nuestro saludo a quien habita en el templo –!Qué se sucedan otros eventos buenos como este, que se repita, que volvamos a ver (las hermosas mascotas) de nuevo, que podamos volver a verlas!, –exclamamos. Colgamos (la presa), al igual que cuando su dueño lo hace, así hay que obrar con el dueño (de los pecaríes), de ese modo él nos observa desde cerca cuando nosotros colgamos la ofrenda. Así debemos proceder después de cazar

una mascota. Entonces él nos responde: –!Haré que se repita, ya que ustedes saben cómo honrar (a las mascotas)! –eso nos responde el dueño señalando que nos concederá mayor caza, a veces una o dos (presas) mas, podremos obtener. Así han sido nuestras costumbres, ahora casi ya no hay más selva, no tenemos ganas de frecuentarla. Y aunque hubiera mucha aun de todos modos tampoco queremos cazar, ya no cazamos (Vera Tataendy). (Keller, 2017: 222).

La caza de un pecarí es, probablemente, el mejor ejemplo de la ética altamente estética que define la posición de ‘usuario’ y que nos permite enlazar con el primer capítulo. Presentar la caza ante todos los compueblanos (situados en fileras, *nhechyrō*), hacerla circular (*nhevanga*) frente a ellos, para, con tal formalismo tornarse visible al situarse ‘frente a’ los dioses (*ovaigua*) e incitar en ellos el deseo de repetir el acto de dar caza, el acto que, a su vez, los sitúa en la posición *tenonde*, que es la posición de quien cuida, de quien da. “Saber cómo honrar”, saber cómo agradecer y hacer que se repita, cómo tornarse visible, cómo ser reflejo, resume la humanidad *mbya* como extracción a partir de la transhumanidad *tekoaxy* – el camino del *aguyje*. Ya cuando la persona se equivoca (“erra”) mucho, “Nhanderu no quiere verlo y el alma deja [el cuerpo]” (Cretton Pereira, 2016: 755).

3.4. INTERCALAR

El encuentro del perspectivismo amerindio con los trabajos sobre el intercambio en Melanesia ofrece imágenes fecundas para pensar los asuntos que nos ocupan. La posición de ‘usuario’ en la sociología cosmológica (o cosmopolítica) guaraní comparte características con los procesos de *personificación* descritos por Gregory (2015 [1982]) y con el concepto de *detachment* descrito por Strathern (1992). La definición de la dádiva que estamos utilizando es la que nos ofrece Gregory,

quien llama la atención hacia ese efecto del movimiento de las dádivas de crear, establecer y/o afirmar una diferencia entre quien da y quien recibe. Entender que una dádiva es todo aquello que con su movimiento genera una diferencia entre dos posiciones estructurales puede ser una generalización exagerada para el caso de otros contextos etnográficos, entretanto, en el contexto guaraní en el que, como notó Pierri, incluso la predación suele expresarse en un lenguaje comercial, considero ser posible dar este salto, entendiendo que más pesquisa y reflexiones serán necesarias. El hecho de que las dádivas generen una diferencia ineludible entre los ‘dueños’ y los ‘usuarios’ permite la existencia de *perspectivas singulares* interactuando, bloqueando el peligro de que una quede englobada por la otra. En este sentido, probablemente, el problema de la transformación en animal –*jepota*, reside en la diferencia entre compartir algo que se consume juntos – la comensalidad – y establecer una diferencia entre quien da (que a veces coincide con quien produce, pero no siempre) y quien consume, la relación ‘dueño’/‘usuario’. En la filosofía guaraní, como estamos viendo, el uso – el consumo – está fuertemente vinculado a la reciprocidad, a la circulación de las dádivas, lo que coincide con la *personificación* en tanto que “proceso de fabricación de personas”. De forma que “trabajar con Nhanderu”, ocupar la posición de ‘usuario’ de acuerdo con ciertas reglas y formalismos, es hacer reverberar una memoria (Abel, 2019) que es en sí el proceso de actualización del parentesco *mbya*.

En el capítulo anterior dedicamos una atención especial al papel de la moral en la condición *tekoaxy*, la actuación del *Mbyareko* – el *teko* de los *mbya* – como proceso permanente de extracción de una humanidad singular – *mbya* – a partir de una condición transhumana. Vemos ahora que el duramen de tal moral se sitúa en lo que podemos llamar *perspectiva de la dádiva* o, en otras palabras, en su condición estructural de ‘tercero incluido’. La naturaleza doble de la posición

relacional de la dádiva la transforma en un *pliegue* entre dos personas y/o dos mundos, un pasaje. Hagamos un breve intervalo para entender esta función de *tercero incluido* de la dádiva.

Las relaciones de los *mbya* con los ‘dueños’ son, concomitantemente, posibilidad de vida en la Yvy Rupa y causa de sus infortunios, determinando así la condición *tekoaxy*. Como hemos visto en los casos en que se ha mencionado la *opy*, es posible, no obstante, incidir sobre los impactos negativos, así como provocar los efectos positivos, de estas relaciones gracias a la inclusión de un tercero que suele ser, a su vez, fruto de una relación alternativa y alternada con otros dueños. Es el caso del tabaco, por ejemplo, que tiene un efecto profiláctico, de las plantas medicinales, pero también de las plantas usadas para enfermar, de los cánticos nocturnos que son apelaciones a los dioses y también de las palabras usadas para proferir un hechizo e inducir a los muertos a la acción, de los *nhe'ẽ* que los Nhanderu *kuery* envían a la Tierra y de los espectros de los muertos. Cada una de estas figuras – cosas, palabras y personas – puede ocupar la función de dádiva o, en otras palabras, de tercero incluido.

En los discursos elaborados por los *tamoi* y *jaryi* es común oírles utilizar un concepto muy interesante que, desde mi punto de vista, recoge varios de los sentidos de lo que podríamos denominar una filosofía social de la “buena distancia” (Lévi-Strauss, 2006 [1968]): *onhemopa'ũ*. Según Cadogan (1992) *mopa'ũ* es “intercalar, interponer; dejar un espacio o intervalo entre dos o más cosas; introducir entre”. Tal autor utiliza como ejemplo una interesante expresión extraída de un fragmento de un antiguo diálogo ceremonial y formal entre los Guaraní: *ijavaete va'e remopa'ũuka iño Karai, Jakairakuery*, “obienes que entre lo maligno se introduzcan ('los dioses') Karai y Jakaira” (Cadogan, 1992: 101).

Lo que este interesante término nos permite pensar es que para establecer un intervalo es necesario colocar algo entre, ya sea una relación o un objeto, una persona o una palabra. Así por ejemplo, como vimos, para poder extraer de un cuerpo un objeto patógeno es necesario el humo de la pipa (*tataxina*), dádiva del dios Jakaira a los humanos. En este sentido, mientras la participación en una relación de intercambio mal sucedida tiene como efecto la penetración del cuerpo por parte del objeto y su incrustación en la carne, es la solicitud de otra dádiva, en este caso a Jakaira (Nhanderu dueño del *tataxina*), lo que permite la extracción del objeto. Tal solicitud se hace preferencialmente a través de los *tarova*, inspiradores cantos vocales que se elevan en el transcurso de la noche.

Nhemopau (intercalar) me parece ser una forma de agencia relacional por excelencia en la filosofía guaraní. Buena parte (si no la mayoría) de las prácticas de cura guaraní son modos de desviar la mirada de los ‘dueños’ por medio de la introducción de un tercero, permitiendo, así, desplazamientos relativos a la posición de objeto, de presa, en el contexto de relaciones que pueden ser entendidas como predatorias. La secuencia de acciones y relaciones aquí implicadas pueden ser percibidas como *uso de dádivas*, entendiendo por dádiva, como vengo exponiendo, todo aquello cuyo desplazamiento genera una diferencia entre dos posiciones relativas: dador y receptor. En el caso, por ejemplo, de las sesiones de *cura* en el interior de la *opy*, el uso del humo (*tataxina*), del sonido del *mbaraka mirim* (maraca) y del *takuapu* (bastón de bambú), aleja a los seres maléficos y a los espíritus de los muertos, permitiendo a la persona que salga de la posición de casi presa en que se encontraba. Tal proceso de cura chamánica se entiende aquí como un uso específico de las dádivas divinas, el cual permite un desplazamiento en relación a la posición de

presa gracias a que se asume una posición alternativa: la de “reflejo de los dioses”, de aquel que utiliza sus dádivas o, en otras palabras, de pariente.

El término *mbya*, la humanidad que se encuentra contenida en este concepto, se refiere justamente a esa posición de “reflejo” de los dioses, de sus copias (ver Pierri, 2013 e Ramo y Affonso, 2014). Tal posición, siendo este uno de los argumentos principales de esta tesis, se define como una posición de usuario (receptor) de una dádiva. A su vez, la diferencia entre ser un receptor de dádivas y un “usuario” se refiere al hecho de que usar es siempre, de alguna forma, hacer circular, siendo tal circulación la sustancia del parentesco, la actualización permanente de la memoria y del cuidado.

En tal contexto de intercambio generalizado como el que aquí imagino, el conocimiento y la memoria son imprescindibles para la continuación de las buenas prácticas, los bellos usos, el *teko porã*. La utilización de diversas plantas medicinales, de la grasa de los animales, de la miel y del propóleo, etc., depende de las formas correctas de *solicitar* tales dádivas a sus ‘dueños’ (-ja), la mayoría de los cuales son antiguos *karai* (chamanes) que, debido a pequeñas distracciones – malos hábitos -, quedaron parcialmente confinados a esta Tierra, no consiguiendo alcanzar el paso a *Yvy Marã e’y*, la Tierra sin Males o Imperecedera. Las historias de estos antiguos *karai* y *kunha karai* (hombres y mujeres chamanes) y de cómo fueron responsabilizados del cuidado de diversas creaciones, se distribuyen por un extenso corpus mítico.

*Ijarakuaa eỹ va’ekue, arandu vai ogueno’ã va’ekue, ñande arygua kuérype ojeavy va’ekue oó vai,
ijaguyje amboaé*

Los que carecieron de entendimiento, los que se inspiraron en la mala ciencia, los que transgredieron contra los situados encima de nosotros, se fueron en mala forma, sufrieron la metempsicosis (Cadogan, 1959: 57).

La condición *tekoaxy* puede, entonces, ser comprendida como la participación parcial en diversos circuitos de cambio entretejidos con estos ‘dueños’ encargados de cuidar todo aquello que los *mbya* necesitan para sobrevivir. Esta situación genera numerosos peligros, posibilidades de deriva entre las humanidades singulares de cada colectivo de seres, como vimos al hablar del *-jepota*, la transformación transespecífica que es, en sí, la negación de la posibilidad de transformarse en Nhanderu Mirim, seres imperecederos que habitan *Yvy Marã e’y*. Los diversos circuitos de intercambio se interceptan justamente por la posibilidad siempre presente de “colocar entre” (*-nhemopa’u*), de forma que, a pesar de las dificultades de esa *transhumanidad*, que es la condición de la vida en la Tierra, la memoria (o el parentesco) continúa tornando viable la duración:

Incluso personas que han hecho muchas cosas mal entran en la *opy* (casa de oraciones) y le piden ayuda a Nhanderu, recordando su origen, el lugar de donde vinieron. Nhanderu dice: “Ah, este es mi hijo que se equivocó [tuvo mala conducta], le voy a ayudar”. [Entonces] Él le va y le dice a sus hijos: “Ve y cuida a tu hermano pequeño, a tu hermana pequeña, que lo necesita”. Los hijos de Nhanderu vienen, entonces, a ver qué es lo que la persona necesita. Nhanderu le dice a sus hijos: “Cuida”. *Tamoi Karai Tataendy (mi traducción)*

Entonces yo dije: no debemos tener miedo de los Tupã Kuery [dioses/seres del colectivo de Tupã], porque ellos no vienen para hacernos daño. Puede ser que ellos hablen con nosotros, pero no nos hacen mal. Incluso si nos hacen mal, en realidad no es mal: o es porque nosotros tenemos en el cuerpo lo que ellos no quieren ver, o entonces es porque estamos realmente obrando mal, entonces vienen y cumplen con su deber. No podemos tomárnoslo a broma [...] Como dijo un *tamoi*, los

Tupã Kuery siempre saben en qué aldea hay gente que están *ojepota* [transformándose], o si en la aldea está todo bien, o si hay otras cosas que a ellos no les gustan. Entonces ellos siempre van al lugar donde está habiendo esos problemas, y ellos siempre limpian [*oupeipa* – *pei*- limpar, varrer] esa aldea que no está bien a sus ojos. Porque para ellos siempre hay algunos sitios donde debe haber cosas que no les gustan, o donde estamos usando cosas que nos les gustan. *Tamoi Karai Tataendy* (*mi traducción*).

Todos estos ejemplos hacen referencia a la práctica de generar interferencias (influencias) mediante la introducción de terceros que son en estos casos los dioses, pero que pueden ser todo tipo de seres y cosas. A veces el objetivo es curar o curarse; a veces es enfermar a alguien, por la vía de la brujería, enamorar, ludibriar, etc.; son innumerables los objetivos posibles. En cualquier caso, la inclusión de terceros está directamente relacionada con la manipulación de las perspectivas: ofrecerse o substraerse a la mirada, mostrarse o esconderse, son estas las posibilidades entre las que la acción se desarrolla.

3.5. TERCEROS INCLUIDOS

Antes de terminar, desearía hacer coincidir, brevemente, algunos aspectos de la etnografía sobre los Guaraní aquí presentados con algunos problemas colocados por la teoría antropológica a partir de otros contextos etnográficos. Me refería antes a la “socialidad de la buena distancia” de los Guaraní; retiré la idea del tercer volumen de las Mitológicas de Lévi-Strauss, *El origen de las maneras de mesa* (2006 [1968]). A partir de la lectura de esta obra podemos extraer la conclusión de que la distancia entre dos está necesariamente pautada por un tercero. Como vengo

argumentando, pienso que podemos entender las *dádivas* – aquello cuyo movimiento genera las posiciones de donante y receptor – como *terceros incluidos*⁴¹ o, al menos, señalar la confluencia entre las dos figuras de forma a establecer un puente con la filosofía guaraní a partir del concepto –*nhemopa’u* (intercalar, colocar entre). Pienso que tal puente nos va a permitir relacionar las



Figura 9. *Petyngua*. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro)

41 El “terceiro incluído” es una figura conceptual que retiro de la obra de Viveiros de Castro, inspirado a su vez en las *Estructuras Elementales del Parentesco*. En el contexto de los estudios de parentesco en la Amazonia, Viveiros de Castro se refiere a los “terceros incluidos” como “posições que escapan a los dualismos consanguíneos vs. afíns o parientes vs. estrangeiros, y que desempeñan funciones mediadoras fundamentales” (2002^a: 152). Y también: “En la mayor parte de los casos, esos terceros incluidos, que operan la mediación entre el mismo y el otro, el interior y el exterior, el cognato y el enemigo, lo individual y lo colectivo, los vivos y los muertos, están asociados de modo privilegiado al lugar simbólico de la afinidad” (idem: 153).

consideraciones sobre la humanidad *mbya* con algunos aspectos importantes del *perspectivismo amerindio*, en un intento de ampliar el diálogo entre la etnografía guaraní y otros contextos etnográficos.

La cuestión que se establece tanto en la teoría del *perspectivismo amerindio* (Viveiros de Castro, 1996) como en el *problema* estructuralista del ‘tercero incluido’ o, en otras palabras, la cuestión que la presencia de un ‘tercero incluido’ coloca al *perspectivismo*, es que para el caso del átomo del parentesco, la perspectiva del hermano en relación a su hermana difiere de la perspectiva del esposo potencial (primo cruzado) también en relación a la hermana de su futuro cuñado, que para él es una esposa, de tal forma que la mujer que ocupa la posición de ‘tercero incluido’ entre dos – o de *dádiva* – posee una doble naturaleza: hermana/esposa. En este caso, situar a una mujer entre dos hombres supone una transformación de la perspectiva de uno sobre otro, introduciendo entre ellos una diferencia que definirá su relación en adelante o, dicho de otra manera, definiendo la posición de cada uno a partir de aquello que los diferencia. Es en tal sentido que la figura del ‘tercero incluido’ coincide con la función de la *dádiva*.

El ejemplo privilegiado, a su vez, de la teoría sobre el *perspectivismo amerindio* es la relación diferencial que jaguares y humanos tiene con la sangre humana – la cual es (en ciertos contextos) *cauim* [bebida de mandioca fermentada] para los jaguares. Así como en el caso del triángulo de parentesco, y desde un punto de vista formal, esta diferencia (con todos sus corolarios) determina las posiciones respectivas del ser humano como *presa* y del jaguar como *predador*. Lejos de ser la sangre humana una sustancia vista de formas diferentes por humanos y jaguares, lo que el *perspectivismo amerindio* postula es que el par sangre humana/*cauim* de jaguar es el pliegue

perspectivo que cría, de alguna forma, una intersección entre el mundo de los jaguares y el de los humanos. De igual manera, la hermana/esposa es el pliegue que permite la relación entre dos ‘cuerpos de parientes’ (dos grupos de parentesco).

Las reflexiones de Soares-Pinto son esclarecedoras para el problema que nos concierne, al articular la ecuación entre el *perspectivismo amerindio* y el parentesco – “La sangre de los humanos es el cauim del jaguar, exactamente como mi hermana es la esposa de mi cuñado y por las mismas razones” (Viveiros de Castro, 2002c: 385 *traducción mía*) -, y la homología de esta ecuación con otra, presente en la cosmología Yudjá: “para los pecaríes los humanos son sus afines potenciales” (Lima, 1996: 38), la autora afirma una destitución de la “relación de intercambio como siendo una simple oposición entre Yo y Otro para multiplicarla o complejificarla en términos de la disputa por la posición de humano o de las perspectivas envueltas” (Soares-Pinto, 2018: 107). Dejando de lado la cuestión de la disputa por la posición de humano, retengamos de Soares-Pinto la idea de una multiplicación de la oposición Yo/Otro, una vez que ambas categorías se definen, en el caso que nos ocupa, según aquello que pasa entre ellas; estas posiciones sólo existen en la medida en la que la dádiva entre ellas intersecciona mundos – sean ellos subjetivos y/o individuales, sean ellos naturalezas, mundos y/o realidades.

Si, como vimos, la circulación de la dádiva es prerrogativa para la vida y su duración – o sea, para el parentesco y la historia -, es en la apropiación de un cierto control sobre esta circulación – definiendo orientaciones y formas – donde se encuentra el proceso de extracción constante de una

humanidad singular (*mbya*) a partir de una *transhumanidad* tan seductora como molesta. Este ‘control’ puede vislumbrarse en la traducción que los Guaraní hacen del término *teko* como “norma”. La relación ‘dueño’/usuario (variante específica de la relación dador/receptor) es el contexto de elaboración e implementación de estas normas, es decir, es al mismo tiempo causa y efecto de la orientación de los formalismos en la circulación de las dádivas. De modo que, es una relación estética y múltiple: cada *dádiva* indica e implica una relación (diferencia) singular entre ‘dueño’ y usuario, entre otros motivos porque cada dádiva tiene sus modos de circulación específicos.

No que chamei de uma etiologia das disposições e indisposições dos corpos, circular pode ser um modo de fazer frente à mistura porque ela está sempre acontecendo, de modo a reagir a efeitos de adoecimento, definhamento, confinamento, apartamento do *nhe’ẽ*. Por sua vez, disposições canibais fazem da mistura uma frente, manejando a circulação de modo a incorporar pessoas e capacidades (Macedo, 2017: 532)

En este contexto, el concepto de *teko*, criterio de diferenciación entre formas de vida, posee varias homologías con el concepto de *perspectiva*, ambos desplazando a nuestro concepto de especie. La traducción que los propios Guaraní hacen del *teko* como ‘norma’ ofrece interesantes equívocos que vale la pena explorar y muestra, como estamos viendo, un sistema estético-moral fundamentado en los usos, es decir, en una economía del consumo y del intercambio en la cual las orientaciones y los formalismos son de fundamental importancia. Retomaremos este punto en el próximo capítulo.

3.6. LA EXTRACCIÓN DE LAS DÁDIVAS

La noción de dádiva que nos ofrece Strathern a partir de la imagen del *detachment* aclara de forma bastante eficaz algunos aspectos de la transhumanidad *tekoaxy*. Para esta autora, dádivas son objetos creados en el acto de su extracción (1992: 181) – el *detachment* o separación sin alienación. La dádiva, aquello que fue extraído, desacoplado, separado, etc., mantiene cierta inalienabilidad que se traduce en la capacidad del ‘dueño’ que da en ejercer cierto agenciamiento [agencia] sobre el ‘usuario’: recibir la dádiva es vincular actos futuros al ‘dueño’, lo que nos remite a la “obligación de retribuir” de la que nos hablaba Mauss (2009). En este caso, la intervención de los dioses torna aún más complejas estas relaciones dado su papel tanto en el pago como en el cobro de las deudas, así como en la venganza y/o retaliación, cuando es necesario. Todo indica que los *mbya* son un pequeño fragmento de un sistema económico atado a un tiempo que se escapa de la historia para caer en los dominios de los mitos. En el campo de tal economía, el concepto de *detachment* de Strathern – separación sin alienación -, nos ofrece, como decíamos, una fecunda imagen para entender la condición *tekoaxy*.

La inalienabilidad de la dádiva nos permite comprender la relación entre dos máximas del pensamiento guaraní: “En el cuerpo hay todo tipo de cosas” y “todas las cosas tienen dueño”, de forma que la condición *tekoaxy* es justamente tal encuentro de ‘dueños’ en el cuerpo, los cuales se distribuyen la capacidad de actuar [la agencia] de la persona, al vincularla a los afectos territorializados de su propio “cuerpo de parientes”. De forma que el *teko* de aquello que se consume o usa interfiere en el *teko* de aquel que consume o usa. Es este el motivo por el cual, como nos recuerda Cretton Pereira, es fundamental fumigar (esparcir humo sobre) la carne de caza antes de consumirla, así como algunas frutas (principalmente las primeras de la estación) e incluso la comida de los blancos. La deshumanización de la carne de caza - la inclusión del humo (*tataxina*)

entre la carne y su consumidor – supone la minimización de sus efectos perniciosos y depende, a su vez, de la correcta formulación de las relaciones de intercambio, es decir, de las formas correctas de uso y consumo, que abarcan también las maneras en que se solicita. Para explicar tales efectos perniciosos (fruto de la inalienabilidad de la dádiva), Keller se refiere a un “principio energético intransferible que implica la otredad” cuya “disolución simbólica” explica el tiempo invertido en la domesticación, la cual prolonga “el lapso temporal entre la captura y el consumo de la presa” (Keller, 2017: 304). Según he entendido del argumento de este autor, la Otredad es incomedible - “intransferible”:

Como también ha sido establecido en el mito solar, el “otro pleno” no podrá ser cocinado, ni triturado, ni espetado, ni en modo alguno procesado como insumo energético por medios corrientes, hasta que su otredad no sea remplazada por atributos familiares, en el caso de los niños, hasta que no acumulen suficientes modos imperfectos o miserables de vivir el mundo como para llegar a saberse víctimas. Para cerrar la circularidad de estas nociones desestructuralistas hay que agregar que estos modos imperfectos de sentir el mundo constituyen la propia biomasa de la eventual presa, su propia disposición como dispensario energético para nutrir a los mentores de la desdicha, razón por la cual los guaraníes usan una expresión verbal similar a la nuestra para indicar que se han curado de algún padecimiento: *mboveui* (alivianarse). (Keller, 2017: 304).

Que los “modos imperfectos o miserables de vivir el mundo” constituyan justamente lo que es consumible de la presa para los “mentores de la desdicha”, aclara aún más la necesidad de las normas que regulen el uso y el consumo, que definan la posición de ‘usuário’, de forma a evitar la posición de ‘presa’ de tales mentores. Si para Keller lo incomedible es la Otredad absoluta, para Cretton Pereira es la posibilidad de una identificación exacerbada con la humanidad de la presa lo que debe evitarse.

Tanto ao queixada quanto a alguns outros animais caçados pelos Mbya é dispensado um tratamento xamânico de enfumaçamento do cadáver com tabaco - procedimento que evoca a preocupação mais geral entre os ameríndios de que toda carne continue sendo carne de gente (cf. Viveiros de Castro 1996). Através de cantos rituais e dança, mas principalmente por este “além-da-cozinha” (cf Lévi-Strauss 2010 [1967]:28), que é a fumaça do tabaco, os Mbya procedem ao cozimento prévio da carne, capaz de trans-formar o queixada de mymba dos deuses (posição na qual se identifica com os humanos), em animal próprio para o consumo. Se notarmos que, no contexto de cura de uma pessoa mbya, a fumaça atua como desanimalizante, ou seja, o “bicho” que a está atormentando não aguenta e sai de seu corpo (como me explicou Vera), podemos sugerir que atue de modo simetricamente oposto quando é utilizada em carnes de animais mortos: em relação a estes o que se busca afugentar é justamente sua humanidade.(Cretton Pereira, 2016: 754).

Ambos autores parecen señalar el límite doble de la predación, el cual coincide con el límite doble de la afinidad: la prohibición del incesto y la exogamia exagerada, reenviándonos de nuevo el tema de “la buena distancia” (Levi- Strauss, 2006; Ramo y Affonso, 2014). El problema sigue siendo que la opacidad relativa de los cuerpos es inconstante e insuficiente – imposible talvez. Si “en el cuerpo hay todo tipo de cosas” y si “todas las cosas tienen dueño” enfrentamos aquí una sutil paradoja que solo puede ser comprendida al asumir la amalgama entre agencia y apariencia. Esto nos direcciona a la situación del ‘usuario’ frente a la invisibilidad relativa de los territorios desde los que los ‘dueños’ lo acechan. Antes de que se transforme su apariencia, antes de que el cuerpo sea entregado a Otros ‘dueños’ que no los Nhanderu es necesario saber de dónde proceden las miradas y como substraerse a ellas, de modo a evitar los “modos imperfectos o miserables de vivir el mundo” que determinan el futuro de la persona como objeto de consumo de los “mentores de la

desdicha” (ver Keller, 2017), sea como alimento sea como afín potencial. La posición de ‘usuario’ debe encarnar la invisibilidad parcial: el ‘usuario’ es aquel que interpela, asumiendo de tal forma la humanidad de los ‘dueños’, pero sin dejarse subsumir por ella.

Recapitulando: En esta economía de las dádivas, la posición de ‘usuario’ coincide con la posición de humano, sea en su versión *tekoaxy*, sea en su versión *mbya*, sea en alguna de sus otras versiones posibles, a expensas de la humanidad de los ‘dueños’, que ya se torna divinidad dada la imperecibilidad. Son los modos de uso, las formas de consumo, así como lo que se usa y se consume, lo que diferencia unas humanidades de otras, definiendo las humanidades singulares. Tales modos, que pueden ser llamados *procesos de personificación* y/o parentesco, son elaborados en la cosmología filosófica guaraní, o en la antropología que podemos extraer a partir de ella, en los términos de una moral estética que modula tanto las formas de *aparecer entre sí* como las posibilidades de *aparecer ante otros* e, incluso, de subtraerse a su mirada; tal estética es el *mbyareko*, la “cultura” de los guaraní, su vida, la cual consiste en un conjunto de normas acerca de la “cultura” de otros, de las formas en que se debe usar la “cultura” de otros.

3.7. DERIVAS ANTROPOLOGICAS

Antes de finalizar este capítulo me gustaría hacer un breve paréntesis para tejer algunas consideraciones sobre la relación entre el intercambio y el parentesco. El tema de la relación inextricable entre el intercambio y el parentesco en la teoría antropológica es suficientemente amplio como para estar presente, de forma más o menos evidente, en la mayor parte de las etnografías desde el inicio de la disciplina. Lo que voy a presentar a seguir es sólo un pequeño

fragmento de tan amplio asunto, el cual extraigo, fundamentalmente, de la obra de Gregory *Gifts and commodities* (1982).

Gregory señala los límites de la teoría de Marx sobre la circulación de bienes a partir de los trabajos de Lévi-Strauss sobre el parentesco. Debemos a Marx el haber concebido el consumo como parte de la producción de seres humanos, entre tanto, este autor se olvidó de contemplar el papel de la circulación de personas en la reproducción sexual, lo que después hizo Lévi-Strauss quien, además, percibió la existencia de una relación empírica entre comer y tener relaciones sexuales, presente en una gran cantidad de lenguas.

En su lectura del Ensayo sobre el Don, Lévi-Strauss afirmaba que Mauss se había deparado con una “certeza de orden lógica”, según la cual el intercambio es el denominador común de un gran número de actividades sociales aparentemente heterogéneas entre si” (2003 [1950]: 33). Es posible decir que fue justamente Lévi-Strauss quien más lejos llevó tal certeza, al conceptualizar el matrimonio como el intercambio de hermanas/hijas por sus hermanos/padres. En *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, la observación, en distintos contextos etnográficos, de la forma como las mujeres circulan entre los hombres le permitió extraer dos estructuras de intercambio: *restringido* y *generalizado*. Para Lévi-Strauss, las “estructuras elementales del parentesco”, es decir, las maneras como las personas circulan entre las familias, constituyen la base para el intercambio de cosas, una vez que la mujer es la dádiva suprema (la dádiva de más alto grado) (Lévi-Strauss, [1949] 1969:65, *em* Gregory [1982] 2015).

Es a partir de la lectura comparada de Lévi-Strauss y Marx, entre otros, cuando Gregory va a dirigir su atención a las diferencias entre dos economías: la de las mercancías y la de las dádivas. Ambas se diferencian, justamente, por el lugar relativo que la producción y el consumo tienen en cada una, afectando a los procesos de producción e intercambio. Partiendo de la idea levistraussiana del parentesco “como un proceso de consumo y personificación”, Gregory (1982: 33) va a revelar la necesidad de prestar atención a los *procesos de personificación* en las economías del *don*, los cuales son equivalentes a los procesos de *objetificación* en economías de mercancías. Sobre el proceso de personificación, dice:

From this perspective, consumption is both the consumption of food and sexual relations; it is also an act of the consumptive production of children. The process as a whole is one of personification whereby things are converted into people. At the end of the consumptive production period, an exchange of people is needed in order to restore the initial distribution of people so that the process can be repeated. This exchange must take the form of brothers exchanging sisters or sisters exchanging brothers

Desde esta perspectiva, la producción y el intercambio deben ser explicados “en referencia al control sobre nacimientos, bodas y muertes”, pues, mientras que en un proceso de objetificación la producción supone la transformación de energía del trabajo de las personas en objetos, los *procesos de personificación* se constituyen en y por el consumo, en la medida en que permite la sobrevivencia de las personas (Gregory, 1982: 04); para poder comprender, no sólo la economía de la dádiva, como la sociología de los pueblos que la practican, es fundamental prestar atención a los procesos de consumo, pues es el “acto de consumir lo que convierte cosas en personas” (ídem: 96), siendo el “método de consumo de las dádivas lo que provee la llave para entender la producción y el intercambio” (ídem: 97). Es por esto por lo que en las sociedades de clanes de las

Tierras Altas de nueva Guiné, donde Gregory concentró sus investigaciones, la reproducción “asume la forma particular de la producción de dádivas”. Tal producción, según este autor, consiste en un proceso de producción de símbolos que posee dos aspectos: por un lado, la producción de comida (restringida a la esfera intra-clánica) y, por el otro, la producción de cosas, para el intercambio entre clanes (ídem: 97)

El abordaje de Gregory sobre el intercambio confluye con los argumentos de Sahlins al respecto de las relaciones entre intercambio, parentesco y territorio. Posteriormente al trabajo seminal de Lévi-Strauss, Sahlins detuvo su atención sobre la diferencia entre el intercambio y la reciprocidad. Mientras que el intercambio se refiere a la transmisión de riqueza entre socios, la segunda es la calidad específica de la relación entre ellos, la cual puede ser tanto positiva como negativa (Gregory, 2015 [1982]). En el esquema elaborado por Sahlins para abordar las relaciones entre los dos tipos de reciprocidad, la distancia de parentesco es definida como la intersección entre la consanguinidad y la territorialidad, correlacionándose con la reciprocidad, es decir, con la *calidad* relacional (negativa/positiva). Posteriormente, Ingold complicará aún más este esquema al insistir en que no es que la reciprocidad negativa coincida con la distancia, sino que la distancia se manifiesta en la transformación de una reciprocidad a otra, en cada contexto (ídem: 924). Ambos modelos serán posteriormente tornados aún más complejos por los factores políticos, promoviendo un cambio de “foco de atención del valor económico de los objetos al valor político del comercio” (ver Gregory, 2015 [1982]).

Vemos, en especial con Sahlins, que la distancia es un factor fundamental para pensar la relación entre el intercambio y el parentesco. Independientemente del verdadero alcance que su esquema

pueda tener en diferentes regiones etnográficas, su abordaje permite percibir la naturaleza relacional del espacio y/o territorio, creando una aproximación con las teorías nativas y, por lo tanto, con nuestra comprensión de las mismas. El espacio relacional, en adelante identificado en términos de distancias (alejamientos y aproximaciones), se vuelve un factor fundamental para hacer aparecer (tornar visibles) las relaciones de parentesco, principalmente en lo que se refiere a la afinidad y la alianza. Según Sahlins, en las sociedades basadas en clanes, la “distancia de parentesco” es la medida de la dependencia entre los clanes (Sahlins, 1972: Chap. 5 en Gregory, 2015 [1982]: 41); siendo que esta distancia se refiere al parentesco clasificatorio antes que a las relaciones biológicas. Así, según Gregory, “las relaciones de intercambio creadas por la dádiva suprema [la mujer] son llamadas ‘términos de parentesco clasificatorio’” lo que, para este autor, indica una analogía con el papel que los precios desempeñan en las economías de mercancías, siendo que mientras que los primeros describen relaciones de grado entre los socios/compañeros, los últimos definen relaciones de valor entre las cosas (ídem).

El cambio de foco impulsado por el trabajo de Sahlins, gracias al desvío de la atención sobre el objeto que circula entre los socios/compañeros en el intercambio en dirección a la cualidad de la relación entre ellos, inspiró la obra de Gregory de la cual una de las principales contribuciones será la de comprender que los objetos que circulan en las relaciones de intercambio – las dádivas o dones – son también sujetos. Tal paso, dado inicialmente por Mauss en el Ensayo sobre el Don, será de gran importancia para los nuevos abordajes de la categoría de persona en la antropología de los años 90 y posteriormente, con énfasis en los trabajos de Marilyn Strathern. Será Gregory quien, tras los pasos de Mauss, va a notar que mientras que en las economías de mercancías las personas asumen la forma social de cosas, en las economías de la dádiva son las cosas las que

asumen la forma social de personas. A su vez, la distinción entre *mercancías* – objetos alienables intercambiados por personas extranjeras (extraños) – y *dádivas* objetos inalienables intercambiados por personas conocidas (2015 [1982]: 42), es esencial para los estudios comparativos en la antropología.

La naturaliza inalienable de las dádivas ofrece una imagen interesante de lo que es el espacio social (la composición de distancias relacionales), encontrando su máxima expresión en los matrimonios. La circulación del cónyuge, sea mujer u hombre, que sale del seno de las relaciones consanguíneas para establecerse en las casas y/o territorios de sus afines, o supone el fin de sus vínculos anteriores; más aún, es su movimiento constante, su posición “entre”, lo que crea una línea, un sendero, camino, vía, vínculo, etc., remodelando (re-inventando) las distribuciones del espacio relacional anterior.

The outcome of the circulation of gifts of different rank with a velocity greater than one is to create “roads” of gift-debt which bind people together in a complicated web of gift-debt (Gregory, 2015 [1982]: 55).

Gift reproduction, and the exchange of women-gifts it implies, creates a web of gift-debt that binds all members of the society together. (Gregory, 2015 [1982]: 96).

La circulación de la dádiva suprema – las mujeres, entre los hombres o los hombres entre las mujeres – expresa el vínculo entre el intercambio y el parentesco, siendo la espacialización de las relaciones fruto de esta intrincada relación. No obstante las diferencias entre las sociedades de clanes, como las encontradas por Gregory en Nueva Guiné, y las sociedades fluidas, como las de los Guaraní, lo que pretendo hacer notar es que si la práctica antropológica (o etnográfica) consiste, en cierto sentido, en hacer aparecer las relaciones sociales de forma significativa, permitiendo así

la comparación, la idea de vislumbrar el parentesco como intercambio tiene como corolario la espacialización de las relaciones, entendidas a partir de dos categorías básicas: el movimiento y la distancia. El intercambio – el movimiento y/o desplazamiento de las dádivas (cosas, palabras y personas) -, puede ser pensado como el contexto en el que las relaciones (el parentesco) se torna visible o, en otras palabras, aparece. Es el intercambio, con sus diversas configuraciones posibles (con sus reglas específicas y diversas) lo que manifiesta la estética de las socialidades indígenas, es decir, la invención de la cultura en cuanto mediación de las dialécticas convencionales del tipo oposición sujeto/objeto, o sea, en cuanto obviación de los contrastes contextuales entre cosas y personas (ver Wagner, 1981). Esto porque, como después percibirá Strathern, “la creación de un objeto con identidad social implica conexiones específicas entre las personas” (2007: 180); o, en otras palabras, las cosas son personas porque las cosas, así como las personas, son efectos de las relaciones entre personas.

Como vimos anteriormente, el giro estructuralista que confirió anterioridad a las relaciones sobre los términos situó la cualidad de la relación entre los socios/compañeros – la *reciprocidad* – en el centro de las atenciones. Mauss ya había anteriormente señalado a la motivación – lo que él llamó la “obligación de dar, recibir y retribuir” -, como siendo la cuestión central (el *problema*) para el análisis antropológico de las economías del don. No obstante, la motivación de la reciprocidad tendrá que esperar el complejo abordaje de Strathern para florecer y abrir nuevas posibilidades analíticas al respecto del parentesco, de modo específico, y de la socialidad en general. Por fin, es aún necesario notar que la motivación o, en otras palabras, lo que motiva la acción en los mundos indígenas suele estar impregnado de magia pues, como hemos visto en el caso guaraní, provocar

una actitud en el otro suele estar saturado de fórmulas y sustancias al servicio de la seducción.

“A very important input into the production process is magic”. (Gregory, 2015 [1982]: 96).

En el caso guaraní, la inalienabilidad de la dádiva sumada a su constante movimiento (circulación), es la imagen que nos permite percibir el espacio del intercambio (las distancias de parentesco) como estética de la socialidad, dados tanto los formalismos en la interpelación a los dueños como los modos correctos (direcciones y orientaciones) en que las dádivas deben circular. Estos factores se relacionan con los modos de aparecer, entre si y frente a otros, lo que podremos entender con mayor claridad en el próximo capítulo. Por ahora, me gustaría resaltar, con la intención de dar continuidad a las reflexiones sobre la relación entre parentesco, intercambio y territorialidad, que el parentesco guaraní incluye distintas dimensiones espaciales y temporales de las relaciones, relativas a los diversos seres que hacen parte de los procesos de *personificación*, de forma que las distancias nunca son absolutas o fácilmente computables; antes, las distancias dependen de los modos en que las dádivas – los *terceros incluidos* – se mueven entre las personas, de los territorios que transitan y de las velocidades que alcanzan, poniendo en relación mundos parcial y mutuamente solapados, invisibles, de acuerdo con composiciones que sólo el escrutinio de los *karai* consigue, aunque vagamente, alcanzar. La memoria y el cuidado son la praxis del parentesco en la medida en que ambas expresan dos direcciones básicas y complementares de la circulación de las dádivas, manifestando las relaciones entre las generaciones.

CAPÍTULO 4: *MBYAREKO* LA MORAL ESTÉTICA

Una vez que se trata de un *problema* central en la filosofía guaraní, el tema de la transformación atraviesa todo este trabajo. Las relaciones entre los dioses inmortales, los *Nhanderu* y *Nhandexy kuery*, los ‘dueños’ (-ja), y todos los demás seres que habitan en la *Yvy Rupa*, se entrelazan y efectúan como nódulos que distribuyen los flujos de transformación tanto en el tiempo como en el espacio. Pienso que tales nódulos son más fácilmente reconocidos cuando concentramos nuestra atención en el movimiento de lo que he estado denominando dádivas: palabras, cosas y personas que al desplazarse crean una asimetría entre quien da y quien recibe.

De acuerdo con la economía cosmológica de los Guaraní, los movimientos de las dádivas (o de algunas entre ellas) se solicitan y ejecutan siguiendo modelos formales y estéticos que pueden ser subsumidos en el concepto más general de *teko*, traducido como “norma”, “regla”, “sistema” y o “vida”, principalmente cuando acompañado por el pronombre personal de la primera persona del plural – *nhande* – o del etnónimo que indica tanto una parcialidad del pueblo guaraní como la propia idea de persona: *mbya*. El *Mbyareko* – los Mbya dirían *nhandereko* (‘nuestro *teko*’) - es en sí una dádiva, transmitida de generación a generación mediante la circulación de las palabras. Es gracias al *Mbyareko* como se asegura la duración de la relación entre las plataformas celestes y la Tierra, entre los dioses y los hombres. Veremos, a seguir, algunos ejemplos que ilustran el argumento de que es la circulación de las dádivas, atendiendo a formalismos indicados por el *Mbyareko*, la estrategia para tal duración, recordando que la agencia guaraní, cuyo foco de actuación es la ocupación de la posición de usuario, tiene por epítome ‘colocar entre’ o interponer: incluir terceros que efectúen encajes singulares entre mundos. Dividiré tales ejemplos en tres

bloques: a. la cura/limpieza de la plantación, el cuerpo y la casa; b. el *Nhemongarai* y la culinaria ritual y c. la distribución de diferencias, la estética del movimiento y las alternancias entre tiempos y espacios.

4.1. LAS DADIVAS EN MOVIMIENTO

Durante el *Ara Yma* (tiempo antiguo) los *nhe'ẽ* (principios anímicos de origen celeste) se recluyen dentro de la *opy* (casa ritual) de *Nhanderu*, situada en su morada celeste. En este momento la divinidad interroga a los *nhe'ẽ* sobre quiénes de entre ellos está dispuesto a volver a la Tierra y quiénes prefieren quedarse, lo que determina también si la persona, en la Tierra, vivirá un año más o no. La decisión del *nhe'ẽ* dependerá, principalmente, del *teko* de sus parientes – padres, cónyuge, hijos, nietos, etc. – y del *teko* de la propia persona a la que acompaña – lo que come, con quien anda, con quien mantiene relaciones sexuales, etc.; pero depende también, de manera crucial, de la presencia del maíz: “El *avaxi* es para que el *nhe'ẽ* se quede en la Tierra. Para eso *Nhanderu* creó el *avaxi* [...] Es justo porque existe el *avaxi* que los *nhe'ẽ* no nos abandonan, incluso cuando hacemos algo equivocado ellos se quedan porque existe el *avaxi*.” (Augustinho da Silva, en *Guata Porã*, 2015:25). La manutención del movimiento de los *nhe'ẽ* entre las plataformas celestes y terrestre es la cuestión existencial (u ontológica) por excelencia, una vez que, si el *nhe'ẽ* decide no retornar a la Tierra, la persona que está aquí morirá. Tal “manutención del movimiento”, tal renovación, depende de la efectuación de los circuitos de intercambio en los que los *nhe'ẽ*, los *Nhanderu* y los *mbya* participan y que son objetificados como relaciones de parentesco.

La pregunta que *Nhanderu* hace a los *nhe'ẽ* (principio anímico de la persona) a cada *Ara Yma* nos recuerda que la vida de la persona, su “duración” en la Tierra (ver Pissolato, 2007), su *teko*

(también traducido como vida) es anualmente puesto en cuestión. Si se utiliza la expresión *maety* (plantío) para referirse a la edad, no es solo por la coincidencia temporal entre el ciclo de la cosecha y el ciclo anual, sino por el hecho de que para quedarse en la Tierra es necesario plantar: “Quienes creen en *Nhanderu*, los que creen, pueden llegar a tener 90 años. Fue así como llegué, porque yo le pedí a *Nhanderu* para alcanzar 100 *maety*” (*Tamoï* Augustinho da Silva, en *Pesquisadores Guaraní*, 2015:25). El maíz, epítome del alimento Guaraní, expande su significación más allá de la satisfacción de las necesidades básicas de subsistencia convirtiéndose en gesto y, por lo tanto, signo y comunicación; señal de que los *mbya* aún se acuerdan de sus parientes del alto: “*Tembiu aguyje jaroayvu va’e rã nhande Aryguakuérype*” - “Tenemos que hablar a respeto de los frutos maduros con aquellos que están situados encima de nosotros” (Cadogan, 1992: 21). Para que los frutos maduren es necesario que haya comunicación, intercambio de palabras.



Figura 10. Niños, maíz y miel en la Opy. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro)

Keller (2010) ilustra bellamente esta dinámica de los ciclos de renovación – del *aguyje* – en tres escalas: el plantío, la casa, la persona, tornando manifiesta, concomitantemente, la estrecha correlación entre las acciones de los diversos *Nhanderu*: *Karai*, *Jakaira* y, veremos, también *Tupã* (recordando que es el movimiento de *Nhamandu*, trayendo el sol, el que encarna tanto el ciclo diario como anual).

En relación a las plantaciones de los Guaraní, y de acuerdo con su calendario agrícola, los campos para el plantío son abiertos mediante la tala de algunos árboles y quemando el lugar en los meses de junio y julio. Es *Karai*, “dueño del crepitar de las llamas” quien “incinera toda la vida bajo el suelo que se desea cultivar” (Keller, 2010:33, *traducción mía*). A su vez,

[...] el humo provocado por la quemada, la posterior niebla de agosto y la neblina matutina de primavera, son representaciones del humo de la pipa de *Jakaira*, sustancia vital con la que la divinidad fumiga el suelo calcinado, para bendecir las semillas sembradas y resucitar la cobertura vegetal de la parcela (Keller, 2010:33).

Tataxina, tenue neblina que aparece a comienzo de la primavera, es el origen de toda la vida (Cadogan, 1992:169). A la acción conjunta de las dos divinidades (*Karai* y *Jakaira*) habría que añadir las lluvias traídas por *Tupã* que, como me dijo Ywa limpian los alimentos, completando así el ciclo que permite la maduración de las plantaciones.

El proceso que designa el concepto de *aguyje* en el ciclo agrícola es, a su vez, complementado con el *Nhemongarai*, principal ritual Guaraní (ver Ramo y Affonso, 2014). Se trata de un ritual realizado con la intención de descubrir los nombres de los niños que nacieron durante el último año o dos años y, consecuentemente, la región celeste de origen de sus respectivos *nhe'ẽ*. A cada

Nhemongarai: “las madres verdaderas, los padres verdaderos del *nhe’ẽ porã* los hacen bautizarse nuevamente; por eso, antiguamente, [las personas] a cada *araguyje* (*arapyau*) volvían a estar saludables” (Vera Mirim, Barakui/RJ). Vera Mirim explicaba lo que había ocurrido con una joven que, después de saltar interrumidamente danzando en la *opy* (casa ritual), sufrió un desmayo debido a que recibía, en su cuerpo, el “fuego de *Nhanderu*) (ver Pissolato,2007 y Ramo y Affonso,2014) - proceso ese que se llama *nhe’ẽ mongarai* – “el bautismo del espíritu”⁴². Cuando la persona “se desmaya”, los que están fumando (*opita’i va’e kuery*) se aproximan y esparcen el humo sobre su cuerpo. Keller (2010) nos advierte sobre la simetría entre el *nhe’ẽ mongarai* y el ciclo agrícola, en una secuencia del fuego de *Karai* y del humo de *Jakaira*, al que yo añadiría el agua de *Tupã* (en la forma de lluvia en los campos de plantío, y de infusión de hierba-mate en el xamanismo – pues después de haber exhalado el humo de sus pipas, los chamanes se revigoran consumiendo la infusión de hierba-mate). Para Keller (2010), este mismo modelo (que él considera agrícola) también se aplica al tratamiento dado a las casas y sus procesos de destrucción y renovación.

Estos ejemplos ilustran el *aguyje*, la renovación, como modelo de transformación. Pensando detenidamente, percibimos que lo que puede sufrir el tipo de transformación que la palabra *aguyje* designa - las personas, los animales y las plantas, los espíritus, etc. – es justamente lo que fue creado por *Nhanderu*, lo que él *ombo-jera*. El *-aguyje* depende, a su vez, de la circulación de dádivas divinas – el fuego de *Karai*, el humo de *Jakaira* y el agua de *Tupã*, a las que tenemos que

42 “Bautismo” es el término que los propios guaraní utilizan, indicando reverberaciones con el concepto católico que valdría la pena explorar en otro momento.

añadir las palabras y la alegría que trae *Nhamandu* a cada amanecer. Estas dádivas vienen, siempre, una detrás de otra, según la secuencialidad de la línea. Sí el campo de plantío (la chacra) es el espacio para que las semillas de maíz y otros alimentos puedan madurar (*ijaguyje*), el interior de la *opy* es el lugar donde ocurre el *nhe'ẽ mongarai*, la renovación del cuerpo. Estas composiciones de tiempo y espacio, de personas y dádivas, se expresan en una serie de reglas que son el *Mbya Reko*, en su dimensión inteligible. Veamos aún como las palabras y la alegría también hacen parte de lo que llamo la estrategia del pensamiento de *Nhanderu*.

4.2. HILERAS DE PALABRAS

En sus conversaciones diurnas, en el contexto de reuniones y/o encuentros, los ancianos se refieren al amanecer con esas palabras: *Nhamandu nhanhemopu'ã omoĩ porã ayvu reko rã i, tory reko rã i* – “*Nhamandu* nos levanta y nos pone las palabras ciertas y la alegría. Ellos nos mandan las palabras, el habla, la alegría, la sabiduría” en filas o hileras, “una detrás de la otra (*omonhexyrõ*) [...] Cada día, uno detrás del otro, ellos hacen vivir a los *mbya*” (Ramo y Affonso, 2014: 309). Un fragmento de un discurso de Ana, una *jaryi* (abuela/anciana) de la aldea Marangatu (SC), nos servirá, aquí, de ejemplo:

Buenos días a todos. Espero que estén todos bien. Hoy, nosotros todos nos levantamos bien. Así es: todos somos iguales, todos somos levantados de la misma forma cuando viene *Nhamandu Kuery*. Ellos nos traen la fuente, el germen, la palabra (*Ayvu Rapyta*) para que todos nosotros, simples seres humanos, podamos levantarnos y hablar. [...] Cuantas veces él se levante y venga iluminando la Tierra, nos levantará con él. Él ilumina nuestro hablar, para que nosotros, simples seres humanos, podamos conversar entre nosotros. Él pone, bellamente, la palabra en nosotros para que podamos levantarnos y conversar. (en Darella et.al.,2018, *mi traducción*)

En este breve fragmento del discurso de la *jaryi* Ana, percibimos un doble movimiento: el que hace con que las personas se levanten y, erguidas, puedan recibir la fuente de la palabra, la capacidad del habla, y el subsecuente, que define que las bellas y buenas palabras sean intercambiadas entre los humanos (*teko axy kuery*) y que la alegría circule. Una dádiva diaria con la intención de ser puesta en movimiento y, en este movimiento, dar sustentación a las relaciones, es decir, al parentesco, resume, en todo su esplendor, el modo como los Guaraní perciben la reciprocidad – el *mborayvu*. El intercambio indica aquí dos orientaciones de la dádiva: de los dioses a los humanos y de los humanos entre sí mismos.

A su vez, al intercambiar las bellas y buenas palabras y hacer circular la alegría, los humanos afirman que se acuerdan de los *Nhanderu Kuery*, renovando a cada día el compromiso de los *nhe'ẽ* (principio anímico de origen celeste) con los consejos que *Nhanderu* otorga antes de enviarles a la Tierra – lo que nos direcciona al vínculo entre la memoria y la imitación.

Cuando *Nhanderu* nos envía, nos dice: Ahora, hija, vas a bajar a la Tierra. En la tierra, tendrás tu padre y tu madre. Ahora, tú vas a trabajar muy bien con ellos, otra vez, como lo haces aquí. - *Tamoi* Augustinho da Silva, Araponga, Parati/RJ -(comunicación personal).

Si tenemos un hijo, tenemos que hablarle, tenemos que aconsejarle, del mismo modo que *Nhanderu* nos aconseja (*nhannhemogeta*) cuando nos envía a la Tierra: para vivir bien, no ser una persona mala, no hacer mal a los demás y, así, no atraer enfermedades. Con los consejos que nos dan es como aprendemos. No es solo porque amamos mucho a nuestro hijo, es porque *Nhanderu* nos enseñó a hacer del mismo modo que ellos hablan a nuestro *nhe'ẽ*. Cuando estamos en la Tierra, somos nosotros los que debemos aconsejar. Sé que, muchas veces, los hijos no hacen caso de los consejos, pero, cuando ellos desobedecen a sus padres aquí en la Tierra, el padre verdadero

[Nhanderu Ete] se desanima con sus hijos, se pone triste. Así, nosotros, acabamos haciendo con que se avergüence con nuestras desobediencias (en Darella et.al.,2018)

La expresión traducida por mis interlocutores como “nos aconseja”, *nhanhemongeta*, hace, también, referencia a una conversación, un intercambio de palabras, una negociación; hacer recordar es uno de los objetivos de estos consejos. Esta memoria implica la actitud constante de escucha, con el fin de mantener el flujo un complejo circuito de intercambio de palabras entre dioses y humanos. Se trata de una relación (y no de un proceso cognitivo) en renovación constante por la venida ininterrumpida de *Nhamandu Kuery* a cada día (trayendo el sol) y por la disposición de los *mbya* de “cumplir los designios”, de actualizar el *teko* a ellos designado (esas reglas que también son dadas siempre renovadas). Pero, esta relación está debilitada en la actualidad. En palabras de Vera Tataendy, interlocutor de Keller:

El sol afirma estar cansado de no ver [que se cumplan sus designios], por lo que no quiere seguir iluminando; pues no quiere contemplarnos. Aquellas cosas que [cierta vez] solicitó, aquellas cosas que creó en la tierra, ya no las ve, en todas las partes, solamente contempla la desidia, no nos escucha conversar sobre las cosas que deberían ser recordadas; en fin, se cansó, está fatigado, ya no quiere iluminar el lugar donde estamos. (en Keller, 2012:33).

Hay una quiebra en el movimiento, en la circulación tanto de las palabras como de las semillas y frutos que son la dadora divina. Según Keller, algunas plantas de cultivo dejadas por los dioses, como son el maíz (*avaxi*), el boniato (*jety*) y la yuca (*mandio*), con diferencia de otras especies tanto vegetales como animales, no resultaron de un proceso de transformación de una sustancia originariamente humana y no contiene aspectos del alma de los antiguos humanos – no se las

considera sujetos, pero sí dadivas (2012:3). Aquí pues, un fragmento del discurso del interlocutor de Keller:

Pues, habiéndose fortalecido hicieron el plantío (la chacra). El sol creó la planta del boniato y del cacahuete que surgieron espontáneamente (al segar) el local, pero él las creó para que sean resguardadas, para que sean atesoradas, para que no se pierdan. Al crearlas dejó aclaradas estas condiciones (en Keller, 2012:30-31).

Este discurso afirma la necesidad de obtener fortalecimiento, ánimo, voluntad – *oñemokyre'ỹ* – (sobre *kyre'ỹ* ver Montoya, [1639] 2011:286)⁴³. Entre los Guaraní con los que trabajo, el ánimo, el fortalecimiento y principalmente el fervor religioso, se obtienen por medio de los cantos orientados a los *Nhanderu*, que, a la noche, completan el circuito de intercambio de palabras iniciado con la venida de *Nhamandu* (trayendo el sol) a cada nuevo día (ver Ramo y Affonso, 2014). Así, las expresiones – *ñangareko* (cuidar), *-akate'ỹĩ* (defender por amor, ver Cadogan, 1992:24)⁴⁴ y *nokãny* (no perder) son actitudes esperadas por los donadores en relación a lo que los donatarios deben hacer con las dadivas. Esas actitudes de cuidado son también las propias de la relación de los padres para con sus hijos: los padres reciben a sus hijos de los dioses. Aquí se nos presenta una cuestión crucial al argumento de este trabajo: Los mbya son donatarios de semillas/plantas cultivables y de sus hijos, ambos siendo engendrados –*ombo-jera*– por *Nhanderu Kuery* (las divinidades). Ser donatario, a su vez, implica en cuidar, de forma que la dádiva (frutos y personas) pueda alcanzar el *aguyje*. Este “cuidado” requiere el constante movimiento de cosas,

43 La traducción de este término al español, ofrecida por Keller es “templar el espíritu”.

44 Es interesante que *akate'ỹ* también quiera decir “escatear” (Cadogan, 1992:24), y sea normalmente traducido por los Guaraní como “sentir celos”.

palabras y personas, el *mborayvu*, la ética de la reciprocidad Guaraní; el intercambio o circulación de las dádivas, en suma.

Vale notar, aún, que hay dos modos diferentes de ser “dueño”, circunscritos a dos capacidades de transformación: aquel que hace, que genera, que inventa – *ombojera va’e* – y aquel que crea, cuida. El que planta, cuida para que el plantío pueda madurar, así como el *nhe’ẽ* debe cuidar del cuerpo para que este pueda florecer, y de este modo, llegar a *Yvy marã e’ỹ* (tierra imperecedera), alcanzar el *aguyje* (la renovación); pero para esto es necesario que las redes de parentesco promuevan la circulación de palabras para la alegría del *nhe’ẽ*. Siendo así, la renovación, el *aguyje*, de alimentos y personas depende de la correcta relación con aquellos que, de hecho, son los únicos verdaderamente capaces de ocupar la posición de “donadores” (los que *ombo-jera*). Esta correcta relación a que me estoy refiriendo nos orienta, una vez más, al *teko*:

Cuando plantamos, para que el plantío crezca bien, nos sentimos contentos, alegres. Conversamos con *Nhanderu* cuando plantamos y también, antes de plantar, hacemos el *Nhemongarai*. Antiguamente todo el mundo hacía el *Nhemongarai*. La espiga salía buena, el boniato grande, bonito. (en Darella et.al., 2018)

Cuando cazamos los animales, debemos repartir con todos y aprovechar todo, no desperdiciar nada. Caso contrario el dueño de los animales [...] no regala, más, la caza. *Koxi* (queixada), *mbore* (anta) hay que dividirlos. (Ladeira, 2008:186)

4.3. RECIBIENDO LOS NOMBRES: NHEMONGARAI

Vimos en el primer capítulo que los *nhe’ẽ* pueden ser considerados la *dádiva suprema*, pues son ellos quienes levantan a los *mbya* sobre la Tierra. Habitantes de lo alto que descienden para

‘trabajar con’ sus padres y madres aquí en la *Yvy vai* (la Tierra mala/fea), traen con ellos las *bellas normas*, el *teko porã*, las palabras con las que sus padres y madres verdaderos los aconsejan antes de enviarlos, como quien trae semillas diversas que solamente en su composición mutua pueden florecer con todo su esplendor.

Nhe’ẽ kuery estão no *amba*, em quatro *amba* na realidade, partes que são *lugares sagrados de onde vem o dhe’ẽ*. O *amba* é divino, limpo, de onde vem o *dhe’ẽ porã*. Ele está acima de *yvy rupa* – *nosso leito*, suspenso, está no plano espiritual [...]. Cada *amba* – morada divina, e cada *tery* – nome, implica: um jeito de ser, um agir específico para cada indivíduo. (Benites, 2015:

Antigamente, o *onhemboery va’e* perguntava àquele [*dhe’ẽ*] que está em cima dele, *ojapyxaka* (aquele que sabe escutar), qual é o nome da criança, e esse vai falar com outro, até chegar em Nhanderu Ete que vai contar para que veio essa criança, qual é o nome e o trabalho dela aqui na Terra. Então, aquele que fica em cima do *onhemboery* ilumina (*omoexãka*), conta para o *onhemboery*, e este fala aos pais da criança. Hoje, é cada vez mais difícil saber de onde viemos, de qual *tetã* (cidade) dos Nhanderu veio o nosso *dhe’ẽ*. *Xeramoí* Aristides da Silva (Pesquisadores Guaraní, 2015: 22).

Aunque existan otros, en la actualidad se realizan fundamentalmente dos Nhemongarai a lo largo del año, el primero en enero, momento de la cosecha del maíz (*avaxi*) y el segundo en el mes de julio, antes de la plantación que suele ser en agosto⁴⁵. Ambos Nhemongarai componen un ciclo ritual complejo que articula los movimientos de las divindades, de los *dhe’ẽ*, de los *mbya* e, incluso, de los espectros de los muertos (*ãgue*), con los ciclos de reproducción de los animales y de la

45 Las informaciones que presento aquí son de los Nhemongarai realizados en la comunidad guaraní de Araponga, en Parati (Rio de Janeiro). Otras comunidades pueden presentar variaciones con respecto a esta descripción.

maduración de plantas y frutas, marcando las transformaciones mutuamente entretejidas de estos ciclos.

Como vimos en el primer capítulo, existen fundamentalmente dos tiempos en el calendario Guaraní: Ara Yma, el tempo viejo, antiguo, primigenio (de agosto a octubre, aproximadamente) y Ara Pyau, el tiempo nuevo. Tanto Ara Yma como Ara Pyau son anunciados por la presencia de determinados vientos y de relámpagos, indicando el movimiento de los Tupã Kuery, divinidades actualmente responsables por el cuidado de la *Yvy Rupa* (plataforma terrestre) y de todo lo que en ella habita. El *Nhemongarai* de enero ocurre en la mitad de Ara Pyau y el de julio al final de Ara Yma.

El *Nhemongarai* es la expresión de movimientos, de encuentros posibles y encajes especiales. También es la ilustración de los efectos de ciertas aproximaciones: entre los diversos grupos de parentesco de los seres divinos y los *mbya*, el maíz y la miel, los hombres y las mujeres, los viejos y los jóvenes, el tabaco y los cuerpos, etc.. Si a lo largo del año los movimientos de seres humanos y dioses, de seres visibles e invisibles y/o de cuerpos y dobles, están sufriendo influencia e interferencia mutua constantes, los *Nhemongarai* aparecen como la más alta elaboración estética de las políticas que tales interferencias, necesariamente, activan. Inaugurando cambios en los tiempos de irse y de quedarse, de tránsitos por los caminos o de danzas en la *opy*, anunciando, como lo hacen los vientos, el paso de Ara Yma a Ara Pyau y vice-versa, los *Nhemongarai* instauran y renuevan, al pedirles incansablemente a los habitantes de lo alto, las normas (*teko*) que regirán la dispersión subsecuente.

Las direcciones, los modos de ocupar y de transitar por los espacios, las territorializaciones estéticas que conforman los varios mundos, son parte importante de aquello que cae bajo el escrutinio de la episteme guaraní. Así como los antiguos planos de las aldeas (y parte de los nuevos), los movimientos en el interior de la *opy*, donde tiene lugar el Nhemongarai, replican un sentido que se encuentra allende, en las moradas celestes de los Nhanderu y en los modos en los que ellos se desplazan entre aldeas cuando se visitan unos a otros. Se trata de un sentido que abarca socialidad y espacios al mismo tiempo, puesto que la socialidad, sea aquí o sea allá, se construye en el trayecto.

En los capítulos anteriores he indagado al respecto de diversos asuntos profundamente conectados, Así el *Mbyareko* se ha manifestado como una moral estética, en el sentido de que tiene por objetivo darse a ver a os dioses, aparecer, llamar su atención y provocar su mirada, de forma que los *mbya* puedan también aparecer entre ellos mismos de acuerdo con su condición divina. El *Mbyareko*, así como la ‘quimera’ (ver Lagrou, 2013) pone en relación ontologías transformacionales con una dialéctica entre lo que se enseña y lo que se oculta, como si esta última fuese el intento de orientar en direcciones determinadas las transformaciones posibles. A seguir, trataré de exponer fragmentos de esta moral estética, de esta forma de aparecer, que se *performa* en el ritual, ateniéndome al Nhemongarai de enero, que también puede ser llamado *mbojape mongarai* (siendo *mbojape* un pan hecho con el maíz molido) o *ei mongarai*⁴⁶ (*ei* es la miel). Es importante señalar que, a pesar de que el Nhemongarai tiene ciertas características que lo tornan especial, dada la presencia, en enero, del pan de maíz y de la miel y, en julio, de los granos del maíz y de la yerba-

46 En general, los Guaraní traducen la palabra *mongarai* como bautismo, por lo que en este caso sería el bautismo del *mbojape* y el bautismo de la *miel*.

mate y dado que es el momento en el que los *nhe'ẽ* revelan sus nombres al *onhemboery va'e*, el ritual constituido por los cantos, danzas y las curas con tabaco ocurre todas las noches (al menos, aún, en ciertas comunidades).

Antes de proseguir, es necesario dar una breve explicación sobre el abordaje. La eficacia del ritual, del Nhemongarai, radica en que promueve “buenos encuentros” en los cuerpos (Macedo, 2013). *Nhemboete*, *Mbaraete* y *Py'a Guaxu* son tres conceptos que se refieren a la potencia de los cuerpos y a su bienestar, siendo los dos últimos objetivos privilegiados de los cantos y demás prácticas chamánicas. Ellos detentan los sentidos de los diversos intercambios que constituyen el Nhemongarai, de los que vamos a concentrarnos en los que ocurren entre hombres y mujeres y entre viejos y jóvenes. Relaciones específicas con los alimentos presentes en el Nhemongarai generan *zonas de vecindad* (ver Deleuze y Guattari, 2010 [1980]) entre los cuerpos masculinos, femeninos, jóvenes y viejos. Para entender tales procesos, propongo seguir una posible estrategia metodológica, una clave, basada en la imagen del *encaje*.

Esta imagen surgió a partir de una conversación con Celita Antunes quien utilizó la imagen del encaje entre la pipa y el tubo de la pipa para referirse a las relaciones de género como encajes. En ellos percibimos una articulación de los elementos justamente por aquello que los diferencia, siendo por tanto la diferenciación necesaria a la eficacia ritual. El ejemplo dado por Celita nos sirve, además de como metáfora de la relación entre géneros, para pensar los diversos *encajes* que constituyen el acto de fumar: del recipiente y del tabaco; del tabaco y del fuego; del humo y del tubo por donde pasa; de ese mismo tubo con la boca, del humo y del cuerpo sobre el cual exhalado, etc.. Una secuencia de encajes permitiendo y tornando aparente la secuencia de actos a partir de

los cuales podemos discernir una composición de relaciones: la ‘utilización del tabaco entre los Guaraní’. Si nos interrogamos sobre cada una de estas relaciones, sospecho, entenderemos mejor los procesos de extracción de objetos patógenos con la utilización del tabaco. Considerando que ‘el uso del tabaco entre los Guaraní’ se encaja en (y con) otra serie de actos, elementos y relaciones, se comprende la oportunidad de mirar el ritual del Nhemongarai en y por sus encajes.

Otra de las inspiraciones para esta propuesta procede de Marilyn Strathern y puede ser resumida de la siguiente forma: “La brecha está en dejar de preguntar cuál es la naturaleza de las relaciones” (2006: 110 *mi traducción*), a lo que se añade: “Lo que se pierde en todo esto es también una percepción a respecto de lo que la diferenciación – oposiciones y exclusiones – puede significar” (idem: 108 *mi traducción*). Lo que la diferencia entre hombres y mujeres puede significar, para el caso de la producción de buenos encuentros entre los cuerpos (*nhemboete*), depende de que es lo que circula entre ellos y de qué forma lo hace. En otras palabras, ¿la diferencia entre hombres y mujeres que la miel expresa, sería la misma que la diferencia entre hombres y mujeres que el maíz establece? ¿Cómo se encajan el maíz, la miel, los hombres y las mujeres?

“Todo debe asumir una forma de un par de formas”, dice Strathern, y continua: “Al mismo tiempo, esa estética es una de las formas que posibilita una infinita reduplicación de los propios pares” (2006 [1990]). La reflexión sobre el tema de la acción en Melanesia tiene un fuerte rendimiento en el trabajo de Strathern, una vez que es a través de la acción (o mejor, del agente) como las relaciones se hacen visibles en términos de personas; en palabras de la autora: “para que el agente ‘aparezca’, es necesario que la acción asuma una forma singular” (2006 [1988], p.405); tal forma *singular* radica en la “estética del género” haciendo que mujeres y hombres aparezcan,

recíprocamente, como causas de las acciones unos de los otros (idem, p. 400). La ‘estética del género’ que la culinaria ritual guaraní nos permite observar aparece, junto con los grupos de edad y la distribución de los nombres según las regiones celestes de procedencia que, como vimos, implican en capacidades y funciones diferentes. Aquí el género y la edad (no entraremos en el tema de los nombres) aparecen como lo que podemos llamar *categorías de borde*, delineadas según sus encajes posibles a modo de las piezas de un puzle.

4.4. LA CULINARIA RITUAL Y SUS BORDES



Figura 11. Mujeres jóvenes moliendo el maíz. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).

Son tres los alimentos utilizados en la realización de los Nhemongarai en los que pude participar: el maíz (*avaxi etei*), la miel (*ei*) y la yerba-mate (*ka'a*). Gracias al “bautismo” de tales semillas, plantas y alimentos las personas también lo son. A seguir, como indiqué anteriormente, me voy a concentrar en el Nhemongarai que se realiza en enero y, por lo tanto, en el maíz y en la miel. Entre

ellos, muchas inversiones se imprimen y se expresan, ligadas todas ellas a los hombres y las mujeres y mostrando, por intermedio de una cascada de metonimias y metáforas, la necesaria articulación de las diferencias y la necesaria diferenciación de usos, cuerpos, actos y lugares.

El día que antecede a la madrugada en la que los nombres serán revelados a los atentos *onhemboery va'e* (chamanes especialistas en oír los nombres de los *nhe'ẽ*), son preparados los alimentos cuya presencia es una invitación para la aproximación de estos espíritus que habrán de contar sus nombres, estableciendo así un vínculo más consistente con sus familiares de la Tierra. Suelen ser solamente las mujeres (con los niños y algunos adolescentes solteros) quienes van a la huerta a recoger el maíz (*avaxi etei*) y son sólo ellas (o el *karai*, el chamán) quienes pueden desgranarlo. Las espigas más bonitas serán guardadas para colgarse sobre el *amba* [altar] de la *opy* donde permanecerán siendo bañadas con el humo de los *petygua* (pipas) durante unos dos meses, aproximadamente. Después serán desgranadas y los granos se guardarán en el interior de la *opy* hasta el momento en que sean plantados, en agosto, después de haber sido “bautizados” en otro Nhemongarai.

Las espigas que no fueron seleccionadas para ser replantadas son también desgranadas, y las mujeres molerán tales granos en un pilón que llega, aproximadamente, a la altura de la cintura. Las mujeres se van turnando en tan arduo trabajo. El maíz molido se pasa por un colador hecho de *takwara* (bambú). Son normalmente las mujeres ancianas, a las que se llama *xejary*, ‘mi abuela’, quienes realizan la mayor parte del trabajo y quienes organizan el trabajo de las jóvenes. Son ellas quienes normalmente moldean los panecillos de maíz (*mbojapei*) y los asan en las cenizas. En esta época del año el Nhemongarai, como vimos, también puede ser llamado *mbojapé mongarai*,

“bautismo” del *mbojape*. Tal actividad de la culinaria ritual femenina – proceso de transformación del *avaxi etei* (el maíz sagrado) -, encuentra su imagen reflejada en otra, también femenina: el preparo del *kaguijy*, bebida de maíz que actualmente, y para el uso en la *opy*, no fermenta. Son adolescentes pre-púberes las encargadas de su preparación a partir de la harina de maíz.



Figura 12. Kunha Karai asando los *mbojape* (panes de maíz). Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).

Existen ciertas relaciones de oposición complementar entre el *mbojape* y el *kaguijy* que vale la pena notar: mientras que el primero es preparado de día, en la cocina, el *kaguijy* es preparado por la noche, dentro de la *opy* (o, si es de día, en el interior de alguna vivienda). El *mbojape* es sólido, mientras que el *kaguijy* es líquido. Es interesante que ambos grupos de cocineras se encuentran en

los márgenes exteriores de un continuum que expresa la capacidad de tener hijos: unas están más allá, pues ya no pueden, y otras más acá, por no poder todavía. Por lo tanto, si en un eje sincrónico las posiciones de ambas coinciden (por no poder tener hijos), en un eje diacrónico difieren (no pueden tener hijos por motivos diferentes y opuestos: unas no pueden todavía y otras no pueden más). A su vez, cada una de ellas se diferencia del grupo de las mujeres/madre (entre 15 y 50 años) por causas diferentes: las adolescentes son sus hijas y las ancianas sus madres, las primeras aún no han tenido hijos y las segundas los han criado ya; las mujeres adultas, mientras tanto, son las que los están criando. Serán principalmente estas últimas las que se encargarán de moler los granos del maíz, que será posteriormente transformado en el *mbojape* y/o en el *kaguyjy*.

Imaginemos tales inversiones u oposiciones complementares como encajes: las diferencias entre el antes y el después de la maternidad, o entre el alimento sólido y la bebida líquida, son lo que define el encaje entre las ancianas y las adolescentes. Es la relación diferencial que cada una de ellas mantiene con el maíz lo que permite el encaje entre ellas al modo de dos piezas de un puzzle: si es la edad la que insta una diferencia interna en este contexto de relaciones *same sex* (mismo sexo/género) es la relación con el maíz lo que delinea los bordes.

Por otro lado, si durante la preparación del ritual las mujeres constituyen un grupo que puede ser percibido en oposición al de los hombres, es posible entrever que las diferencias entre ellas, internas a tal grupo, pueden expresarse en los términos de sus relaciones diferentes con ellos: posibles esposas/posibles suegras/esposas actuales, para el caso de las relaciones de afinidad, abuelas/madres/nietas/hijas/sobrinas, para el caso de la consanguinidad. Lo mismo podría decirse de los hombres: lo que los diferencia entre sí (por ejemplo, la edad) puede expresarse por lo que

los diferencia (diferentemente) de las mujeres, por ejemplo una relación específica con la miel (y, por extensión, con la selva). A su vez, es el encaje diferencial con la miel que los hombres tienen de acuerdo con sus edades – sólo en una cierta clase de edad los hombres se adentran en la selva para buscar miel – lo que define el borde para su encaje con las mujeres. Inversamente, es la relación diferencial que las mujeres tienen con el maíz de acuerdo con sus diversas edades lo que constituye el borde (la forma del límite exterior) que define un encaje específico entre hombres y mujeres haciendo aparecer lo que llamé *culinaria ritual*.

Durante el día, en la *oka*, vemos a algunos hombres mayores conversando acerca de los parientes que se encuentran lejos, en las comunidades de las que proceden los visitantes. Mientras tanto, los hombres jóvenes, principalmente aquellos que tienen hijos pequeños a los que bautizar, saldrán para buscar miel (*ei*). Meses antes, los jóvenes de la comunidad ya han recorrido la selva en las cercanías y ya saben dónde se encuentran los panales.



Figura 12. Hombres extrayendo la miel. Aldea Araponga (Parati/Rio de Janeiro).

He podido participar en tres incursiones a la selva en busca de la miel. En ellas pude percibir un clima de “guerra jocosa”, o sea, permeada por una profusión de bromas cuyo tema principal era la supuesta guerra trabada contra las abejas – caso se consiguiese la miel sin ningún incidente grave, los jóvenes, alegres, se decían vencedores. Ya que no es propio de los hombres la posición de cocineros y, por tanto, la capacidad social, cultural (o espiritual y física) de transformar alimentos crudos, incomedibles, en alimentos cocidos, comestibles, ellos deben robar el único alimento “culinario” de la naturaleza, la miel (ver Lévi-Strauss, 1968[1964]). Tal robo adquiere las características, insinuadas en las bromas, de una batalla⁴⁷.

Las mujeres asan los *mbojape* en las cenizas; los hombres vuelven de la selva con la miel (que se consigue utilizando el humo para dispersar y marear a las abejas) y la distribuyen en vasijas hechas con trozos de bambú y selladas con cera de abeja. Cada hombre y niño tendrá una de estas vasijas, así como cada mujer y niña tendrá su *mbojape*. Hacia la mitad de la tarde, primero los hombres y después las mujeres, entran formando filas en la *opy* (casa de oraciones), circulan en sentido anti-horario, saludan al *karai*, quien observa atentamente, y colocan, también en filas, sus respectivos miel y *mbojape* diciéndole: “Este es el mío” – “*xemba’e*”, el mío.

47 En realidad, la clase de miel que tradicionalmente ha hecho parte del Nhemongarai es la miel de *jatai*, una abejita que no tiene aguijón. Infelizmente, hoy día es muy difícil encontrar este tipo de miel por lo que deben coger la que producen las llamadas ‘europa’ que son bastante agresivas.

Si durante el día la culinaria separa a hombres y mujeres, al amanecer del día siguiente, después de toda una noche de cantos y discursos en el interior de la *opy*, cuando los Nhamandu traen la aurora marcando el fin del ritual, las parejas se juntan para comer el *mbojape* acompañado del *ei*. El *karai* y la *kunha karai* (el hombre y la mujer que dirigen el ritual) observan atentamente y saben cual ‘objeto/alimento’ corresponde a cada persona. Por la noche, en el momento en que se inician los cantos *tarova*⁴⁸, hombres y mujeres se levantan y circulan por la *opy* con sus *petyngua* (pipas), en sentido anti-horario, deteniéndose frente a cada vasija de miel y frente a cada *mbojape* y *omoatãxi*, hacen descender el humo de sus pipas sobre ellos. Cierta vez me explicaron que si el humo permanece alrededor del *mbojape* o de la vasija de miel, es porque la persona está sana; sin embargo, si el humo se eleva rápidamente, tal movimiento anuncia que la persona podrá morir en un corto espacio de tiempo, pues su *nhe'ẽ* no quiere quedarse aquí. La relación entre el *mbojape*, en el caso de las mujeres, o la vasija de miel, en el caso de los hombres, y el humo torna visible la relación entre el *nhe'ẽ* y el cuerpo; el humo del tabaco, torna presente, en otro tiempo y otro espacio, el camino del *nhe'ẽ* al distanciarse del cuerpo.

El concepto guaraní de cuerpo – *tete* – expresa el encaje entre el cuerpo-materia (o cuerpo-substrato de la carne y la sangre) y el cuerpo-*nhe'ẽ* y es tal encaje lo que el ritual del Nhemongarai permite indagar: ¿por cuánto tiempo más cada *tete* continuará a caminar sobre la Tierra, sobre la Yvy Rupa? ¿Habrà de llegar a alcanzar otro *Ara Pyau* (tiempo nuevo) para ese cuerpo-encaje? Como vimos arriba, al mismo tiempo en que en las aldeas (*tekoa*) terrestres se está realizando el Nhemongarai, en las aldeas celestes Nhanderu reúne a los *nhe'ẽ* y él mismo les indaga sobre su

48 Estos son cantos vocales, entrecruzados con discursos de apelación a los dioses; se distinguen de los *mborai* que son los cantos de los corales formados por niños y preadolescentes.

intención y/o deseo de volver a la Tierra. El *mbojape* y la miel replican y/o substituyen⁴⁹ los cuerpos de los *mbya*, tornándose el punto fijo (una vez confinados y destinados a ser devorados), alrededor del cual el humo ‘circula’ (*tataxina onheovanga*), se esparce lentamente o permanece en suave vaivén. La vida, el *teko*, sea aparente o formalmente, se efectúa en este encaje.

4.5. DE ENCAJES Y SUS GÉNEROS

Voy a hacer una breve recapitulación de lo expuesto hasta el momento, de modo a explicar mejor la utilización de la imagen del encaje. La diferencia entre el *kaguyy* (bebida de maíz) y el *mbojape* expresa simultáneamente diferencias entre edades y diferencias entre géneros. Ya la diferencia entre hombres y mujeres en la culinaria ritual del Nhemongarai expresa, simultáneamente, las diferencias entre el maíz y la miel, entre la culinaria y el robo, entre las cenizas (donde se asa el *mbojape*) y el tronco de ciertos árboles (de donde se retira la miel). Por otro lado, al ‘expresar’ estas diferencias, las acciones de hombres y mujeres, o de niñas y ancianas, relacionan esos términos: es necesario que se haga el Nhemongarai para que la miel y el maíz entren en *zona de vecindad*, entren en adyacencia, así como son necesarios los árboles y las huertas para que lo hagan hombres y mujeres. Tales *zonas de vecindad*, tales adyacencias, son visualizadas gracias a los bordes y los encajes que el Nhemongarai promueve – los *buenos encuentros*.

Poco a poco se va evidenciando la estética compuesta por estos motivos de diferenciación de personas en el ritual – los géneros -, lo que, a su vez, revela su importancia para alcanzar el *mbara’ete* (fortalecimiento) y el *py’a guaxu* (coraje), que son las principales finalidades de cada rito guaraní. He expuesto un pequeño fragmento de tales composiciones, uno que se refiere a la

49 Ver Strathern, 2006 [1998]: 274.

culinaria ritual y no tengo la imposible pretensión de abarcar lo que considero ser un complejo paisaje en el que lo visible y lo invisible (lo audible y lo inaudible, también) están constantemente refiriéndose uno al otro y, en tal recursividad, explicitándose mutuamente. Es el caso de las diferencias entre las *kuna karai* (mujeres mayores, señoras) y las *kunhataĩ* (niñas pre-púberes) por ejemplo: lo que esta diferenciación permite vislumbrar, aunque sea de soslayo, es la complejidad de las articulaciones posibles entre géneros, dádivas y personas. A su vez, estas articulaciones sólo se vuelven significativas cuando son pensadas en los términos de una estética política cuyo objetivo es lidiar con las múltiples interferencias que diversos *-ja* (dueños), los muertos y los *anhang* (seres maliciosos, demonios) efectúan en la vida de los Guaraní. Dada tal complejidad, considero prácticamente inviable fijar cualquier oposición como referencia para pensar todas las demás, sea nosotros/otros, humanos/no-humanos, masculino/femenino, etc.. El ritual del Nhemongarai es, en este sentido, un excelente laboratorio para comprobar la imposibilidad de categorización de las diferencias. Tal condición de imposibilidad, afinada con cierto malabarismo relacional que el juego (o semiótica) del *eclipsamiento* nos permite imaginar, se tornan condiciones para la circulación de la fuerza, para la intensificación de la potencia, que son los *problemas conceptuales*, por así decir, que el propio rito guaraní coloca. Se trata de *nhemboete*: efectuar un cuerpo compuesto de buenos afectos (ver Macedo, 2013).

Por fin, en lugar de pensar únicamente las relaciones entre hombres y mujeres utilizando el maíz y la miel, quizás podríamos procurar entender las diferencias entre el maíz y la miel a partir de lo que ya sabemos (o creemos saber) sobre hombres y mujeres. Lo que es notable, en cualquier caso, y a título de detalles cruciales que permaneces *inexplicados*, es que la diferencia entre hombres y mujeres es necesaria para la maduración del maíz en esta Tierra siendo, además, el idioma usado

para diferenciar distintos tipos de miel, una vez que las colmenas se denominan así según su forma en términos de diferentes tipos de órganos genitales (ver Cebolla, 2009). Al mismo tiempo, el maíz es imprescindible para las relaciones entre hombres y mujeres y para la adecuada relación con los efectos de tales relaciones: los niños nominados en el Nhemongarai. Maíz, miel y género confunden e desplazan causas y efectos; como las dádivas, aparecen como “imágenes del colapso posible en sí mismo de cualquier relación de separación entre causa y efecto” (Strathern, 2006 [1990]: 329).

De acuerdo con Strathern, “género demarca diferentes tipos de actuación” (2006 [1990], p.152). Las mujeres cocinan y los hombres cazan; las mujeres hacen *mbojapei* y *kaguyjy* y los hombres roban miel; los hombres cortan leña y las mujeres cuidan del fuego; etc.. Tal diferenciación entre lo que hacen los hombres y las mujeres es fundamental para comprender las relaciones de intercambio y de interdependencia entre ellos, pues para comer es tan necesaria la caza como la cocina, la leña como el fuego, la tierra arada como la plantación, etc.. Entretanto, comprendo que la fórmula propuesta por Strathern es aún más compleja. Por un lado hay una diferencia entre el intercambio no mediado y el intercambio mediado, y, por otro, tal diferencia se articula con procesos de replicación y substitución (2006 [1990], p. 274); estos modos de conceptualizar las relaciones están ancorados en la etnografía de la Melanesia y, para trasladarlos al contexto del presente análisis sería necesario abordar el intercambio entre los Guaraní a partir de una perspectiva comparativa con la Melanesia.

Pido, entretanto, licencia para cierto devaneo poético que puede aproximarnos al que es también un *problema* filosófico guaraní: las formas de aparecer; o, dicho de otro modo, la composición

estética como posibilidad de superación de la finitud humana y como modo agentivo consistente en la introducción, entre dos, de un tercero. Continúo refiriéndome al movimiento de las dádivas: el *kaguyjy* pone en relación la diferencia entre la adolescencia de las niñas y la vejez de los hombres (son los hombres mayores, principalmente, los que toman esta bebida); la miel pone en relación la guerra de los hombres con la culinaria de las mujeres, lo otro de la selva con lo mismo de la cocina; el *avaxi* (maíz) pone en relación la maduración (*aguyje*) de los alimentos con la muerte de los humanos (“Nacemos y morimos como el maíz”), el confinamiento en la Tierra con el movimiento en los cielos; el sonido del *mbaraka* (guitarra) tocado por el *yvyraija* pone en relación la condición *marã e’y* (imperecedera) de los *nhe’ẽ* y de los Nhanderu con la condición *tekoaxy* de los *mbya*; las voces infantiles en los corales ponen en relación la sabiduría de los *nhe’ẽ* recién llegados con el conocimiento de los ancianos a punto de partir. De esta forma, metáforas y metonimias en cascada son los modos en que la acción toma la forma del encaje de diferencias. La idea del encaje, según esta propuesta, pretende ampliar el alcance en términos heurísticos de la imagen de las oposiciones complementares, permitiendo salir de la linealidad analógica de los pares en dirección a la proliferación diferencial de las multiplicidades. Fue este el modo, en cualquier caso, como pude acceder a la complejidad poética del ritual guaraní.

4.5. OVAIGUA (EN FRENTE DE) Y TENONDE (AL FRENTE DE)

Para completar este sobrevuelo de la estética – modo de aparecimiento - inherente al *Mbyareko*, es necesario aún detenernos sobre las líneas y los círculos como formalismos para el movimiento de las dádivas. Las relaciones entre las plataformas celestes y la plataforma terrestre, objeto de nuestra atención a lo largo de todo el trabajo, son, según Pierri (2013) relaciones entre “modelos”

(*marã e'y*, imperecibles) y “copias” (*marã*, perecederas), siendo la oposición perecible/imperecedero la que atraviesa todas las otras oposiciones en la filosofía guaraní. El cosmos está dividido en diversas plataformas, las cuales albergan una pluralidad de colectivos. Pierri afirma que cada colectivo es *ovaigua* del colectivo que lo precedió, entendiendo por – *ovaigua* todo aquel que replica el comportamiento de alguien en otro dominio u otro contexto (Pierri, 2017: 199).

En la lengua guaraní -*ovai* remite a lo que se encuentra *enfrente de* o *del otro lado* (Cadogan, 1992: 136). Según Cadogan, *teko rovai* puede ser traducido por “similar a la conducta de” indicando que la posición *enfrente* explicita la posibilidad de un reflejo: “*Tupã kuery reko rovái yvyra'ijakue iry onhemoichi* [(con la danza *ñemoichi*, los hombres maduros siguen el ejemplo de, se asemejan a, los Tupã)⁵⁰] (Cadogan, 1992: 173, traducción mía). Colectivos son reflejos, reverberaciones y/o despliegues unos de otros. Descubrimos que -*ovai* también puede ser traducido como “escambo, pago, compensación” (Cadogan, 1992: 136), de modo que colocarse frente a frente es una posición importante para la fluidez y continuidad de las relaciones de intercambio. La posición –*ovai* es la adecuada entre los que intercambian palabras en una conversación, así como es también uno en frente al otro que dos *xondaro* (guerreros) danzan al enfrentarse; por fin, este término constituye la raíz de la palabra *tovaja* (cuñado). Con base en estos ejemplos, el término -*ovai* nos permite

50 Tupã es una de las divinidades del panteón guaraní-mbya, como veremos en los próximos capítulos. Actualmente él es el “dueño de la tierra”. Los *Tupã* son todos aquellos que hacen parte de la parentela de *Tupã*, sus hijos.

pensar en un movimiento de producción de simetrías que, tanto por imitación como por el saldo de una deuda, relaciona la repetición al intercambio.

Si la posición –*ovai*, estar *en frente de*, es crucial para entender la sociología guaraní por ser la forma canónica mediante la cual distintos colectivos se relacionan y constituyen mutuamente, es imprescindible notar su profunda articulación con otra posición: *Tenonde*, que podemos traducir como *al frente de* (por delante de). El término *Tenonde* designa a aquel que viene primero y que va por delante. El primer dios es Nanhanderu Tenonde, así como es *tenonde* el *karai* (chaman, hombre con conocimiento) que dirige una comunidad y el líder/cacique que asume una “función-Yo⁵¹” (ver Lima, 2005). La posición *tenonde* trae implícita la idea de linealidad, una vez que depende de otros que vengán detrás y/o después. Tal linealidad penetra el parentesco y la política, pero es también histórico-mítica, ilustrando un modelo de repetición/imitación que fundamenta la movilidad: los Guaraní continúan recorriendo los caminos de sus antepasados míticos. Si la posición –*ovaigua* (*en frente*) tiende a una *simetrización* – nunca encontrada por completo, una vez que toda imitación es una transformación (ver Pierri, 2013 y Ramo Affonso, 2014)-, la posición *tenonde* (*al frente*), establece la asimetría, pues indica tanto la anterioridad de un acontecimiento (posición temporal) como la anterioridad de aquel que encabezando una acción inaugura los actos que serán replicados por los que vienen detrás de él (posición espacial). Tanto la terminología de parentesco en lo que se refiere a la sucesión de las generaciones como la diferenciación política se expresan y explican por la diferencia de posiciones entre quien está por delante – *tenonde* – y quien va detrás – *takykue* -; y en su conjunto, estas dos posiciones, forman una línea.

51 “Es un centro [...] que precipita la vida social y cataliza sus procesos” (Lima, 2006: 113).

4.6. LA LÍNEA Y EL CÍRCULO

La secuencialidad indicada por el concepto *tenonde* se desdobra en el modelo de línea – *nhechyrõ* – presente en diversas escalas de la cosmología guaraní. La línea es un modelo del movimiento de cosas, palabras y personas (es decir, del intercambio). El intercambio de dádivas es, como vengo proponiendo, clave para describir la organización social de los Guaraní, siendo la socialidad una urdimbre de la cual las dádivas son los hilos. Antes de proseguir con tal propósito es necesario recordar la definición de dádiva que estamos utilizando: una dádiva es aquello que con su movimiento crea, actualiza y/o expresa una diferencia complementaria entre dos posiciones, la de dador y la de receptor.

La línea indica el trayecto del sol, Nhamandu y/o Kuaray, con dirección este-oeste. De igual forma, en los discursos inspirados de los *karai* y *kunha karai* (hombres y mujeres ‘sabios’ – pajés y/o chamanes) se dice que las palabras bajan en líneas: *ayvu nechyrõ*, “palabras en filas”, tal es la expresión para las palabras recibidas de los Nhanderu. También se utiliza la expresión *ayuvu nechyrõ*, “palabras en filas” o “hileras de palabras”, para decir que, en una reunión, cada uno va a hablar después del otro, completando las palabras del anterior.

La línea, modelo del movimiento de las dádivas, es la manera en que deben disponerse sobre el *amba* (plataforma que se encuentra en el interior de la Opy, en la pared del lado este) el maíz, la miel y la hierba-mate, alimentos que, junto con los niños y niñas, son los elementos fundamentales del principal ritual de los Guaraní, el *Nhemongarai* (ver Pissolato, 2007 y Ramo y Affonso, 2014). Son también *líneas* lo que las niñas y los niños performan en los coros, replicando los modos en que sus *nhe'ẽ* (principios anímicos de origen celeste y/o espíritus auxiliares) se distribuyen en la

opy (casa ritual) de Nhanderu. “En cada aldea”, dice el *Karai* (chamán) Mario Guimarães (Santa Catarina/Brasil), “los niños están danzando, como también lo hacen en sus moradas celestes. Nosotros, Guaraní, nos conducimos así.” (Darella et.al.2018).

Hay todavía otro modelo de movimiento: el círculo con orientación anti-horario – *nheovanga* – imagen del desplazamiento anual de Kuaray (encargado de caminar todos los días por encima de la tierra, trayendo el sol). *Nheovanga* es también la danza de los *xondaro*, los guerreros que antaño danzaban todas las tardes algo antes del ocaso, como forma de entrenamiento y de limpieza/purificación corporal, en busca de un estado de levedad propicio para entrar en la *opy* (ver Pesquisadores Guaraní, 2013). Además es en círculos como los jóvenes se agregan en la *opy* al comenzar a saltar, sin interrupción, para alcanzar la limpieza del cuerpo, a través del recibimiento del “fuego de Nhanderu” (ver Pissolato, 2007 y Ramo y Affonso, 2014). Se dice también que el *ka’a* (hierba-mate), las personas que se levantan para fumar (*omoataxi*) en la *opy* (casa ritual), y el humo que sale de las pipas, *onheovanga*, circulan. *Nheovanga*, por fin, es también traducido como “jugar” y tiene en su raíz la palabra *anga* (imagen).

La secuencia entre el movimiento circular (*nheovanga*) y la línea (*nhechyrõ*) expresa la relación entre el día (movimiento lineal del sol, rotación) y el año (movimiento circular, translación), siendo aún el modo correcto de pasaje entre la *oka* (patio) y la *opy* (casa ritual). La dialéctica dentro-fuera que marca la relación *opy/oka* es subvertida por esta secuencia: los *xondaro* (guerreros/danzantes) deben danzar en la oca (patio) al final de la tarde, antes de entrar en la *opy* (casa ceremonial), como también, una vez dentro y momentos antes que la puerta de la *opy* se abra para que las personas puedan salir; pero la entrada y la salida debe ser organizada uno tras el otro,

para lo que es necesario formar filas. Paralelamente, la relación *opy/oka* y la relación día/noche se expresan mutuamente. De acuerdo con Augusto da Silva (Imaruim/SC): “Así es nuestra costumbre. Cuando empieza la tarde, los niños ya saben dónde pueden ir. Van donde está el espacio alrededor de la (casa ceremonial) y comienzan a danzar *xondaro*. Cuando oscurece entran dentro de la *opy*.” En ese sentido, el *nheovanga* (movimiento en círculo) de los *xondaro* actualiza en los cuerpos calentados por la danza el pasaje del día para la noche.

Por fin, tiene relevancia que la línea – *nhechyrõ* – incluya las posiciones *tenonde* (al frente/delante) en su formación y *ovaigua* (en frente) en la relación entre líneas. La posición –*ovaigua* indica una imitación en la sincronía, un reflejo, como vimos antes, cuya consecuencia es la transformación (ver Pierri, 2013), en cuanto que la posición *tenonde* completa una repetición en la diacronía, fuertemente vinculada a las migraciones en busca de la Tierra sin Mal, *Yvy marã e'ỹ* (ver Clusters, [1978] 2007) y a la movilidad de modo general. Estos modelos posicionales que la etnografía nos permite vislumbrar dan importantes informaciones sobre las relaciones entre el tiempo y el espacio en la filosofía guaraní, siendo posible, al observarlos, comprender, aunque sea de soslayo, los vínculos y las alternancias entre la estructura y la historia.

La *línea*, o mejor, la *hilera* – *nhechyrõ* – así como también el círculo – *nheovanga* – son dos modelos estéticos de distribución y mediación de diferencias que, en tanto que modelos, permanecen invariantes a lo largo de diversas escalas, cada una de ellas definida por un agente específico (las dádivas): personas, dioses, astros, hierba-mate, humo, palabras. En los modelos

fractales (ver Wagner, 1991)⁵² lo que se replica son las relaciones, a través de las posiciones que estas actualizan. Importante notar, entretanto, que en el caso aquí expuesto, no son solamente oposiciones complementares lo que se repite en diversas escalas; también se replican la *línea y el círculo* – operadores de pasajes y/o generadores de alternancias entre diversas dimensiones espaciales y temporales y, a la vez, ilustraciones del movimiento de cosas, palabras y personas, es decir, de las configuraciones del intercambio de dádivas.

4.8. MBORAYU ROPYTA RÃ

Aquí, llegamos a un punto nodal de la filosofía Guarananí: el *mborayvu*. La asimetría entre dioses (donadores/dueños) y hombres (donatarios/usuarios) sería irreversible caso no existiese la posibilidad de transformación de lo humano en divino – el *aguyje*. La asimetría entre los planos es puesta en cuestión cuando se asume, aquí en la plataforma terrestre, la posición de donador – que en este contexto apareció como la posición *tenonde*, de aquel que inaugura un acto y la posición *ovaigua*, del que paga una deuda. Pero, más allá de las posiciones, aquí también el tiempo es fundamental; no solo el tiempo lineal en el parentesco o el tiempo circular en la repetición, sino la alternancia que integra la entropía inescapable y la antigua entropía estratégica⁵³. La dialéctica

52 La dialéctica figura/fondo que Wagner (1981, 2010) y Viveiros de Castro (2006) ofrecen para que pensemos las relaciones entre tiempos/espacios míticos y tiempos/espacios cotidianos, es, según Kelly, una dialéctica fractal en el sentido que: “las relaciones entre los seres son replicadas en la escala de los niveles cósmicos, siendo esta última la condición de posibilidad de la primera” (ver Kelly, 2018, mi traducción).

53 “El tiempo es irreversible porque, con el pasar del tiempo, la entropía aumenta. Por otro lado, máquinas que preservan alguna asimetría, máquinas reversibles, exigen el parar de los procesos de entropía. Sin esa violación, ni la vida ni la cultura existirían” (Almeida, 1990:375)

opy/oka, *ara yma/ara pyau* y día/noche es obviada (ver Wagner, 1981) por la línea y el círculo, modulaciones estéticas del movimiento, permitiendo el pasaje entre ellas.

El *Mbya reko*, en cuanto transformación del *Nhanderu reko*, en cuanto semiótica que garantiza el flujo de las palabras, cosas y personas, mantiene la sociabilidad en perpetuo movimiento. Se trata, por esto, de una *máquina de suprimir el tiempo* (Lévi-Strauss, 2004:35) es decir, de una estética anti-entrópica que suprime toda linealidad del tiempo por la necesidad cíclica del *aguyje*, de la renovación, y por la capacidad, que define la divinidad, de *-mbo-jera*, de inventar, de engendrar. Una sociedad para la que la convención es, justamente, la transformación, la renovación, es una sociedad que hace de la circulación de dádivas, del intercambio – el vínculo entre *-mbo-jera* y *aguyje* – la dialéctica entre convención e invención, impidiendo la convencionalización de la dialéctica histórica entre clases (ver Wagner, 1981).

Entretanto, dicen los Guaraní que el fin del mundo se aproxima; o será apenas el fin de lo humano? La plataforma terrestre, la *Yvy Rupa*, no comporta más la cantidad de espectros de los muertos que aquí quedan, y el hecho de los Guaraní-Mbya, en este contexto, ya no poder mudarse de aldeas complica en mucho su cotidiano. En otros tiempos, cuando aquellos que son muchos, *heta va'e kuery* (los blancos), aún no estaban aquí, había varios Guraraní-Mbya que *ijaguyje*, que encontraban el camino para *Yvy marã e'ỹ* (Tierra sin Males o imperecedera) y llevaban el propio cuerpo no dejando, por lo tanto, un espectro (*teko axy kue*) en la tierra perecedera. Hoy día, además de los blancos, también son muchos los muertos. “Varrer la tierra”, de la misma forma como se prepara el campo para el plantío y se limpia el cuerpo: esta es la estrategia de Nhanderu, por eso

los Guaraní “indican que la creación y la destrucción reiteradas de la plataforma terrestre, siempre reinauguran una etapa que guarda diferencia en relación a las anteriores” (Pierri, 2013:259).

Algunas palabras finales nos llevan de encuentro a una última reflexión a respeto de la antropología. El *teko*, decíamos, expresa la articulación entre diversos modelos. Vimos aquí algunos de ellos, fundamentalmente modelos del movimiento y de la transformación de las cosas, palabras y personas: *-mbo-jera*, el desabrochar, *aguyje*, la renovación, *nhechyrõ*, la secuencialidad de la línea, *nheovanga*, la orientación anti-horario del círculo, y también *ováigua* y *tenonde*, que indican dos posibilidades inversas y complementares en la distribución de las posiciones relacionales, o la alternancia entre *Ara Yma* y *Ara Pyau* y entre la *opy* (casa ritual) y la *oka* (patio), componiendo un ritmo común. En su interdependencia e imbricación mutuas, todos ellos nos ofrecen una imagen del *mborayvu rapyta rã*, el fundamento o modelo de circulación de dádivas creado por *Nhanderu*. La estética del *Nhanderu reko* (el modo de existencia de *Nhanderu*) se manifiesta, en este trabajo, como una composición de estructuras modelares, haciendo con que resuenen algunos pequeños fragmentos de la filosofía y de la metafísica Guaraní, de sus mitos y sus historias, de su economía y socio-lógica, con intuiciones, conceptos e imágenes puestas en acción por el estructuralismo levistraussiano. *Palabras que se acompañan* como metodología del pensamiento, con el intuito de hacer que la reflexión antropológica aparezca como un fragmento de un grupo de transformaciones que incluye el pensamiento indígena, sus modelos, abdicando de pretender encontrar un modelo universalista que permita servir de referencia a todos los demás. Comprendo que esta apuesta es, así como las estrategias de *Nhanderu*, un escudo contra la entropía teórica.

CONCLUSIÓN

Ñamandu, Padre Verdadero, el Primero!
Aquí estoy, condoliéndome otra vez;
aquí estoy, por tanto, de una manera poco reservada, otra vez
condoliéndome;
para hacer con aquello que tocan mis cuencos de neblina
(el centro de las palmas de las manos),
con aquello que tocan las ramas floridas (dedos y uñas)
de mis cuencos de neblina,
simples imágenes de pequeñas lechuzas,
de tigres horrorosos,
de armadillos amarillos,
de los comedores de los venados (pumas),
y toda clase de simples representaciones animales,
pues los verdaderos están en los alrededores de tu paraíso.

Para hacer canastillos adornados, verdaderos,
canastos grandes,
flautines de dulcísimos sonos,
flautas arracimadas,
arcos de condición imperfecta,
flechas imperfectas de puntas dentadas.

Solamente entonces, después de habérselas vendido a los extranjeros,
Compraré un poco de carne,
Un poco de azúcar,
Un poco de sal saladísima
Y de harina de maíz imperfecta,
Para comerlos junto con todos mis compatriotas,
Sin excepción,
En torno a los asientos de nuestros fogones,
Nosotros, algunos poquísimos huérfanos de tu paraíso

Y que nos damos ánimo todavía los unos a los otros
Para seguir permaneciendo en tu morada terrenal.
Después de habérselas vendido a los extranjeros (las tallas)
¡Escucha el clamor que te envío,
Ñamandu, Padre Verdadero, el Primero!

Lorenzo Ramos (1984: 27)

León Cadogan, a quien algunos guaraní reconocieron como merecedor de recibir las *Nhe'ẽ porã tenonde*, “las primeras palabras hermosas” inauguró con su publicación un legado ampliamente disfrutado por quienes nos aventuramos a decir algo sobre la filosofía guaraní. En su libro *Ayvu Rapyta* (1959: 19) descubrimos que *mborayvu rapyta rã*, la fuente de la reciprocidad (o fundamento del amor al prójimo), fue creada junto con la fuente de la palabra - *ayvu rapyta rã* –y la fuente de los cantos – *mba'e a'ã rapyta peteĩ*. Cantos entretejidos con palabras son entonados noche adentro, a modo de súplica a los dioses por las dádivas que permitan la sanación de los enfermos y la salud de los más jóvenes, fundamentalmente. En la voz de los *karai* y las *kunha karai*, hombres y mujeres que poseen gran conocimiento, las redes de parentesco se encuentran y entrelazan mutuamente: es necesario hacer que los dioses asuman el cuidado por aquellos a quienes enviaron a la Tierra y es común oír decir a los especialistas que los *karai* y *kunha karai* no deben mostrar mayores preferencias personales en sus pedidos que las que se deban a la urgencia de cada caso por el que son solicitados. Aquellos que poseen *mborayvu* hacen circular las dádivas para la continuación de la vida; las dádivas de los *karai* y las *kuna karai* son las palabras que mantienen el flujo constante de la memoria.

Las palabras son dádivas especiales cuyo movimiento constituye la política; la política guaraní, como explica Sandra Benites, es *nhemongueta*: una conversación en la cual personas con diferentes *teko* producen acuerdos. Los Mbya se sitúan frente a frente (*jovai*) cuando conversan (*nhemongueta*); estar “en frente de” es también disponerse al diálogo y, así, tornarse disponible a la percepción ajena o, en otras palabras, hablar es una forma de aparecer frente a otro. De acuerdo con nuestras reflexiones a lo largo de esta tesis es posible ahora afirmar que el lenguaje – el *ayvu* – es *intercambio de palabras*. Las palabras son dádivas especiales, llevando a su más alta expresión su condición de inalienabilidad, una vez que, a pesar de ser dadas, permanecen con quien las emite. Las palabras se replican y multiplican, haciendo de su movimiento, antes que de su ‘propiedad’, la fuente de su valor. Poseer palabras para dar es, probablemente, la mayor confirmación del conocimiento de alguien y, con este, de su deseo de compartir con otros. Los *karai* y las *kunha karai* son aquellos que saben pronunciar las palabras que sus parientes y compueblanos necesitan oír. Son también aquellos que, idealmente, saben diferenciar qué palabras deben ser enunciadas, en qué momentos, y cuáles deben ser discretamente silenciadas, pues si hay algo que el lenguaje bien utilizado requiere es saber cuándo las palabras deben ser lanzadas entre las personas y cuando deben sujetarse. Como señala Testa (2013) hay prácticas que “controlan y orientan” el flujo de conocimientos entre los Mbya. Así siendo, entre el concepto de *-katu*, que puede ser traducido como “estar libre, sin obstáculos”, ampliamente utilizado en la *opy* (casa de oraciones) cuando se piden palabras en abundancia, y el concepto de *-joko*, “parar” y/o “bloquear”, toda una heurística pragmática se desarrolla.

El movimiento de palabras, expuesto en su dimensión de intercambio, consiste también en traducciones y transformaciones: de las palabras en cosas, de las cosas en personas, de las personas en palabras, dados los constantes procesos de replicación (entre dobles y cuerpos), despliegue (de cuerpos y palabras) e imitaciones o repeticiones con variación (de acciones, comportamientos, así como de relaciones y posiciones), que caracterizan el universo guaraní (ver Ramo y Affonso, 2015); dicho de otro modo, el movimiento de palabras inaugura el desplazamiento de otras dádivas, lo que provoca transformaciones de cuerpos y demás configuraciones relacionales. De forma que, a la manera del profetismo, aunque se efectúe en una escala mucho más molecular, el intercambio de palabras supone el paso “de la mediación a la transformación de mundos” (Stuzman, 2012: 492 *en* Ramo y Affonso, 2015).

Their refusal of a separation between humans and divinities means that their polis emerges in the domain not of Being but of Becoming. Prophetic speech is for them a “cosmopolitical” speech, in the sense given to that term by Isabelle Stengers: it is a speech in which the cosmos — the Multiplicity that constitutes it — “insists on politics,” on words that connect disparate worlds. A cosmos, defined as Multiplicity, that insists on politics also naturally refuses any sort of ontological unification. The Guaraní cosmopolitical discourse is at once political and metaphysical: its politics consists in refusing an ontological separation between humans and divinities and in rejecting jurua thought. It is a discourse meant to turn the order of things from “corrupt land” to ultimate reality. (2017: 342).

Como espero haber ilustrado a lo largo de este trabajo, pienso que la continuación entre heterogéneos, o multiplicidad, se torna posible gracias a la circulación de las dádivas, tomando la forma de una moral estética o de una política divina; podemos, así, vislumbrar el intercambio a

partir de la “multivocalidad” (ver Lima, 2011) que caracteriza el lenguaje mbya (Guaraní): el *ayvu*. De modo que es posible imaginar el chamanismo guaraní como el arte de la política en el lenguaje y la política como el chamanismo de las palabras, la sabiduría de la buena vecindad (ver Ramo y Affonso, 2015).

Multiplicidades son poblaciones de vecindad. Y es de vecindades, con todos sus peligros y promesas, alegrías, tristezas y parentescos, intercambios y predaciones, de lo que trata la política inventada por Nhanderu; política, a su vez, que encuentra sentidos en los sentires del *py'a* (corazón-hígado-estómago), anticipaciones en los flujos de imágenes y palabras que pasan entre el *arandu* (memoria, ciencia, sabiduría) y el *py'a*, espacios en los territorios cuyas distancias sólo pueden ser mensuradas como movimientos y relaciones, tiempos en las duraciones posibles de lo que se yergue sobre la Tierra. Se trata de una política que no busca contener, sino hacer pasar, que no pide Poder sino efectuación de potencias. Una política de las bellas palabras, cuyos dueños no son aquellos que se dicen detentores de verdades inmutables, sino aquellos que saben oír y aconsejar. Una política, por fin, que dibuja personas como adyacencias entre varias socialidades, todas ellas posibles, todas ellas provocando repeticiones y variaciones que se deciden en los intersticios que van de los deseos a las elecciones, por los caminos de una socialidad en perpetuo movimiento (Ramo y Affonso, 2015: 376).

Todo esto desemboca en el cromatismo en el que consiste el Mbyareko, la moral estética de los Guaraní dibujada en esta tesis; cromatismo que tiene su modelo en las plataformas celestes, donde encontramos, en todo su esplendor, una imbricación entre los nombres, la agencia (los quehaceres) y los territorios. El *xeramoí* Augustinho da Silva siempre usaba la palabra ‘trabajo’ (en portugués) cuando quería contarme al respecto de las ocupaciones de los *nhe'ẽ* (espíritus-nombre), dobles aquí en la Tierra que dotan al cuerpo de su capacidad de movimiento y, al mismo tiempo, habitantes de las plataformas celestes. La diferenciación por el nombre, la región celeste de

procedencia, las capacidades, gustos y formas de ser coinciden con la diferenciación de los quehaceres. Tales singularidades dibujan una compleja articulación política entre los habitantes de las plataformas celestes basada en la interdependencia mutua que explica por sí misma la necesidad del intercambio. Así mismo, en la *Yvy Rupa*, los dueños son aquellos a quien los dioses encomendaron el cuidado de alguna especie animal o vegetal y que, siempre que sean interpelados de la forma correcta, deben ofrecer a quien lo necesite aquello que producen y/o cuidan. De forma que el consumo como proceso de *personificación*, como modo de producción de personas y, así, de parentesco (ver Gregory, 2015 [1982]), incluye a todos los demás colectivos con los que los *mbya* conviven. Encontramos uno de los primeros ejemplos de tal característica de los dueños las palabras que Nhanderu dirige a los padres verdaderos de los *nhe'ẽ*:

Nuestro Primer Padre está por internarse en las profundidades del Paraíso, en vista de ello, así habló:

- Solamente tú, Karai Ru Ete, las hileras de llamas inasequibles en que yo me inspiro las harás vigilar por intermedio de tus hijos, los Karai valerosos. Por consiguiente haz que ellos se llamen “los Señores dueños de las llamas”. [...]

Después de estas cosas a Jakaira Ru Ete (dijo):

- Bien, tú vigilarás la fuente de la neblina que engendra las palabras inspiradas. Aquello que yo concebí en mi soledad haz que lo vigilen tus hijos, los Jakaira de corazón grande. En virtud de ello haz que se llamen: dueños de la neblina de las palabras inspiradas, di a ti mismo. [...]

Después de estas cosas a Tupã Ru Ete le habló en esta forma:

- Tú tendrás a tu cargo el extenso mar y las ramificaciones del extenso mar en su totalidad. Yo haré que tú te inspires en las leyes mediante las que se refrescará la divinidad. Por consiguiente, tú

enviarás repetidamente a la morada terrenal por intermedio de tus hijos los Tupã de corazón grande, aquello que refresca, para nuestros bien amados hijos, para nuestras bien amadas hijas. (en Cadogan, 1959: 31).

A pesar de la disposición de los dioses y de buena parte del colectivo de *dueños* en dar continuidad al movimiento de dádivas, la cual se confirma sin sombra de dudas por el hecho de que niños y niñas aún nacen entre los Guaraní, vivimos tiempos difíciles debido a la expansión del *juruaireko*, el sistema de vida de los ‘blancos’, aquellos que somos muchos – *hetava’e kuery*.

5.1. JURUAREKO: EL SISTEMA DE LOS BLANCOS

Como estamos viendo, la filosofía guaraní parece llamar la atención hacia el hecho de que el intercambio bien efectuado permite colocar en comunicación mundos que se interpelan mutuamente a pesar de su invisibilidad recíproca o asimétrica. Es necesario comprender, es necesario saber, es necesario respetar: tres actitudes con cuya carencia podemos identificarnos los *jurua*, los blancos, aquellos que somos muchos (*hetava’e kuery*). Veamos, a seguir, a modo de conclusión, algunas de las importantes críticas que los Guaraní dirigen a nuestro sistema de vida, el cual aparece como negación del *mborayvu*, ese deseo de dar que alimenta, idealmente, la reciprocidad guaraní. Tal negación, a su vez, define cierta limitación para conocer y comprender otros mundos o, mejor, los mundos de otros, lo que nos permite cometer usurpaciones y violencias de todo tipo, mientras nuestra economía avanza gracias al genocidio que no ha cesado de ejercerse desde el fatídico encuentro que supuso lo que se llamó el *Descubrimiento de América*. Al deseo aparentemente irrefrenable de riquezas que nos caracteriza a los *jurua*, los Guaraní oponen su destino, programado a modo de norma, de permanecer ‘pobres’.

Falaram antigamente que Guaraní foi deixado pra ser pobre. Só o mato é pra nós, o bichinho é pra nós, a natureza é pra nós, só isso que é a nossa riqueza. Água é a nossa riqueza. Isso é a nossa riqueza. Mas, agora, nós perdemos, não temos riqueza mais; nós perdemos tudo. Agora nós somos pobres. Não temos mais nada. Agora, onde nós vamos conseguir riqueza de novo? Onde? Os brancos, de onde tiram riqueza? De dentro da terra, nas minas, pra fazer ferro, fazer alumínio, todas as coisas, cimento... Fazer telhas, fazer brasilite, fazer tinta. Tiram. Cada ano fazem carros, o Brasil está cheio de carros, de onde tiraram tudo? Eles que fizeram? Não, é natural, tiraram da terra. Limpam os terrenos para achar gasolina, óleo diesel, e essas coisas. Tiram da natureza. *Nhanderu* deixou tudo, dentro da água. É a nossa terra que deu lucro para as nações brancas, para fazer cidades mais altas ainda, pra fazer a estrada mais bonita ainda. E pra esclarecer mais, de onde sai? Os brancos que fizeram? De onde conseguiram fazer? A água é natural. Onde os *Nhanderu* fizeram a água pra esclarecer todo o Brasil cada noite, o dia todo, pra trabalhar as geladeiras, os computadores, todas as coisas. É de nossa terra que tiraram tudo isso. O dinheiro não vai acabar, cada vez tem mais dinheiro. Mas nunca, nós Guaraní, fizemos isso. Eu não vendo nem um pedacinho de pedra, nem um quilo de terra para os brancos. Nós não vamos ter interesse em tirar ouro. Isso nós já prometemos pra *Nhanderu*, que disse que não é pra fazer isso. Nós cumprimos essa promessa. [...] Todo mundo sabe. Todo mundo repete a regra que nós temos. *Nhanderu* determinou pra nós pra não fazer essas coisas e nós temos que cumprir isso. Até o fim do mundo, nós vamos cumprir. É assim que é a nossa cultura. Todas as coisas, não podemos vender. *Tamoi* Timoteo Oliveira (Pesquisadores Guaraní, 2015: 69).

Ele próprio [Nhanderu] falou como iríamos ficar junto aos *jurua*: Eles morariam nas cidades e teriam dinheiro, nós não. Nhanderu não deixou essas riquezas para nós, ele nos fez pobres.” (Darella et al., 2018: 37).

Hoje em dia, por que nós não caminhamos mais? Porque proibiram tudo. Por isso, nós não andamos mais como antigamente, caminhando entre as aldeias, 50, 100 pessoas, visitando outras aldeias. Não tem como, está tudo proibido. Por isso que não continua a mesma coisa como antigamente. Isso me preocupa muito.

Guaraní nunca para, vai assim, de um lugar a outro, mas Guaraní nunca faz nada. Os brancos não. Vai um grupo ou uma pessoa, procura um lugar, olha, faz usina, fábrica, barragem. Pra isso que os brancos caminham. Vão chegar em uma cachoeira bonita, vão fazer hotel; vão encontrar um rio bom, vão tirar a água, vão botar um cano bem grande pra levar pra cidade, vão fazer açude. Pra isso que os brancos caminham desde antigamente. O Guaraní não; ele caminha, mas não é pra fazer nada. A gente vai pra todo lugar, mas nunca aparece. Não vamos quebrar nada, não vai explodir nenhuma pedra, não vamos fazer nada. Não vamos fazer serraria, não vamos cortar toda a madeira pra fazer tábua. Não vamos fazer nada, não vai aparecer nada [não deixamos marcas]. Mas os brancos não. Eles vão pra qualquer lugar e pensam: “ah, aqui é bom pra fazer tal coisa, ali vamos fazer tal outra, aqui tem que fazer cidade”. Então, é isso. Mas Guaraní não é isso. Desde o começo caminhava! Os brancos reclamam, mas os Guaraní nunca estragaram aquilo que Nhanderu fez, nunca, até agora. Os brancos querem que nós esqueçamos. O que nós fizemos pra eles? Nada. Apenas não paramos. E, agora, nos perguntamos: “o que nós fizemos de errado para os brancos? Será que é porque pedimos a terra? Será que estamos errados?” Não. Estamos no caminho. Eles fizeram tantas coisas erradas e nós nunca reclamamos. Quem será que tem mais direito? Será que fomos nós os que erramos tanto? Não, não erramos, nada. Nós não fizemos nada de mal para os brancos. *Tamoi* João Silva – Vera Mirim (Pesquisadores Guaraní, 2015: 57).

A partir de las críticas que los Guaraní nos dirigen pienso que uno de los problemas que se encuentran en la base de nuestro sistema simultáneamente epistémico y económico es que confundimos la estrategia sensible de la distinción entre visible e invisible con la diferencia política

entre real e imaginário-simbólico. Esta cegueira de los ‘blancos’ genera paisajes-máquina que ignoran las redes de intercambio que configuran el modo de existencia de la Yvy Rupa - la continuidad entre heterogéneos – y que, así, nos encaminan hacia el fin del mundo: la barredura de la Tierra como consecuencia de la entropía de la máquina ciega. La cuestión es: quien va a pagar por esa actitud? El *tamoi* Timoteo Oliveira nos alerta:

É *Nhanderu* que dá a saúde pra nós. Por isso, *Nhanderu* que manda. Essa terra é dele, nascente, mar, praia, tudo é dele. A hora que quiser, vai fazer alguma coisa. Porque ninguém paga: Governo não paga, o Presidente não paga, Nações, centos de nações no mundo, não pagam nem um tostão pra *Nhanderu*. Quem fez o mundo? Ele que fez. Ibama⁵⁴ não faz nenhum pé de árvore; nada. Quais bichinhos que eles fizeram? Não fizeram nada. Que pássaros que o Ibama e a Fatma⁵⁵ fizeram? Nenhum! Aonde que fizeram nascente? Em lugar nenhum! Onde que fizeram nascentes os empresários mais ricos do mundo? Ninguém faz. Aí que tá. No mundo, há milhões de nações, de outros países... Não são os americanos que fazem o mundo pra morar. Não foram os alemães que fizeram o mundo, que fizeram a Alemanha. Não foram os japoneses que fizeram o mundo; eles têm muito dinheiro, mas eles não conseguem fazer o mundo, não fazem nem um pinguinho de água. De onde sai o dinheiro? Sai da terra. De onde que conseguem o necessário pra viver? O que dá para os povos, nações, para todo mundo, para viver, para comer, para beber água? De onde que saem as plantas? Da terra, através dos *Nhanderu* que botaram a terra para levantar as plantações, para comer carne, para fazer tantas fazendas. Será que são os ricos que fazem essas coisas? Se *Nhanderu* não tivesse criado o mundo, de onde iam conseguir pra criar gado? Se não tivessem feito o mundo, como é que iam andar os carros? Não iam andar. Se *Nhanderu* não tivesse deixado petróleo e essas coisas, será que os carros iam andar? De onde conseguimos? Será que os brancos que conseguiram,

54 IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

55 FATMA – Fundação do Meio Ambiente

que fizeram essas coisas? Pra fazer gasolina e todas essas coisas, *Nhanderu* que deixou. Por que o avião subiu voando? *Nhanderu* que deixou pra carregar, pra andar. Ele tem amor por todas as nações, mas as nações que não têm [amor], as nações que não estavam sabendo. Os mais pobres - coitados dos Guaraní – não são enxergados. Ficam jogados como bichos, desde o começo até agora. Não são considerados como gente. Por isso, desde 1500, quando chegaram, os brancos os tratavam como bichos, os mataram e, até agora, nos tratam como crianças, a nós Guaraní, como se não tivéssemos sabedoria. Porque não está na escrita e, aí, não vão saber nunca. *Xeramõi* Timoteo Oliveira (Pesquisadores Guaraní, 2015: 70).

La crítica del *tamoi* Timoteo es suficientemente clara como para prescindir de comentarios. La posición de los *Nhanderu* como aquellos que *ombojera*, que hicieron surgir todo lo que existe en la Tierra, es argumento suficiente que explica su posición (*tenonde*) en esa economía política en que consiste la vida. Entretanto, los blancos ignoramos tal posición por lo que nuestras naciones y empresarios utilizan los recursos de la Tierra sin “pagar” nada a cambio. Esta quiebra en las relaciones económicas, cuya origen se encuentra en una la ambición que nos caracteriza, sólo puede llevar a la interrupción del flujo de dádivas y la subsecuente barredura de la Tierra, a través de terremotos, inundaciones, huracanes, tsunamis y demás fenómenos climáticos. Entretanto, consideramos que nuestros contratos y documentos son suficientes para otorgarnos derechos sobre la Tierra, autorizándonos a nominarnos “propietarios” lo que a su vez, y de un solo golpe, extrae a los Guaraní, que no dominan la escritura, de la política, de la ciencia y del derecho a la vida sobre la Tierra: etnocidio.

La escritura es el vehículo del conocimiento de los *hetava’e kuery*, los ‘blancos’: para tonarse visible y/o legítimo es necesario estar inscrito en registros, documentos, leyes, tesis. El papel donde inscribimos la vida puede ser pensado como paisaje, al mismo tiempo conceptual y político.

Debemos preguntarnos de qué formas los documentos crean territorios, cuales son las trampas que la burocracia del Estado-Mercado, con sus juegos de prestidigitación mediática, interpone como barreras al movimiento de los Guaraní por las sendas de la Yvy Rupa. El “eclipsamiento” de relaciones (ver Strathern, 2006) es también una práctica del estado, del Mercado, así como la “explicitación de los presupuestos” (ídem) que están en la base de nuestras argumentaciones y descripciones, es la “máquina de guerra” (Deleuze e Guattari, 2010 [1980]) de la antropología. La cartografía de nuestro desafío tiene como coordenadas eventos en los que entran en contacto argumentos jurídicos y culturas indígenas. Es justamente ese el locus donde se encuentra la tarea de la antropología contra el Estado (ver Goldman, 2011). Antes que esforzarnos para hacer que se considere la antropología como una práctica científica, lo que debemos hacer es cuestionar la relación entre la ciencia y la ley, entre la cientificidad de un argumento y su valor jurídico, entre los hechos y los valores (ver Latour, 2004). El desplazamiento del presupuesto⁵⁶ que da a la ciencia el monopolio de la existencia de los hechos es nuestra tarea inminente, una vez que son invisibles los exiliados del paisaje jurídico – las *Capitales* tras las montañas reveladas ante los ojos de los chamanes. La semiótica del mundo enmudece bajo el ruido ensordecedor de las máquinas que andan, a una velocidad vertiginosa, dejando sus huellas de asfalto sobre el suelo hiper-poblado de la Yvy Rupa. Solapando otros mundos la ceguera incontestable de nuestro sistema – el *juruaireko* - sólo podría producir paisajes de Genocidio.

“Antigamente, os brancos nos matavam com revólver, mas agora estão nos matando com a palavra e com a escrita no papel. Hoje vale só o papel. Agora somos obrigados a usar o papel, para valer, como os brancos. Agora não temos mais saída, temos que estudar bem para defendermos os nossos

⁵⁶ Imagen retirada de la propuesta metodológica de Strathern (2007).

parentes, para irmos à cidade conversar com o prefeito e outras lideranças. Para isso os nossos parentes estão estudando: para ajudarem os mais velhos. Mesmo que o mais velho não saiba falar bem português, não saiba escrever, ele sabe falar sobre o nosso costume. Precisamos nos unir para nos fortalecermos juntos. Se não fizermos isso, o branco vai pegar o papel que nós escrevermos, vai ler e vai jogar fora. Ele vai dizer: ‘Isso não vale nada’. Os chefes com poder não vão acreditar em nada que nós dissermos. É assim que o pessoal nos trata. Eles não querem acreditar em nós e não querem nos respeitar.” (Darella et.al., 2018: 70)

5.2. LOS ‘BLANCOS’ Y SUS IGNORANCIAS

Existe una fuerte preocupación por parte de los ancianos con el modo en que las relaciones con los ‘blancos’ (*jurua*) afectan a los jóvenes, dado el uso de tecnología, de las medicinas alopáticas y de los alimentos industrializados. La preocupación con la alimentación, así como con la agricultura tradicional, está presente en la mayor parte de los discursos de los ancianos y ancianas, lo que nos lleva a pensar en la situación de la territorialidad guaraní en la actualidad. A su vez, es constantemente reiterada la necesidad de una relación correcta con los dioses para favorecer la alegría de los *nhe’ẽ* (espíritus-nombre), principios anímicos de las personas, de origen celeste, de modo a mantener la vida y la duración en la Tierra (ver Pissolato, 2007).

La centralidad de la categoría de persona para pensar las relaciones, estructuras, instituciones, corporalidades, lengua y/o política, de los Guaraní, confirma la importancia de estudios dedicados a la cosmología de este pueblo. Considero que la cosmología debe ser asunto prioritario en las investigaciones de la etnología dedicada a los Guaraní, pues es ella la que define la posición a partir de la cual los Guaraní, en general, interpretan los diversos problemas que enfrentan en la

actualidad, tanto los que se refieren al territorio, como los de los ámbitos de la salud, de la educación escolar y demás contextos de relación con el Estado. Tal postura permite que nuestros estudios favorezcan la proximidad del trabajo de los líderes y profesores con las orientaciones de los *tamoi* (ancianos), que es uno de los más urgentes objetivos postulados en contextos de las política de Educación Escolar, como afirmado por Hiral Moreira (cacique de la aldea M'Biguaçu/SC y abogado) en una de las reuniones de la ASIE (Acción Saberes Indígenas en la Escuela), que es un proyecto del Ministerio de Educación de Brasil.

Estas consideraciones adquieren aún más importancia cuando percibimos que la política que administra las relaciones con los dioses, los muertos y demás entes del panteón invisible Guaraní, “incide en” y es “interferida por” la política relativa a la administración de las relaciones con los ‘blancos’ (*jurua*) y sus conocimientos. Según las explicaciones de los ancianos las relaciones políticas con los ‘blancos’ – el intercambio de palabras – deben ser mediadas por los dioses, fundamentalmente por Tupã, quien tuvo un hijo con una ‘blanca’, al cual nosotros llamamos Jesús Cristo. Así como *Kuaray* es considerado hermano mayor de los Guaraní, Jesús es el hermano mayor de los ‘blancos’, responsable por nuestro cuidado. El dominio de la escritura, principal objetivo colocado por los Guaraní cuando cuestionados al respecto de la presencia de las escuelas en las aldeas, debe ser solicitado al hijo de Tupã (Tupã Ray), Jesús. Entretanto, saber elaborar documentos con las demandas de las comunidades no es lo único, pues es necesario, todavía, que Tupã prepare a los representantes de las instituciones para recibir tales documentos, que les ‘abra el entendimiento’.

O próprio Tupã está cuidando disso: ele vai dar força para os brancos compreenderem, para a nossa palavra chegar até eles e penetrar no seu entendimento” (Darella et. al., 2018: 71).

Vocês podem trabalhar com as palavras e com o papel, e isso vai servir para vocês mesmos. Assim, o filho de Tupã vai mostrar para vocês como trabalhar. Os *xondaro*, ajudantes de Tupã, vão orientar vocês. O pai verdadeiro de Tupã e a mãe verdadeira de Tupã vão abrir o pensamento dos brancos para eles poderem aceitar as palavras que vocês vão lhes entregar escritas no papel. É com esse propósito que vocês vão se levantar. Eu vou me levantar para pedir isso a Tupã Ra'y, Tupã Ru Ete e Tupã Xy Ete: 'Vamos! Eu vou me levantar aqui sempre de novo, vou caminhar para entrar na casa do *jurua* onde se encontra o chefe deles. O meu corpo imperfeito eu vou levantar de novo. Eu vou fazer esse papel, esse documento eu vou fazer chegar até a cidade do branco. Vocês que vão saber como vão fazer isso acontecer.' É assim que vocês vão falar, que vocês vão fazer para que eles abram os caminhos para vocês. Os chefes dos não indígenas, os políticos, conversavam antigamente com nossos avós. Nossos avós perguntaram a Nhanderu como deviam fazer e Nhanderu falou verdadeiramente para eles. (Darella et. al., 2018: 71-72).

É porque os brancos se levantam contra nós que vocês estão aqui conversando, para saberem de que modo vocês vão fazer eles nos compreenderem. A gente precisa pedir para Nhanderu nos dar força. Quando vocês se levantam para ir nas cidades dos brancos, falar com suas lideranças, vocês têm que acreditar que Jesus Cristo, Tupã Ray, está olhando e vendo vocês. Assim, ele vai ajudar vocês a falar com os brancos, vai abrir o caminho para as nossas palavras. Todas as vezes vocês têm que fazer assim. Os *Jakaira* e *Tupã kuery* é que vão enfrentar os brancos. (Darella et. al., 2018: 72).

Os *Nhanderu kuery* possuem *ogueno 'a ayvu*, palavras que eles vão inspirar em nós para que nós as digamos aos brancos, pois são eles que sabem o que deve ser dito para fazer os brancos nos compreenderem. Nós, mais velhos, nos concentramos quando vocês vão à cidade, para que vocês recebam as palavras certas e alcancem o seu propósito. Quando caminham no meio dos brancos,

fazendo os seus trabalhos, vocês devem se lembrar de se concentrar e pedir para Tupã que olhe para vocês e lhes dê força. Assim, quando estiverem na frente dos brancos, não pensem que vão ficar sem palavras, pois Tupã vai lhes dar força para vocês encontrarem as palavras adequadas. Nós Guaraní sabemos que é assim, sabemos que, pela força de Nhanderu, nós nos levantamos todos juntos. A palavra de Nhanderu Tenonde é infinita, e é ela que fortalece nós todos em cada aldeia.” (Darella et. al., 2018: 73).

Vemos que en el universo guaraní las relaciones están en constante interferencia recíproca y el conocimiento, el *corpus* de saberes implicado en el Mbyareko, es la herramienta heurística puesta en acción para controlar y modular tales interferencias. Es por eso por lo que es fundamental considerar el carácter político de los regímenes de conocimiento guaraní, entendiendo por política la acepción de Harendt: “La política trata de la convivencia entre diferentes” (2002: 07). Una vez que es propio de la episteme de los ‘blancos’ ignorar la diferencia conceptual y ontológica postulada por los pueblos indígenas de modo general⁵⁷, el desafío guaraní pasa por la transformación del entendimiento de los ‘blancos’ (*jurua*), lo que sólo puede hacerse en los términos de estos últimos, es decir, por intermedio de la escritura.

“Agora os jovens estão aprendendo o que não é nosso, estão aprendendo o costume dos *jurua*. Nós temos o nosso costume, mas os *jurua* não sabem como é. Eles só vão conhecer se ele estiver escrito no papel. Quando eles lerem a respeito, eles vão entender o nosso costume, se não, não vão acreditar. É por isso que nós acreditamos que vocês professores têm que colocar no papel tudo isso que estamos falando, têm que nos ajudar a fazer isso. (Darella et. al., 2018: 68)

⁵⁷ Ver, a este respecto, las recientes discusiones sobre lo que se viene llamando *ontological turn*.

Temos que escrever no papel como cuidamos o que Nhanderu deixou neste mundo, para que o *jurua* possa entender, saber, conhecer. Tudo isso é o nosso costume.” (Darella et. al., 2018: 36)

“Tudo isso é o nosso costume. É muito difícil que o *jurua* entenda isso. Precisamos colocar no papel e aí eles vão entender. Temos que continuar com o nosso costume mesmo, porque nós somos diferentes. Os professores, mesmo trabalhando para os brancos, não vão perder os seus *Nhe’ẽ*, os seus espíritos guardiões. Assim, quando nos levantamos, temos que acreditar naquilo que vimos no sonho. Agora é só os brancos que mandam em nós. Estamos pegando um pouco do costume do *jurua* e por isso estamos cada vez mais fracos. É assim: temos que ser mais fiéis ao nosso costume [Nhandereko]. Muitas vezes a gente não sonha algo bom e, por causa disso, ficamos sem vontade de levantar. Dependendo do sonho, a pessoa sequer pode trabalhar.” (Darella et. al., 2018: 64).

Como citado anteriormente, estas reflexiones provienen de reuniones organizadas en el ámbito del proyecto Acción Saberes Indígenas en la Escuela, una iniciativa del Ministerio de Educación Brasileño. Durante cuatro años (del 2015 al 2019) el núcleo de Santa Catarina (Brasil) organizó diversas reuniones entre ancianos y profesores en las que los primeros pudieron aconsejar a los segundos sobre diversos asuntos que hacen parte de la educación escolar y que se distribuyen entre el deseo, la necesidad y el peligro. Fueron ocasiones de *nhemongueta*, intercambio de palabras; en estos contextos, hacer circular la palabra fue una forma de aparecer entre sí, una vez que los ancianos desplegaban sus palabras siempre en torno del tema del Mbyareko, y, como corolario, una reflexión sobre de qué modo deberían aparecer ‘frente a’ los blancos, siendo justamente la escuela una de las maneras en que tal apariencia se constituye: hacer circular la palabra escrita es la forma en que se puede aparecer ‘frente a’ los blancos (*jurua rovai*), la estrategia para penetrar en el ámbito de lo que podemos visualizar. De tal forma que descubrimos aquí un importante

detalle de la praxis política guaraní: es necesario interpelar al otro en sus propios términos. Entretanto, el duramen de la vida guaraní, que es el intercambio con los dioses, aún orienta cada estrategia, de modo que aquello que se consiga de los ‘blancos’ debe hacerse circular entre los propios *mbya* (los parientes).

Vocês professores que estão aqui e trabalham com o papel, que escrevem no papel, lembrem de Nhanderu Tupã Ra’y, Jesus Cristo, pois foi ele quem deixou aos não indígenas o papel. Vocês vão poder adquirir um pouquinho do conhecimento deles, pedindo a Tupã que ajude vocês a aprender. Desse jeito, vocês não vão encontrar dificuldades para aprender. Acreditem, confiem em Nhanderu para que ele possa ajudar vocês e vocês possam ajudar os seus parentes. ‘Vou fazer isso para ajudar os meus parentes, os meus avós’. É assim que vocês têm que pensar. Tomara que o seu pai verdadeiro veja que vocês têm isso dentro do seu coração, do seu pensamento, cada um de vocês. Vocês têm que saber pensar bem, não podem colocar pensamentos negativos dentro do seu coração nem dentro de sua cabeça. Vocês devem seguir esse caminho.” (Darella et. al., 2018: 64)

Las palabras guaraní revelan la urdimbre de nuestra historia, la misma que creemos que camina hacia un futuro cuyas condiciones de posibilidad nosotros mismos negamos. Resta saber de qué maneras el territorio-papel se configura, es decir, si junto a los Guaraní aprendemos que la diversidad de mundos es la propia condición de existencia del territorio, de la Yvy Rupa, y que las asimetrías perceptivas – lo que se ve, lo que no, por quien, bajo qué condiciones, etc. – hacen parte de una estrategia que visa evitar el solapamiento de mundos, ¿qué es lo que debemos pensar sobre

el territorio-papel creado y extendido por el Estado-Mercado⁵⁸? Sabemos que lo constituyen encuentros, encajes, cruces de leyes, periódicos, bibliotecas, documentos, laudos, cheques, billetes, contratos, diplomas, mapas, mandatos de la justicia, proyectos, etc.. La cuestión es: de qué formas estas versiones del papel intervienen en los juegos de prestidigitación, produciendo *eclipsamientos* (ver Strathern, 2007) de relaciones e informaciones que crean paisajes cuyo objetivo es, justamente, el solapamiento de los mundos de otros, de los mundos-otros, por el nuestro, el *mundo global*. Después de tanto tiempo transformando las palabras indígenas en papeles, resta saber cuál es el papel de la antropología o, en otras palabras, de cual territorio somos nativos.

Esse mundo, Nhanderu Tenonde fez pra nós, lá em *Yvy Mbyte*, o centro do mundo. Lá que dividiu pra nós. Só campo deixou ao Paraguaio. Então, a nação Paraguaia pegou só campo. E nós Guaraní pegamos só mato. Deixou só mato para nós. Mas desde o começo fazíamos plantações. Os Guaraní se entendiam com os Paraguaios. Levavam e trocavam aipim, batata doce; trocavam por facão, por foice, machado, e aí já Guaraní usava essas coisas. Naquela época, esses Paraguaios já eram *jurua*. Os *Nhanderu* que deixaram. Por isso que eles são nativos daqui. O único branco que é nativo é o Paraguaio só. Igual que nós, também. Nesta terra, nós Guaraní dividimos com os Paraguaios brancos, que ficam com os campos e nós com o mato. É assim que nós sabemos. Os brancos agora estão dizendo: “ah, você veio do Paraguai”. Mas, antigamente, chamavam Paraguai a ilha toda, porque é uma terra única que deixaram os *Nhanderu*. Eles não vieram de outro lugar, não é outro país, nada. Eles são nativos daqui também. Os únicos brancos nativos: a nação Paraguaia. E também nós Guaraní.

58 Utilizo este concepto para llamar la atención hacia el hecho de que no se trata únicamente del Estado, sino de las relaciones que este último mantiene con el Mercado, con los intereses económicos de grandes multinacionales y la explotación de los recursos naturales, muchos de los cuales, en el caso de Brasil, se encuentran en Tierras Indígenas.

O branco sabe onde é a terra dele. Lá pra Alemanha, Portugal, Espanha. Onde será que fizeram Roma? Foi nessas terras que Adão e Eva existiram. Essa história aí pra nós já é outra, é do branco; é para o branco mesmo que Nhanderu fez assim. Aquela terra fez para eles mesmos. Os brancos não vão saber, porque aqui, nesta Terra, antigamente, antes de chegar os brancos, neste mundo mesmo, Nhanderu fez essa separação. Assim que é a nossa sabedoria. Mas é certo mesmo isso. Pedro Álvares Cabral não vai conhecer mesmo, porque ele só chegou depois de muitos anos. Como é que ele vai saber? Não vai saber mesmo. Sobre nós, sobre esta Terra, ninguém vai saber, nunca. Sobre o Japão, Alemanha, eles vão saber, porque a terra é deles mesmo. *Xeramõi* Timoteo Oliveira – *Karai Tataendy (Tekoa Itanhaen, Biguaçu/SC)* (en Pesquisadores Guaraní, 2015: 18).

Las palabras de Timoteo nos sitúan al instante en la intersección entre el paisaje y la epistemología. Un esmerado escrutinio es necesario para comprender la semiótica de los accidentes geográficos: a los paraguayos, que crían ganado y plantan monocultivos, los campos; a los Guaraní, que utilizan medicinas naturales, que tienen una siembra itinerante, que cazan, la selva. Antes de más nada, es necesario “ser nativo” para conocer el territorio, para tener capacidad de acceso por la vía de los sueños y de la concentración chamánica, o por la vía de la filiación y/o alianza con generaciones anteriores (por la memoria), a la historia estructural que a veces como insinuación, a veces explícitamente, aparece en los mitos. Estructural por revelar los juegos de transformaciones que entrelazan el encuentro de dos vientos, un remolino, el bastón de Nhanderu y la palmera originaria, la *Pindó Marã E’y*, haciendo surgir la cartografía de la Tierra, la Yvy Rupa, como imagen que inspira en Nhanderu la creación de los *tekoaxy*, sus habitantes. Habitar la Tierra es dibujar sus paisajes, poner en escena los contornos y los encuentros, los cruces y los encajes, que la revelan.

Habitar la Tierra es, pues, una forma de hacerse presente en ella, de ‘aparecer’. La singularidad propia de cada modo de aparecimiento es lo que garantiza la posibilidad de habitar un territorio que es una multiplicidad, es decir, un territorio que se torna visible de acuerdo con la forma como compone con otros territorios que permanecen invisibles, sin dejar que la obliteración se imponga. Sospecho que para ser capaces de comprender filosóficamente esto que considero como siendo un problema central de la filosofía guaraní, debemos estar dispuestos a permitir que la distinción visible/invisible desplace y/o transforme otras dos oposiciones que nos son caras a los antropólogos desde la fundación de nuestra disciplina: la distinción nosotros/otros y la distinción humano/animal. Desplazar aquí, por supuesto, no significa negar sino retirar de una posición en la que tales oposiciones han funcionado como pivote, actuando de cierta forma como fuerza centrífuga que tiene el riesgo de hacer desaparecer otras.

5.3. EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA

Antes de finalizar me gustaría abrir todavía un paréntesis para hablar de la oposición visible/invisible cuando elaborada en el seno de nuestro sistema de vida y pensamiento - el *jurua reko*, el *teko* de los ‘blancos’ -, y de modo específico en el contexto de los procesos de demarcación de Tierras Indígenas . El tema es complejo, por lo que solamente pretendo lanzar una mirada hacia él. En principio es importante notar que la diferenciación visible e invisible tiene dimensiones que atañen tanto al conocimiento como a la política, las cuales se manifiestan de forma clara si pensamos, por ejemplo, en los vínculos entre la ciencia y el Estado. Es importante notar, a su vez, que en el ámbito de la antropología la relación entre epistemología y política se desdobra en un contexto epistemológico (académico) y en un contexto político (formulación e implementación de políticas públicas). En el primero, conceptos oriundos de otras áreas, como la filosofía, el derecho,

la economía, la biología, la pedagogía, las matemáticas, etc., son incorporados sea por homología, analogía y/o contraste a la producción de conceptos sobre los que el pensamiento antropológico discurre. En el segundo, el contexto de las políticas públicas, conceptos como cultura, costumbres, creencias, identidad, diversidad, tradicionalidad, territorialidad, etc., cuyo ‘dominio’ torna a los antropólogos especialistas, son utilizados para definir legislaciones específicas constituyéndose como arena para la acción política en la negociación de sentidos.

Si al introducir el tema de la educación escolar indígena llamé la atención hacia el lugar que el papel (la escritura) ocupa en las preocupaciones de los líderes y ancianos guaraní es por tratarse de un claro ejemplo de la articulación entre epistemología y política. Es necesario recordar que en Brasil el Movimiento Indígena se constituye como tal en un contexto en el que iban a definirse las nuevas directrices de la legislación brasileña dada la promulgación de una nueva Constitución en 1988. La inversión de esfuerzos personales de los líderes indígenas, con la subsecuente carga para las comunidades, realizada en aquella ocasión se ve hoy día abalada por los enormes retrocesos en lo que se refiere al respeto e implementación de derechos garantizados constitucionalmente, dada la actual coyuntura política del país. En un contexto en el que asistimos a diversas violencias contra los pueblos indígenas y contra los territorios que habitan, es urgente fortalecer la interlocución entre juristas y antropólogos. Uno de los ejemplos más exitosos de tal interlocución se encuentra en el *Memorial Territorios Indígenas e Remanescentes de Quilombos*, que es un documento que ha sido elaborado por un grupo de investigadores y docentes de la Universidad de Brasilia, adscritos a los núcleos de investigación LAEPI (Laboratorio de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo), Laboratorio de Antropologias da T/terra y MOITARÁ (Grupo de Pesquisa em Direitos Étnicos, por ocasión del juicio dirigido por

el Superior Tribunal Federal el 16 de agosto contra acciones relativas a los derechos constitucionales quilombolas, a las indemnizaciones al Gobierno del Estado de Mato Grosso por la alegada desapropiación de tierras debido a las demarcaciones de tierras indígenas en el Parque Indígena del Xingú y Nambiquara. Según tal Memorial:

A implicação do reconhecimento constitucional dos usos, costumes e tradições de cada povo ou comunidade sobre a noção de —terra tradicionalmente ocupada é que este modo de ocupação torna-se um conceito subdeterminado. Isto é: como conceito jurídico, ele precisa ser “preenchido”, dotado de um conteúdo fático específico, por uma descrição antropológica, uma vez que estes usos, costumes e tradições são sempre específicos a um coletivo particular.

En 2004 Dominique Tilkin Gallois publicó un artículo que visaba alimentar el concepto de territorialidad con nuevas reflexiones, focalizando la atención en la “intersección entre el concepto jurídico de Tierra Indígena y la comprensión antropológica de territorialidad concebida y practicada por diferentes grupos indígenas” (2004: 37, *mi traducción*). Según esta autora, la noción de territorialidad, altamente relacional, permite traer al campo de la argumentación el aspecto de vivencia y de construcción cultural de la relación entre una sociedad y una base territorial, mientras que el concepto de Tierra Indígena, que es político-jurídico, limita las posibilidades de interpretación caso a caso, desconsiderando las diferencias entre los diversos pueblos indígenas (íden: 39). El argumento es que las concepciones de territorio de algunos pueblos indígenas extrapolan los límites de las tierras jurídicamente demarcadas en dirección a comunidades de la misma etnia o a pueblos vecinos que ocupan otras T.Is y con los que mantienen una intensa red de intercambios (íden). La fragmentación territorial es una situación impuesta por el Estado (y por el Mercado), que no coincide con la percepción de los límites espaciales de los pueblos en cuestión. “Para abarcar esas variadas dimensiones de las formas de organización territorial indígenas”, nos

dice Gallois, “es necesario pasar a otra perspectiva teórico-metodológica, adecuada al entendimiento de lógicas espaciales diferenciadas” (ídem: 40), una vez que “el contacto [con los ‘blancos’] es un contexto de confrontación entre lógicas espaciales” (ídem: 41). Tal confrontación, en el discurso guaraní, es constantemente reiterada cuando se recuerda que la existencia de países y fronteras nacionales es una imposición de los ‘blancos’ que ellos se niegan a reconocer, a pesar de tener que someterse a ella.

Qual é o motivo de Nhanderu ter criado esta Terra imperfeita? Nhanderu Tenondegua criou esta Terra para nós e os não indígenas vivermos. Nhanderu criou esta Terra imperfeita e ele já viu tudo aquilo que aconteceria aqui. Mesmo sabendo de tudo o que iria acontecer, ele criou a Terra. Nhanderu deixou uma Terra só. Não podemos dizer que somos donos de uma terra, que somos da Argentina, do Paraguai ou do Brasil. Não foi para isso que Nhanderu nos enviou aqui. Ele nos enviou a uma Terra só. Há muito tempo vieram os nossos parentes do Paraguai e nós que estamos aqui somos os filhos deles. Toda esta extensão de terra é nossa Terra. Meus netos, Nhanderu não dividiu a Terra em países nem fez documentos que determinassem os seus donos: ‘Este pedaço é para os brancos, este outro é para os Guaraní’, ele não disse isso. Não existem dois mundos, duas terras e é por esse motivo que devemos conviver com os brancos. Assim sendo, tem alguns deles aqui trabalhando com vocês e todos os que aqui estão são trabalhadores.

Vocês querem isso, nós queremos isso e por esse motivo estou pedindo a Tupã Ra’y que esses não indígenas possam mesmo fazer um trabalho bom. Que eles ajudem vocês verdadeiramente, que eles verdadeiramente dêem valor para vocês” (Darella et.al., 2018: 74).

Nos deparamos aquí con la cuestión de los límites, que pueden ser de identidad, de territorio y/o de espacio. Los procesos demarcatorios de Tierras Indígenas implican la definición de límites que deben ser inscritos en los documentos y, principalmente, ser homologados por el presidente del

país. A pesar de realizar un gran esfuerzo por tener homologadas sus tierras, principalmente desde los años 80, los Guaraní no reconocen la legitimidad de tales límites en el contexto de su propia cosmología, como hemos podido ver. Entramos inevitablemente en una zona de equivocación, una vez que la propia idea de límite difiere substancialmente de una epistemología occidental moderna (*jurua*) a una epistemología indígena, no sólo por lo que se refiere a los límites visibles de los contactos e intercambios entre parientes y/o pueblos vecinos, sino especialmente por las zonas de contacto invisibles que también habitan los pueblos indígenas y que, como hemos estado viendo para el caso guaraní, incluyen una profusión de seres; ha sido uno de los objetivos de esta tesis explorar las formas guaraní de pensar y vivir, de crear y transformar, esos límites. Considero que comprender desde la epistemología guaraní los límites entre territorios es un paso fundamental para actuar políticamente en el ámbito de la determinación de los límites territoriales de las Tierras Indígenas y en los procesos de homologación de las mismas.

El *Memorial Territorios Indígenas y Remanescientes de Quilombos*, citado anteriormente, ofrece importantes reflexiones sobre los argumentos jurídicos relativos a la idea de ‘tradicionalidad de usos y costumbres’ (determinantes, legalmente, de la extensión de las Tierras Indígenas) entendiéndola como “una forma de memoria de la tierra”, que se refiere a “la relación constitutiva entre modos de habitar, de conocer y de transmitir el conocimiento relativo al territorio” (Pesquisadores e docentes da UNB, 2017: 02). La historia que tal memoria explora es la de las relaciones de los pueblos indígenas con entidades que son identificadas como cuidadoras y/o controladoras de aquello que ‘se usa’, es decir, de los recursos naturales. Es en este mismo sentido como podemos comprender las palabras de Mauro Almeida cuando afirma que “las cuestiones de territorialidad se imbrican en cuestiones de metafísica”, a lo que añade:

Por isso, não há conflito digno de nota entre a Antropologia das territorialidades e a Antropologia das ontologias e socialidades porque, longe de se excluïrem, é evidente que é preciso olhar para o invisível – seja ele chamado ambiciosamente de comunismo, ou de uma vida bastante boa – para que haja ânimo de lutar pelo visível, que é o chão onde a vida real é vivida (Barbosa de Almeida, 2015: 280).

A partir de las críticas elaboradas por los Guaraní hacia el sistema de vida de los ‘blancos’ (*jurua*), antes de finalizar esta tesis me gustaría explorar una serie de cuestiones que se agitan a modo de provocación, no sólo de futuras reflexiones, sino de transformaciones, al menos, en nuestra percepción: ¿Qué, en nuestro modo de pensar, en nuestra epistemología, nos hace vivir una permanente invasión territorial?; ¿cuál es el vínculo entre la guerra y la conquista de tierras, su administración, violación, usurpación, explotación? Se trata de un vínculo enfermo que se localiza en la propia fundamentación del Estado-Mercado. Hacer que aparezca, desvendar tal vínculo que se esconde tras la interpretación de las leyes, sea en los conflictos por la tierra en el ámbito jurídico, sea en los discursos de los ruralistas, desvelar los presupuestos, siempre otros, de tales discursos, son tareas inminentes. En los tiempos que corren es, no sólo posible, sino indispensable hacer de la interpretación antropológica una intervención, una estrategia de territorialización, entendiendo por tal el movimiento de hacer aparecer relaciones, vínculos, encajes y encrucijadas.

Es necesario preguntarse qué es un territorio, cómo podemos pensarlo. Quizás, a imagen y semejanza de los Guaraní, podríamos pensar el territorio como un soporte, para preguntarnos después como se inventan, se crean, se actualizan, se constituyen, se definen, se delimitan, se dibujan y se componen las tierras y los territorios. Existen muchas tierras, innúmeros territorios:

el agro-negocio, la industria, las ciudades, los Parques Nacionales y las Áreas de Protección Ambiental, las Tierras Indígenas, las ciudades invisibles donde habita la humanidad de los Otros, puntos intensivos en los que fluyen como accidentes geográficos los tiempos míticos, cartografías diagramáticas de aldeas indígenas, campus universitarios, plazas públicas, museos, los ríos, la extensión del mar, etc.. Los territorios se constituyen mutuamente, a veces se solapan y otras veces, simplemente, se soportan. Los territorios son los márgenes unos de otros.

Otra cuestión que debemos lanzar es: ¿Cuáles son los espacios conceptuales y políticos que se extienden entre la Tierra (*Yvy Rupa*), la tierra-propiedad y la Tierra Indígena? Cómo vamos a transitar por tales espacios? La propuesta es que el propio tránsito cree otros territorios. Los tránsitos están imbricados con los diversos soportes: la escritura, el audiovisual, la fotografía, los *media*, los informes técnicos, las tesis, los artículos científicos son algunos de ellos, los encuentros en las aldeas los rituales, las chacras, la cartografía cósmica, los planos de las aldeas, los Grupos de Trabajo que hacen los informes técnicos para la homologación de las Tierras Indígenas, los proyectos de salvaguarda cultural, los Proyectos Político Pedagógicos de las Escuelas Indígenas, las reuniones de la Secretaría de Salud Indígena, el movimiento indígena, los materiales didácticos, etc., son otros. Es necesario que la universidad se expanda, es necesario desplazar nuestros cuerpos para hacer comunicar, hacer florecer nuevos territorios conceptuales. *Devir* de los académicos: “El devir sería como la máquina, diferentemente presente en cada agenciamiento, pero pasando de uno al otro, abriendo uno al otro, independientemente de un orden fijo o de una sucesión determinada” (D&G, [1980] 1997: 165 *traducción mia*). Es posible multiplicar los encuentros; antes, explicarlos. Mapear, cartografiar, recorrer, surcar, navegar. ¿Cómo se transita por esos espacios aún no territorializados? ¿Cómo aprovechar las brechas en los juegos de prestidigitación - ese control en

la constitución mutua de lo visible y lo invisible -, que la política del Estado-Mercado viene instituyendo desde hace varios siglos? *Hacer aparecer* es aquí también una estrategia para incidir en los juegos de prestidigitación del Estado-Mercado, él mismo una máquina, un sistema, que se mueve y perpetua el control sobre las traducciones y transmutaciones entre lo visible y lo invisible, apropiándose de las subjetividades gracias al poder que le otorga ser la principal fuente de las palabras, el gran difusor de información. Para escapar de tal dominio, ¿sería posible extraer de los regímenes amerindios de territorialidad la inspiración para nuestra propia caminata? Buena parte de la motivación de esta tesis, con toda seguridad, ha sido mostrar que tenemos algo que aprender sobre como evitar la obliteración de aquello que ni comprendemos ni podremos jamás controlar o, en otras palabras, como evitar el solapamiento mutuo de territorios parcialmente invisibles unos a otros.

Las palabras del *tamoi* Timoteo Oliveira revelando Capitales invisibles por detrás de lo que nosotros vemos como montañas, nos permite reflexionar sobre la cuestión fundamental de la existencia de ‘mundos’ que se sobreponen; fundamental, por lo menos, para los Guaraní (y para la poblaciones indígenas en general). Entretanto, junto con la invisibilización de tales poblaciones, son también invisibilizadas sus cuestiones fundamentales. Pero estas son, también e inevitablemente, las cuestiones de la etnología y podemos usarlas no sólo como problemas sobre los que opinamos y escribimos, sino como herramientas que podemos explorar en cuanto a los efectos que pueden producir, siguiendo la lógica de la agencia guaraní de que modulando las formas de aparecer entre si es posible orientar la mirada ajena, sea para atraerla, sea para rechazarla. Que las ‘Capitales’ de las que nos habla el *tamoi* Timoteo hayan permanecido invisibles a los “ojos de fantasma” (Albert y Kopenawa, 2015) de los ‘blancos’ durante siglos, es un hecho

que dice mucho sobre las estrategias del Capital del Estado-Mercado. Y no es por acaso que sea el pensamiento científico la ley que nos ordena mantener tales cuestiones inexploradas.

Es importante notar, antes de finalizar, que la teoría del *perspectivismo amerindio* ha sido clave para que podamos pensar la configuración mutua entre la dialéctica visible/invisible, el conocimiento y la política. Considero que es justamente en este encuentro entre conocimiento y política que, en tanto antropólogos, adeptos o no a la referida teoría, podemos o no tener algún poder, entendiendo por poder justamente la posibilidad de efectuar transformaciones en el pensamiento, tornando visible aquello no lo es. Esto no quiere decir que debemos encontrar una manera de hacer con que los representantes del Estado-Mercado consigan ver las ‘Capitales’ que el *tamoi* Timoteo descubre cuando deja de ver la montaña, por así decir; eso es algo que él hace porque es un *karai*, un chamán y no es eso lo que nos cabe, en tanto antropólogos, además de estar a años luz, por lo menos aparentemente, de buena parte de los representantes del Estado/Mercado sobre los que nos permitimos cierta generalización aquí. Lo que sí que podemos intentar es modificar algunos de los padrones de visibilidad/invisibilidad de nuestro propio mundo de ‘blancos’, occidentales u occidentalizados, habitantes de ciudades, profesores, usuarios de Facebook, Instagram, WhatSapp, compradores en Amazon, telespectadores, etc.. Colaborar con aquellos que han sido historicamente invisibilizados en sus proyectos de *aparecer* frente a los ‘blancos’, frente a las instituciones, frente a la opinión pública es la tarea a la que estamos siendo invitados, en estos tiempos en que los estudiantes indígenas están recorriendo los pasillos universitarios. Sin embargo, esta tarea no se limita a señalar su diferencia y garantizar que la misma venga a ser contemplada en la legislación. De lo que se trata, siendo este el desafío, es de que el

proceso de tornar visible coincide con el de transformar a aquel que ve, siendo nosotros, occidentales u occidentalizados, quienes necesitamos urgentemente desplazar nuestras miradas.



Figura 14. Jóvenes investigadores guaraní. Aldea Araçai (Piraquara/Paraná)

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Mauro. Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Levi-Strauss. *Current Anthropology*, Chicago, vol.31 n.4. 1990

ALBERT, Bruce. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. Paris: Tese (Doutorado em Antropologia Social), Université de Paris X (Nanterre), 1985.

ALBERT, Bruce e KOPENAWA, Davi. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ANDRIOLO ABEL, Renata. “Lá no alto se canta o tempo inteiro”: Formas de ensinamentos Guaraní-Mbya e o potencial do canto como (trans)formação. TCC, Santa Catarina: UFSC, 2019.

BENITES, Sandra. *Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*. TCC (Licenciatura Intercultural da Mata Atlântica), Santa Catarina: UFSC. 2015

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: Predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana* 11(1):41-66, 2005.

CADOGAN, León. *Diccionario Español Guaraní-Mbya*. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1992.

_____. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP, boletim n. 227, série Antropologia n. 5, 1959.

CLASTRES, H  lene. *Terra sem Mal*. Roraima: Ed. Tap  , 2007 [1978].

COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Florianópolis: Cultura e barbarie, 2010.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kis  dj  . *R@U*, 9 (1): 109-130, jan./jun. 2017

COSTA, Luiz. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau Books, 2017.

CRETTON PEREIRA, Vicente. Nosso pai, nosso dono: Relações de maestria entre os Mbya Guaraní. *Mana* 22(3): 737-764, 2016

DARELLA, Maria Dorothea Post; RAMO Y AFFONSO, A. M.; GUEROLA, Carlos M.; MELO, C.R.; COLOMBERA, Ana C. (orgs). 2018. Tape Mbaraete Anhetengua Fortalecendo o caminho verdadeiro. Programa Ação Saberes Indígenas na Escola/ Núcleo SC. ASIE

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mil mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2010 [1980].

DOOLEY, Robert. Léxico Guaraní, Dialeto Mbya. Summer Institute of Linguistic. Publicação Online: [<https://www.sil.org/americas/brasil/publens/dictgram/GNDicLex.pdf>], 2006

EMGC, Equipe Mapa Guaraní Continental, 2016. *Mapa Guaraní Continental. Povos guaraní na Argentina, Bolivia, Brasil e Paraguay*, 2016

GOLDMAN, Marcio. Pierre Clastres ou uma antropologia contra o Estado. *Revista De Antropologia*, São Paulo, USP, V. 54 No 2, p.p.577-599, 2011.

GREGORY, C.A. *Gifts and commodities* (Second Edition) 2015 by C. A. Gregory and HAU Books - First Edition 1982 Academic Press, London.

HUGH-JONES, Stephen. 2015 A origem da noite e por que o sol é chamado de 'folha de caraná'. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 05.03.

KELLER, Hector. *La fotosíntesis de la cultura. Estudios etnobiológicos en comunidades Guaraníes de Misiones*. CEADUC: Asunción, 2017

_____. Nocións de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad guaraní y naturaleza”. *Avá, Posada (Misiones/Argentina)*, n. 18, 2010.

KELLY, José A. Figure ground dialectics in Yanomami, Yekuana and Piaroa myth and shamanism. In, KELLY, J e PITARCH, P (orgs). *The culture of invention in the Americas*. Londres: Sean Kingston, 2018.

_____. Sobre a antimestiçagem. Curitiba, PR Species – Núcleo de Antropologia
Especulativa: Desterro, Cultura & Barbárie, 2016.

LADEIRA, Maria Inês. Espaço geográfico Guaraní-Mbya. São Paulo: Edusp, 2008.

_____. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo:
Editora Unesp, 2007.

_____. Yvymarãey: Renovar o eterno. *Anuário Antropológico*, Vol. 2, pp. 25-51,
1999.

LAGROU, Else Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma
reflexão sobre uma arte perspectivista *en* LAGROU, Els & SEVERI, Carlo (eds.) *Quimeras em
diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*, Rio de Janeiro:7Letras, 2013.

_____. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. *Revista Proa*, nº02,
vol.01, 2010.

LATOUR, Bruno. *Politics of Nature. How to bring the sciences into democracy* Traduit per
Catherine Porter Londres: Harvard University Press, 2004

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006 [1968].

_____. *Lo crudo y lo cocido*. Méjico: Fondo de Cultura Económico (1968[1964])

LOLLI, Pedro. Atravessando pessoas no noroeste amazônico. *Mana* 20(2): 281-305, 2014

MACEDO, Valéria. Misturar e circular em modulações guaraní. Uma etiologia das (in)disposições. *Mana* 23(3): 511-543, 2017

_____. De Encontros nos Corpos Guaraní. *Ilha*. v. 15, n. 2, p. 181-210, jul./dez. 2013

_____. Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da cultura e o se fazer ouvir nos corais guaraní”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 51, p. 357-400, 2012.

_____. Vetores porã e vai na cosmopolítica Guaraní. *Tellus*, ano 11, n. 21, p. 25-52, jul./dez. 2011

_____. Nexos da diferença. Cultura e afecção em uma aldeia guaraní na Serra do mar. São Paulo: Tese de doutoramento pelo PPGAS-FFLCH-USP, 2009.

MAUSS, Marcel. Ensayo sobre el Don: Forma y funcion del intercambio en las sociedades arcaicas. Buenos Aires: Katz. 2009

MELIA, Bartomeu. 1991. *El guaraní: experiência religiosa*. Assunção : Ceaduc/Cepag.

_____. A Terra sem Mal dos Guaraní. Economia e profecia. *Revista de Antropologia* (33). São Paulo. 1990

MONTOYA, Pe. A Ruiz de. *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guaraní, ó mas bien Tupi*, ed. Do Visconde de Porto Seguro, Viena/Paris, Faesy y Frick/Maisonneuve y Cia, 2001 [1639]

MOREIRA, Geraldo e MOREIRA, Wanderley C. Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão guaraní. TCC (Licenciatura Intercultural Indígena), Santa Catarina: UFSC, 2015.

NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: HUCITEC-Universidade de São Paulo, 1987 [1914].

PEREIRA, Levi Marques y RIQUELME, Dilson Duarte. El mono y sus modos de existir en la cosmología kaiowá (Mato Grosso do Sul, Brasil). Algunas implicaciones cosmopolíticas.

MEDRANO, Celeste y VANDER VELDEN, Felipe (eds.). *¿Qué es un animal?* Ciudad de Buenos Aires, Rumbo Sur/Ethnographica. 2018

PESQUISADORES GUARANÍ (2015). *Guata Porã: belo caminhar*. São Paulo:CTI / Iphan / CGY.

_____. (2013). *Xondaro Mbaraete: a força do xondaro*. São Paulo: CTI / Iphan /CGY.

PESQUISADORES E DOCENTES DA UNIVERSIDAD DE BRASILIA. *Memorial Territórios Indígenas e Remanescentes de Quilombos*. 2017

PIERRI CALAZANS, Daniel. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guaraní-mbya*. São Paulo: Dissertação de Mestrado pelo PPGAS-FFLCH-USP, 2013.

PITARCH, Pedro. A linha da dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana. *Mana*, vol.24, n.1, pp.131-160, 2018.

_____. Los dos cuerpos maya: Esbozo de una antropología elemental indígena. Article in *Estudios de Cultura Maya* · December 2010

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guaraní)*. Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

RAMO Y AFFONSO, Ana María. 2014. *De palabras y personas entre los Guaraní-Mbya*. Niteroi: Tese de doutoramento pelo PPGAS-UFF, 2014.

RAMOS, L. e B., MARTINEZ, A. *El canto resplandeciente: plegarias de los Mbyá-Guaraní de Misiones*. Carlos G. Martinez (Org), buenos Aires: Ediciones Del Sol, 1984.

SEEGER, A.; DA MATTA, R & VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32, 2-19. 1979

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *R@U*, 9 (1): 61-82, Jan/Jul, 2017

_____. Como possuir uma “taboquinha”: sobre a composição corporal dos pajés djeoromitxi. *Campos* 16(1):75-98, 2015

_____. Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016). Em: BIB, São Paulo, n. 87, 3/2018 (publicada em dezembro de 2018), pp. 105-132.

STRATHERN, Marilyn. STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, [1988] 2006.

SZTUTMAN, Renato. When methaphisical words blossom. *Common Knowledge* 23:2, 2017.

_____. *O profeta e o principal*. São Paulo: Edusp, 2012.

TARDE, Gabriel. Monadologia e Sociologia, en Eduardo Vianna Vargas (org). *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.

TAYLOR A. C. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006) “Um corps fait de regards (Amazonie)” In S. Breton et. Al. (orgs). Qu’est-ce qu’un corps (pp. 148-199). Paris: Musée du Quai Branly/Flammarion

TOLA, Florencia. “Eu não estou só(mente) em meu corpo” A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 13(2): 499-519, 2007

VERA TUPÃ POPYGUA, Timoteo da S. *Yvyrupa. A Terra uma só*. São Paulo: Hedra, 2016

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11:445-464, 2005

VILLAR, Diego y COMBÉS, Isabel. La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. *Tellus*, ano 13, n. 24, jan./jun. 2013

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cosmological perspectivism um Amazonia and elsewhere*. Cambridge: HAU Masterclass Series, 2012

_____. A noção de espécie em antropologia. <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101/viveiros-de-castro>, 2012

_____. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2, p. 115-143, 1996.

_____. Nimuendaju e os Guaraní. In: NIMUENDAJU, Curt U. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guaraní*. São Paulo: HUCITEC-Universidade de São Paulo, 1987, p. xvii-20xviii.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

WAGNER, Roy. *Coyote Anthropology*, Lincoln e Londres, University of Nebraska Press, 2010.

_____. The Fractal Person. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1981

