

Dos investigaciones recientes sobre los guaraní

Morais, Bruno Martins. *Do corpo ao pó: Crônicas da terrotariedade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte*. 2017. Editora Elefante, São Paulo. 368 pp. ISBN: 978-85-93115-08-0.

¿Cómo hacer antropología entre víctimas de un genocidio histórico aún en curso rodeado de muertos y recuerdos de muerte? ¿Cómo investigar cuando las balas silban sobre las cabezas de nuestros interlocutores y un clima de violencia se impone como pasado, presente y probable futuro? ¿Qué escuchar entre ataúdes y desaparecidos? ¿Cómo vivir con los que viven en campamentos precarios, en una franja de tierra de pocos metros de ancho, entre la carretera y el alambre espinado de las haciendas? ¿O dentro de ellas, con el sentimiento aciago de poder ser expulsado a cualquier momento, legal o ilegalmente? ¿Qué preguntarle a aquellos que en un año asistieron al suicidio de setenta y dos de los suyos?

Los pueblos indígenas kaiowá y guaraní con quienes trabajó Bruno Moraes habitan diversas aldeas y varios de esos campamentos en el Estado de Mato Grosso do Sul (Brasil). Las cifras que Moraes nos ofrece no dejan lugar a dudas: dicha región lidera el funesto ranking de homicidios contra indígenas en un país ya de por sí reconocidamente violento. Según datos del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), en 2013, año en el que Moraes comenzó su trabajo de campo, murieron asesinados 53 indios en Brasil, 33 de ellos en Mato Grosso do Sul; entre 2003 y 2013, 349 en ese Estado y 616 en Brasil. La inmensa mayoría de esos asesinatos se encuentran sin resolver. Muchos ni siquiera pasaron por los juzgados. Según datos oficiales de la Secretaría Especial de Salud Indígena (SESAI), en el mismo período y en la misma región se suicidaron 506 indígenas, la mayor parte adolescentes y jóvenes. Moraes ofrece una evaluación matemática que permite dimensionar el significado trágico de esos números: si considerásemos sólo la parcela de población indígena de Mato Grosso do Sul, aproximadamente setenta y siete mil personas de las cuales poco más de cuarenta y tres mil son guaraní y kaiowá, y la comparásemos con las tasas de homicidios y suicidios brasileñas o de otros países, veríamos que esos números representan tristes records, doblando la ya elevada tasa media brasileña de homicidios por cada cien mil habitantes y superando en suicidios a la Guayana, país que ocupa el primer lugar en el ranking internacional.

El trabajo de campo de Bruno Moraes se desarrolló en ese contexto, en varias fases entre 2013 y 2015. Llegó al campo como abogado, asesorando a los kaiowá y guaraní en sus trámites jurídicos, y lo continuó como alumno de postgrado del departamento de antropología de la Universidad de São Paulo. *Do corpo ao pó* es el resultado escrito de esa experiencia vital compleja que reúne su actividad de abogado interesado en el conflicto territorial y el rol de antropólogo motivado por la inmersión etnográfica, por el punto de vista de sus interlocutores.

No es un dato menor que el escenario principal del trabajo de Morais fuese los campamentos, elección que confiere un carácter poco común a la obra. Los campamentos no son aldeas propiamente dichas, no se encuentran en territorios demarcados legalmente y presentan habitualmente un carácter precario: ¿En qué sentido, se pregunta Morais, “esa composición surrealista de lona, madera reutilizada, barro, caña y penuria realiza la categoría ‘campamento’?” (p. 175). La respuesta la da el autor pocas páginas después: “los campamentos aparecen como ‘líneas de fuga’ del cerco” (p. 188). Confinados en tierras exiguas, aglomerados y forzados a la dependencia, los campamentos cercan las cercas de los latifundios, presionan el cerco que diversos frentes coloniales en diferentes periodos históricos fueron imponiendo a los indios, retoman la tierra.

Además del Derecho y Antropología, la investigación histórica ocupa un lugar fundamental en todo el emprendimiento de Morais: como abogado, porque las demarcaciones de las tierras indígenas dependen de la comprobación histórica del vínculo de los indios con el espacio físico, pero también porque las leyes y el Estado poseen su propia historicidad; como etnógrafo, porque la memoria de los muertos, recientes y no tan recientes, se constituyó en el principal hilo conductor de su relación con los kaiowá y guaraní, y porque la territorialidad de estos pueblos también posee una historicidad propia.

En ese sentido, *Do corpo ao pó* es tanto un libro de Antropología como de Historia. Y no sólo porque los dos primeros capítulos titulados “Las adyacencias de la muerte” y “Tierra, territorios” despliegan el análisis de fuentes históricas para explicar, el primero, el proceso histórico de colonización de Mato Grosso do Sul, y el segundo, el conflicto territorial entre el Estado y los indígenas, la realización del cerco de los indios, su confinamiento forzado en pequeñas tierras demarcadas o en litigio, sino también porque los dos capítulos siguientes, más etnográficos, se esfuerzan en desdoblarse la historia a partir de un pensar y hacer propiamente kaiowá y guaraní. ¿Otra historia? Digamos que esa historia, del modo en que los indígenas la elaboran y viven, no se encuentra en una relación de exterioridad a la otra, pero tampoco se identifica con ella. Por un lado, se resiste a sus modos de codificación, por otro lado, se inventa singularmente trazando su propio futuro. ¿No es *tekoharã*, campamento –traducido por Morais en atención a la etimología guaraní como “tierra futura”, “el lugar en el que viviríamos según nuestros costumbres”, en el que la partícula *-rã* designa una “potencia, un devenir, un deseo” (p. 202)– justamente el signo de una historia propia?

Al cerco diseñado por los frentes coloniales y el Estado, a las discusiones jurídicas sobre la demarcación –o no demarcación– de tierras indígenas, a los latifundios y monocultivos de caña de azúcar y soja, a las alambradas de espinos de las haciendas, los kaiowá y guaraní responden con sus cuerpos y sus muertos, con los campamentos de retomada, con su relectura de los restos que la historia hegemónica suele hacer invisibles al realizar su voluntad de poder, restos de muertos y opresión.

Cualquier lector sensible percibirá en el texto de Morais el desasosiego del confinamiento, las soluciones desesperadas, el impacto de los muertos, la aflicción de los guaraní y kaiowá y del propio autor. Y sin embargo, la vida se abre camino como en tantas otras etnografías, a través de las relaciones de parentesco, de la convivencia, del ritual, de las narrativas: “Le pregunté a los indígenas sobre violencia, ellos respondieron con el cuerpo, tierra y cosmos” (p. 34), comenta Morais.

Efectivamente, tanto la violencia como la territorialidad, principales temáticas de interés inicial de Morais, fueron conducidas por los indígenas en dirección al cuerpo y la escatología: “¿Qué es un cuerpo?” (p. 200) se pregunta a cierta altura el antropólogo desorientado delante de un discurso que fuerza los límites de su imaginación conceptual: “y en eso, mis interlocutores me pusieron a imaginar cosas que yo no podía, como cuerpos vacíos, pulverizaciones de cuerpos, cuerpos abstractos” (p. 200).

No se me ocurre un título más adecuado para los asuntos tratados por Morais que el que él mismo dio a su obra. Después de la infructuosa indagación inicial sobre lo que sería el cuerpo, de qué estaría hecho el cuerpo de los kaiowá y guaraní, Bruno llega a una respuesta cuando invierte la pregunta: “– Y el cuerpo cuando se acaba, ¿en qué se convierte? – ¡Tierra! El cuerpo se vuelve tierra’, respondían todos” (p. 256). En la misma dirección lo expresaba Doña Damiana: “Esta tierra aquí es roja, oscura. Es polvo de indio, no es del blanco. La carne del blanco es una tierra más clara” (p. 263).

Y es que, como en esa frase de Doña Damiana, vida y muerte se entremezclan en un proceso de reterritorialización hecho con los propios cuerpos de los indios, donde lo real y lo simbólico se espejan sin solución de continuidad. Si los dueños de tierras poseen símbolos que exhalan una realidad autoevidente: cercas que delimitan la tierra, títulos de propiedad, grupos paramilitares preparados para la agresión, los indios tienen que hacer de su realidad un llamado que la exceda: suicidios, cuerpos muertos, cementerios, campamentos.

Es en los dos primeros capítulos que los asuntos principales del libro aparecen tratados en diálogo con la perspectiva estatal, con las leyes y la historia. Ya los dos últimos se abren decididamente a la perspectiva kaiowá y guaraní a través de una etnografía con foco en el cuerpo, los cementerios, el morir y el mundo *post mortem*: ¿A dónde va el *angué* (espectro corporal) de la persona después que muere? ¿Cómo pensar al mismo tiempo la imagen de la podredumbre del *angué* y su carácter impercedero? ¿En qué sentido el cuidado de los muertos hace territorio? ¿Por qué enterrarlos dos veces? ¿Cómo puede cuidarse con afecto aquello que se teme? ¿Qué relación puede haber entre el cuerpo, la cruz y la casa? ¿Qué nos dicen los *chiru* (artefactos rituales de madera en forma de cruz) de esas composiciones?

Temas extremadamente complejos por su nivel de entrelazamiento que el autor descose y cose gradualmente hasta darles respuesta, resolviendo paso a paso cada problema, sin ocultar los impases y las dudas, con un estilo narrativo que consigue reunir en una escritura precisa y envolvente las discusiones de la bibliografía, la voz del antropólogo y su experiencia etnográfica, lo que vio hacer y decir a los guaraní.

Probablemente las circunstancias especiales en que Morais realizó su investigación y su amistad con los indios contribuyeron a hacer fluir el habla de un pueblo que, no raramente, hace del silencio un modo de respuesta. Abundan en este libro los discursos que no dejan lugar a la ambigüedad, que combinan a partes iguales el relato seco de los acontecimientos, síntesis devastadoras de una situación trágica, con la poética de la palabra exacta e iluminada. Artistas del silencio y la esquivia, los guaraní son también, cuando quieren, maestros del verbo justo y directo, capaces de reducir al mínimo la distancia entre evento y palabra, de afectar las palabras con sus propios afectos: “Lo que sentimos es tristeza” (p. 37), resumía Daniel Vasquez; “Uno dice una cosa, otro dice otra: hay muchos modos de ser indio” (p. 46), comentaba un rezador kaiowá sobre las aparentes contradicciones; “aquí en la reserva, ni los difuntos tienen espacio” (p. 91), resumía Doña Alda; “El Karai cree que lo sabe todo,

quiere ser como Dios” (p. 257), decía de los no indígenas el señor Olimpo; “para nosotros todo es siempre dos: el hermano mayor y el hermano menor, el Sol y el Luna, Kuarahy y Jasy”, explicaba el profesor Eliel Benites.

No es habitual acceder en una misma obra, y de modo tan equilibrado, al tono de denuncia y clarividencia teórica y conceptual presentes en las 369 páginas de este libro. Las frases anteriores son sólo una muestra del punto de vista kaiowá y guaraní. Muchas otras suma también su autor a lo largo de los capítulos. Sin duda, *Do corpo ao pó* se transformará con los años en un clásico de la etnografía guaraní y de la etnología en general, una obra de referencia de Antropología del Territorio, de la Muerte y de la Política, pero también de la vida, de cómo la vida y el territorio pueden surgir de las entrañas de la muerte.

Pierri, Daniel Calazans. *O perecível e o impercível: Reflexões Guarani Mbya sobre a existencia*. 2018. Editora Elefante. São Paulo. 320 pp. ISBN: 978-85-93115-11-0.

Este libro es el punto de llegada de una larga relación, intensa, diversa y políticamente implicada que Daniel Pierri estableció durante más de una década con los guaraní mbya de diferentes comunidades de la región Sur y Sudeste de Brasil. Dicho periplo comenzó en 2005 cuando el autor, por aquellos años un joven estudiante de Antropología de la Universidad de São Paulo, visitó por primera vez la comunidad de Jaraguá (São Paulo). Algunos años después Pierri pasará a formar parte del grupo técnico designado por la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para la identificación y delimitación de varias Tierras Indígenas guaraní, entre las cuales Peguaoty, Amba Porã, Uruity y Jikoaty, de dónde provienen la mayor parte de las informaciones referidas en *Lo perecedero y lo impercedero*.

Este libro no es por tanto una etnografía al uso, sobre una comunidad concreta, con sus diagramas de parentesco y la narración de acontecimientos cotidianos enmarcados en la trama de relaciones socio-políticas de un determinado colectivo. De hecho, Pierri revela en la introducción que, por más que las primeras visitas girasen principalmente en torno a las demandas de los líderes indígenas, y no tanto en torno a intereses académicos propios, ya desde el primer día sintió la curiosidad apremiante de comprender “cuáles eran los conceptos movilizados por los Guarani para que aquel mundo fuese posible, para que su convivencia tensa e instigadora en el seno de una metrópolis no les pareciese un problema –por lo menos no de la misma manera como les parecía a todos los *jurua* (no indígenas) que yo vi circular allí y en otros lugares” (p. 23)–.

El campo multisituado, su temporalidad extensa, esa búsqueda de los conceptos característicamente mbya reverberan en la ambición general de la obra: trazar algunos aspectos fundamentales de la cosmología guaraní mbya. Esos aspectos fundamentales van surgiendo según avanzan las páginas principalmente a partir del análisis muy bien recortado de dos tipos de relaciones: por un lado, de las relaciones que los mbya establecen con diversas figuras de la alteridad: los blancos, las divinidades, los espíritus y los animales; por otro lado, del examen detallado de las relaciones que esos diferentes seres establecen entre sí (las divinidades con las divinidades, los no

indígenas entre sí, etc.) y entre ellos (las divinidades con los no indígenas, los guaraní con los animales, etc.).

El subtítulo del libro “Reflexiones Guaraní Mbya sobre la existencia” describe adecuadamente la propuesta del autor, ya que esta obra trata básicamente de reflexiones, o sea, de pensamientos extraídos de fragmentos de entrevistas, narraciones de mitos, de diálogos que los guaraní de diferentes lugares compartieron con Pierri. También porque la palabra “existencia” remite a una globalidad, ya que existencia se refiere aquí no sólo a la existencia de los mbya sino también al existir de otros seres y del mundo como un todo.

Pero aunque ciertamente ése sea el material principal del que se nutre esta obra, vale la pena enfatizar que su autor no se restringe sólo a las narraciones míticas y las conversaciones, a las palabras, al aspecto discursivo de sus informaciones. Pierri sabe extraer tanto de su trabajo de campo como del análisis de otros textos y documentos de la literatura guaraní, clásicos y contemporáneos, todo un campo de referencias corporales y afectivas que amplían ese campo discursivo más general. Algo que se hace más evidente en el último capítulo, cuando la corporalidad, la alimentación y las afecciones ganan espacio y relevancia analítica.

Una mención especial merece Vera Xunũ (Alexandre Ferreira), pues con él Pierri revisó y corrigió “frase por frase” (p. 29) todas las entrevistas y traducciones de los trechos de documentales utilizados en el libro, que no son pocos. El autor optó en muchos casos por publicar las traducciones interlineares acompañadas de la versión en guaraní, permitiendo así que ese material lingüístico precioso pueda ser revisitado por otros guaraníólogos. Dichos textos, además, aparecen inseridos en los debates de largo alcance que plantea el autor, contrastando hábilmente las partes seleccionadas de autores clásicos con las reflexiones de sus interlocutores mbya en un juego fluido de complementación, sutilezas semánticas, historicidad e interpretación.

De esos debates de mayor amplitud destacaría principalmente tres sobre los cuales Pierri ofrece una visión crítica y cuyo alcance permite atisbar la dimensión admirable de esta obra: su discusión sobre la Tierra sin Mal; el supuesto bajo rendimiento entre los guaraní de la predación como vector ontológico; y la relación entre el *aguyje* y la corporalidad. Pero vayamos por orden después de estos comentarios generales acompañando linealmente la secuencia trazada por Pierri en su obra.

Tras una interesante introducción en la que el autor anticipa algunas claves que ayudarán al lector a situar su propuesta, el primer capítulo, titulado “Kuaray, Jaxy y Tupâra’y: Sol, Luna y Jesús”, abre con un estudio de dos mitos mbya muy presentes, con sus respectivas variaciones, en las diferentes aldeas guaraní: la narrativa clásica de los hermanos Sol y Luna, que cuenta el origen de los mbya; y la narrativa de *Tupara’y*, que cuenta la historia de Jesús y el origen de los blancos.

Teórica y metodológicamente se perciben tres influencias principales en su análisis de las narrativas, y que permanecen en los capítulos posteriores: los estudios mitológicos de Lévi-Strauss, especialmente sus reflexiones sobre la gemelaridad y el dualismo; la filosofía de la diferencia de Deleuze y su reelaboración etnográfica, tal y como fue propuesta por Viveiros de Castro; y las discusiones en torno a las relaciones entre mito e historia, con inspiración etnográfica en autores como Peter Gow, Viveiros de Castro, Óscar Calavia, Manuela Carneiro y Dominique Gallois, entre otros.

El primer punto a destacar es la elección de Pierri de comparar estructuralmente ambas narrativas, aparentemente tan diferentes. El autor no cae en la tentación historicista, bastante frecuente en las interpretaciones de los materiales guaraní. Jesús, Herodes, la

paloma, la inmaculada concepción era un terreno fértil para ese tipo de interpretación. Sin embargo, Pierri ya advierte en la introducción que no seguirá ese camino, menos interesado en saber “cómo las cosas se convirtieron en lo que son” (p. 24) que en la construcción de conceptos que expliciten la lógica interna del pensamiento guaraní.

Por eso Pierri opta por un análisis estructural de los mitos y una interpretación del discurso nativo que propicie justamente la explicitación de esa lógica interna. En el caso de la primera narrativa, a partir del análisis de la relación entre los medio hermanos Kuaray e Yaxy, Pierri retoma la noción de Viveiros de Castro de diferencia continua para evaluar el tipo de relación que los mbya mantienen con sus divinidades. De la historia de Jesús, según el autor una transformación estructural de la anterior, Pierri extrae la noción de diferencia discontinua para pensar la relación de los mbya con los no indígenas y la posición específica de estos respecto a las divinidades. Después de analizar un conjunto diverso de transformaciones de divinidades, de seres, de cualidades presentes en esas dos narrativas, el autor sintetiza bajo la expresión “dualismo en perpetuo desequilibrio” el motor generador de la cosmodinámica guaraní.

Esa discusión, que se inserta en los debates sobre la ideología bipartita común entre numerosos pueblos amerindios, sufre una inflexión característicamente guaraní cuando Pierri observa: “los elementos del mundo terrestre tienen siempre sus modelos celestes, de los cuales son apenas imagen (*a'ãga'i te ma*). Por eso podemos decir que estamos delante no sólo de un dualismo, sino de un ‘platonismo en perpetuo desequilibrio’” (p. 65). Desequilibrio aquí no quiere decir caos ni es signo de algo que le falte al ser, por ejemplo estabilidad o identidad. En la interpretación que le da Pierri, el desequilibrio no es hijo de una falta; muy al contrario, es un trazo fundador repleto de consecuencias. Desequilibrio es la expresión de una potencia que tiene en la diferencia y el devenir su fundamento y modo de realización. Es gracias a él que se originan los seres, que se organizan las cualidades, que el mundo se pone en movimiento.

Ese es justamente el título del segundo capítulo, “*A'ãga'i te ma*: Platonismo en perpetuo desequilibrio”, en el cual Pierri se dedica a pensar la división mbya, “de coloración platónica” (p. 107), entre los modelos originarios y sus copias o imágenes terrestres: “todo lo que existe en esta tierra, me dijeron innumeradas veces, guarda su modelo originario en las plataformas celestes” (p. 107).

La verdad es que, a pesar del título “platonismo en perpetuo desequilibrio”, poco queda de la doctrina platónica después que Pierri la compare con el pensamiento mbya: a la inmutabilidad y descorporificación que Platón atribuye a las ideas, Pierri opone la materialidad de la división mbya y su cosmodinámica de la renovación. Ni el cuerpo y el alma para los mbya son homólogos del par apariencia/esencia, ni la experiencia sensible ofusca, como suponía Platón, el acceso al mundo pleno de las ideas o, en el caso de los mbya, a la cualidad de lo imperecedero.

Pero por más que la doctrina platónica acabe por disolverse en esa comparación, ésta se justifica como procedimiento metodológico por su capacidad de evidenciar tanto un estilo de pensamiento y de existencia marcado por una dualidad jerárquica, de coloración platónica para retomar la expresión de Pierri, como algunas especificidades de la ontología y existencia mbya. Una de las fundamentales tal vez, repitiéndose de modos diversos a lo largo de toda la obra, es la división entre lo imperecedero e imperecedero, código principal de la relación entre los mundos celestes y terrestres, como subraya el autor.

Es en la parte final de este capítulo que ese idioma es descrito etnográficamente con análisis detallados de los pares de conceptos *ekoaxy/porã*, *marã/marã e'ÿ*, recurrentes

en la bibliografía guaraní, así como de otras expresiones, equivalentes semánticos de esos pares. Esa oposición lógica, cosmológica, estética y metafísica es también como destaca Pierri una oposición sensible. Por eso la alimentación, las prácticas corporales, las afecciones deseadas o evitadas suponen un idioma propio en el corazón del contraste entre lo perecedero y lo imperecedero, entre la condición *tekoaxy* y el *aguyje*.

Ese encuadramiento permite al autor revisar el debate clásico sobre la Tierra sin Mal. Pierri se distancia de interpretaciones anteriores que tendieron a enfatizar el aspecto extraterreno, la comprensión de la búsqueda de la Tierra sin Mal como una fuga del involucramiento terrenal y social de los mbya. Pero también rechaza las interpretaciones más recientes, de carácter desconstruccionista, que ven en la Tierra sin Mal principalmente un exceso de traducción de Nimuendaju. Para Pierri la Tierra sin Mal no es sólo un lugar, ni su búsqueda puede ser entendida apenas como una fuga, pero tampoco es un mito originado de un error de traducción. Si a los autores más clásicos critica su comprensión de la Tierra sin Mal como algo que se separa de la vida aquí y ahora, a los más recientes advierte que disolver la Tierra sin Mal en un problema de traducción no esclarece la problemática presente en las relaciones entre lo perecedero e imperecedero y las posibilidades de trascender esa división.

Es en el tercer capítulo donde el autor desarrolla con más pausa los modos mbya de superar esa condición *tekoaxy*, perecedera y limitadora, que asola a los humanos por el simple hecho de serlo. Alcanzar el *aguyje*, ese estado de plenitud, de perfección, como traducen otros autores, o de “imperecibilidad”, como prefiere denominarlo Pierri, implica tanto una comunicación con las divinidades como un trabajo ejemplarmente corporal. Como explica el autor:

“De esta manera, creo que la principal contribución del trabajo de Pissolato (2008) es la de demostrar que el *aguyje* es un proceso continuado de maduración corporal a perseguirse en vida. Depende de un régimen alimentar específico (...), es necesaria la alegría (-vy'a) en la vida ‘entre parientes’, impulsada por la práctica de rituales y toda una gama de prácticas corporales que de ninguna manera remiten a una evasión de la vida en la tierra, como parecía defender la literatura, y menos aún a un deseo de muerte” (p. 257).

Pierri trata en este capítulo todos esos aspectos –y algunos más– encuadrándolos en el marco de una reflexión sobre las afecciones y las propiedades sensibles, la transformación corporal y la comunicación e interacción, biunívoca, entre los ámbitos celestes y terrestres. Las páginas finales de las conclusiones son una especie de resumen escatológico de esos asuntos. Las diferencias entre los mbya y los no indígenas reaparecen dispuestas en clave cosmológica, sintetizadas en una crítica chamánica de los poderes destructivos del modo de vida de los blancos. Un *finale* pedagógico que deberíamos escuchar con atención y sobre el cual haríamos bien en reflexionar en estos tiempos de Antropoceno.

Miguel Carid Naveira
Departamento de Antropología
Universidad Federal do Paraná (Brasil)
mikelcn@yahoo.com.br