

Yvyrupa, la Tierra: memoria viva y movimientos guaraníes

Ana María Ramo Affonso

Departamento de Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas. Universidad Complutense de Madrid ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.91892>

Recibido: 09/10/2023 • Revisado: 22/12/2023 • Aceptado: 10/01/2024

ES Resumen. Este artículo parte del propósito de ampliar las perspectivas sobre el espacio/territorio amerindio a partir de reflexiones y narrativas guaraníes sobre *Yvyrupa*, la Tierra o plataforma terrestre. La idea de memoria viva aparece como crucial para adentrar las formas de habitar y ser habitados de los pueblos indígenas amerindios y expresa la posibilidad de componer paisajes y transitar entre mundos. Entendiendo que los paisajes son efectos de las reparticiones entre lo visible y lo invisible, encontramos entre los guaraníes ricas elaboraciones sobre los efectos sociales de ver y no ver, de aparecer y de ser o no visto. Por fin, intentamos extraer algunas reflexiones sobre los desafíos puestos a una práctica antropológica que se pretenda política, es decir, que asuma su papel en cuanto a las formas de aparición (y de desaparición) de los pueblos indígenas y sus mundos, como prerrogativa para poder habitar mundos en común.

Palabras clave: guaraníes; Tierra; memoria viva; movimiento; paisaje.

EN *Yvyrupa*, the Earth: Living Memory and Guarani Movements

EN Abstract. This article is based on the purpose of expanding the perspectives on the Amerindian space/territory based on Guarani reflections and narratives about *Yvyrupa*, the land or terrestrial platform. The idea of living memory appears crucial to delve into the ways of living and being inhabited by indigenous Amerindian peoples, and expresses the possibility of composing landscapes and moving between worlds. Understanding that landscapes are effects of the distributions between the visible and the invisible, we find among the Guarani rich elaborations on the social effects of seeing and not seeing, of appearing and of being or not seen. We try to extract some reflections on the challenges posed to an anthropological practice that claims to be political, that is, that assumes its role in terms of the forms of appearance (and disappearance) of indigenous peoples and their worlds, as a prerogative to be able to inhabit worlds in common.

Keywords: guaraníes; Earth; living memory; movement; landscape.

Sumario: 1. Paisajes para hacer aparecer. 2. *Yvyrupa*: el lecho de la Tierra. 3. Reverberando memoria viva. 4. *Ijakuery*: saber estar entre los guardianes. 5. Algunas palabras finales. 6. Referencias.

Cómo citar: Ramo Affonso, Ana María. 2024. “Yvyrupa, la Tierra: memoria viva y movimientos guaraníes”. *Revista Española de Antropología Americana* 54 (1): 143-157.

1. Paisajes para hacer aparecer

Ocupando un territorio que se extiende desde la costa del Atlántico hasta las regiones pre-andinas, los guaraníes son “uno de los pueblos indígenas de mayor presencia territorial en el continente americano” (EMGC 2016: 6; traducción de la autora). Se estima que en Brasil (región sur-sureste) viven unos 85.255 guaraníes (EMGC 2016: 11), diferenciados en cuatro grandes familias lingüísticas: mbya, ñandeva, kaiowá y tupí-guarani. Después de más de 10 años acompañando a y aprendiendo con comunidades mbya y ñandeva, me propongo contribuir con la ampliación de las perspectivas sobre el espacio/territorio amerindio, admitiendo en su composición los paisajes guaraní. Para ello, intentaré explicitar la trama que revela un paisaje compuesto de avatares míticos e incidencias chamánicas, el cual ha sido sistemáticamente invisibilizado por los diversos intereses económicos que acosan, no sólo las tierras guaraní, sino también la territorialidad cosmopolítica, es decir, las redes de relaciones que interconectan, de manera compleja, seres de las más diversas ontologías.

Paisaje se refiere aquí a lo que se presenta ante nuestra mirada y percepción pero que se constituye a partir de lo que no vemos o entendemos, de forma que la idea de paisaje nos permite abordar una doble problemática colonial interminable, relativa a prácticas político-epistemológicas de invisibilización premeditada e ignorancia estratégica. Si los paisajes “emergen en los discursos indígenas como cosas que oscilan entre un evento y un sujeto –un agente o una congregación más o menos temporal, más o menos ‘armónica’, de una pluralidad de agentes” (T/terras 2017: 13; traducción de la autora), debemos preguntarnos sobre las posibilidades de una antropología política que sea capaz de aliarse con los pueblos indígenas en su lucha contra paisajes que les hacen desaparecer (Krenak 2017: 03). “La idea es producir una escrita antropológica cuya política contribuya a la ampliación y construcción de alianzas con los portavoces de la T/terras (y de sus terrícolas)” (T/ Terras 2017: 17-18; traducción de la autora), impregnando nuestros textos de esa capacidad de la acción indígena contemporánea de “hacer entrar en la escena política a entes que la constitución moderna (en el sentido de Latour) excluye” (T/terras 2017: 20; traducción de la autora).

Si desde la Antropología optamos por imaginar paisajes que anticipen otros futuros climáticos, existenciales y sociales es tan necesario como urgente recusar “al discurso del antropólogo su ventaja estratégica sobre el discurso del nativo” (Viveiros de Castro 2002a: 115; traducción de la autora). Antes que un tema de inteligibilidad mutua, nos recuerda Strathern, “el problema empieza cuando empezamos a producir descripciones de mundo” (Strathern 1999: 172; traducción de la autora), una vez que tales descripciones suelen ser *equivocas*, es decir, suelen implicar la alteridad de referentes entre términos homónimos (ver Viveiros de Castro 2004). En el caso de la vida y de la Tierra los equívocos pueden ser movilizados para reforzar empresas genocidas, lo que no escapa a la práctica colonial de sobra conocida; urge, por lo tanto, afirmar que entre el concepto jurídico de Tierra Indígena –“extensión abstracta, homogénea, cuantificable”– y la “T/terras indígena” –“red de conexiones entre (vivi)entes” (T/terras 2017: 20; traducción de la autora). “vívida/creada por los colectivos en cuestión”–, hay una diferencia de mundos (T/terras 2017: 20; traducción de la autora).

Los guaraníes cuyos fragmentos de narrativas y memorias recojo aquí, habitan fundamentalmente a lo largo de la región sur del litoral brasileño (entre los estados de Rio Grande do Sul y Espírito Santo)¹,

¹ Realicé mi trabajo de campo entre el 2010 y el 2013 en la aldea Araponga, una aldea guaraní situada en el municipio de Paraty, Río de Janeiro (Brasil). Dos de las principales referencias a partir de las que entretengo las reflexiones de este artículo provienen de dos proyectos. El primero de ellos es el “Programa Pesquisadores Guarani no Processo de Transmissão de Saberes e Preservação do Patrimônio Cultural Guarani (Santa Catarina e Paraná)”, financiado por el IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Brasil) y que tenía como objetivo la formación como *pesquisadores* (investigadores) de un grupo de jóvenes guaraníes de los estados de Santa Catarina y Paraná para la elaboración de fichas técnicas para el Inventario Nacional de Referencias Culturales (INCR). Como resultado del proyecto, que fue reali-

no encontrándose aún la mayor parte de las áreas indígenas en esta región regularizadas² (ver Ladeira 2018). En los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro y Espírito Santo, los guaraníes ocupan 153 Tierras Indígenas, a las que se suman 105 locales de antiguas aldeas, que fueron abandonadas debido a las presiones territoriales y a las transformaciones ambientales (EMGC 2016: 33-34). Durante la década de los 80 diversos proyectos económicos se fueron intensificando en estas regiones; la construcción de carreteras y autopistas en el litoral aumentaron el turismo y la especulación inmobiliaria, transformándose en un polo de atracción de trabajadores (EMGC 2016: 33). Tachados de extranjeros, aculturados y nómadas, los guaraníes de estas regiones no empezaron a adquirir garantía de derechos sobre las tierras que ocupaban hasta los años 90, de forma que antes de los años 2000 solamente 17 áreas habían finalizado sus procesos de demarcación y 70 no habían iniciado ningún pleito administrativo (EMGC 2016: 34). En 2006, para hacer frente a esta situación, los guaraníes del sur y sudeste de Brasil formalizaron la Comisión Guaraní Yvyrupá, que actúa para enfrentar los problemas y conflictos territoriales contando con la orientación de ancianos y ancianas, siempre presentes en sus reuniones (EMGC 2016: 37). *Yvyrupa*, el “lecho” de la tierra es, para los guaraníes de estas regiones, tanto “un mundo en toda su extensión terrestre” como la designación política del “territorio sin fronteras donde están sus tekoa” (EMGC 2016: 34; traducción de la autora).

Pese a que los guaraníes son uno de los pueblos indígenas en peores condiciones en cuanto a derechos territoriales en Brasil, la situación en relación a la regularización y protección de las tierras indígenas es en general precaria (por no decir desastrosa), en todo el país, además de ser una de las principales causas de conflictos en el campo, dadas las presiones de diversos frentes de expansión económica con amplia representación y poder de decisión en la política brasileña. El día 20 de septiembre del 2023, en una decisión histórica, el Tribunal Supremo de Brasil votó contra la tesis del Marco Temporal que afirma que los indígenas solamente tienen derecho a las tierras que estaban ocupando el día 5 de octubre de 1988, cuando se promulgó la Constitución Federal (vigente hasta nuestros días). Dicha tesis se opone a la llamada “teoría del Indigenato”, la cual afirma el derecho originario de los pueblos indígenas a las tierras tradicionalmente ocupadas; por ser un “derecho originario” es “anterior al propio Estado, anterior a cualquier otro derecho” (Amado 2020: 1303; traducción de la autora).

La anterioridad, frente al derecho, de la vida indígena en territorios tradicionalmente ocupados explica la idea de la tierra como “equivocación”: la ocupación indígena de la Tierra más que un “derecho” es una urgencia. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación el 80% de la biodiversidad del planeta se encuentra en territorios tradicionales, los cuales cubren el 28% de la superficie terrestre³. “Las tierras indígenas homologadas tienen entre 3 y 4 veces menos deforestación que las no homologadas” (Alfinito *et al.* 2023: 12; traducción de la autora), motivo por el que “la política climática más contundente que el Estado (brasileño) puede adoptar es la demarcación de tierras indígenas” (Alfinito *et al.* 2023: 13; traducción de la autora):

zado entre 2014 y 2015, se publicó el libro *Guata Porã: Belo Caminhar* compuesto por una selección de los discursos y entrevistas que los jóvenes guaraníes grabaron con ancianos y ancianas de diversas comunidades. Las traducciones fueron también realizadas de forma colectiva. Este artículo es una contribución y homenaje al esfuerzo realizado por todo el equipo para “hacer ver” a los no indígenas un poco de lo que es la vida y la territorialidad –la ontología del movimiento– guaraníes. El segundo proyecto es la “Ação Saberes Indígenas na Escola” (ASIE), un programa de formación de profesores indígenas del Ministerio de Educación de Brasil. En Santa Catarina, durante unos cinco años, la ASIE organizó diversas reuniones (grandes encuentros) de profesores/as con ancianos y ancianas de la región, en los que se reflexionaba sobre los fundamentos de la vida guaraní y los desafíos de la escolarización. El material publicado por este proyecto (Darella *et al.* 2018), principalmente el Documento Base “Los buenos consejos de nuestros ancianos y ancianas”, también ha sido una referencia fundamental de este artículo.

² El estatuto jurídico de los territorios ocupados por los guaraníes en Brasil es aún muy precario: de 194 Tierras Indígenas con uso exclusivo de los guaraníes, solamente 30 han sido regularizadas, es decir, registradas frente a notario como bienes de la Unión Federativa, y siete homologadas por el Presidente de la República; hay que añadir, aún, 20 que han sido Declaradas como Tierras Indígenas por el Ministerio de Justicia. <https://guarani.map.as/#/?z=3.2&x=-9.177724629158343&y=-52.681980117941855>.

³ <https://news.un.org/pt/story/2019/08/1683741>.

“Las tierras indígenas representan barreras contra la deforestación, protegen la biodiversidad y brindan una serie de servicios ecosistémicos para Brasil y el mundo. El régimen de precipitaciones, la calidad del aire y la existencia de especies resilientes al cambio climático son resultado de la relación que tienen los pueblos indígenas con sus territorios ancestrales. Impedir que estas poblaciones garanticen su derecho a la tierra amenaza la habitabilidad de la Tierra” (Alfinito *et al.* 2023: 15; traducción de la autora).

Dada la creciente fragilidad de la política socio-ambiental durante el gobierno de Jair Bolsonaro (2019-2022) “la deforestación dentro de tierras indígenas creció un 195% en comparación con el período 2013-2018” (Alfinito *et al.* 2023: 12; traducción de la autora). Como resultado fueron liberadas “más de 56 millones de toneladas de dióxido de carbono a la atmósfera, equivalente al 59% de la cantidad total liberada entre 2013 y 2021” (Alfinito *et al.* 2023: 12 traducción de la autora). Acompañando a tal incremento de la densidad del aire, el paisaje se desertifica: campos de caña, de soja y demás monocultivos, así como fábricas, hidroeléctricas y áreas de extracción minera se despliegan como imágenes que precipitan el fin de mundos que van más allá del espacio entre los hombres; a saber, mundos que sientan sus raíces en la multiplicación de lo humano (Viveiros de Castro 1996). Estamos frente a la manifestación de los límites del concepto de política heredado de los griegos, el cual supone la invisibilización de una multiplicidad de mundos⁴, así como frente a la pobreza de ese “mundo occidental qua mundo” generado por “la politización romana del espacio entre pueblos” (Arendt 2018: 93). Tal “mundo occidental” se revela como germen y condición de posibilidad del capitalismo y, por lo tanto, del Antropoceno, es decir, de la forma más profunda de totalitarismo imaginable. “Cuando la amenaza es la exterminación de la vida orgánica la preocupación ya no es el hombre” (Arendt 2018: 108)⁵.

La vida indígena es anterior al derecho romano y apolítica en el sentido griego, pues prescinde de las divisiones pocos-muchos y público-doméstico y no necesita acotar un espacio entre iguales, sino que más bien se ejerce en la proliferación de devenires minoritarios (ver Deleuze y Guattari 2002) y sus composiciones posibles. Es necesario abrir (para no abolir) el concepto de política, multiplicarlo al componerlo con “el cosmos”: cosmopolítica que surge ante la necesidad de establecer puentes diplomáticos efectivos, indagando “cómo pensar la política –la composición de los colectivos, de los mundos en común– delante de la constatación de un pluralismo ontológico, de una multiplicidad de mundos” (Sztzman 2020: 188; traducción de la autora).

¿Cómo hacer conversar las experiencias cosmológicas indígenas, las reverberantes cuestiones antropológicas y los perversos hechos jurídico-económico-políticos que insisten en condicionar los modos de habitar la Tierra? Inspiradas por el movimiento indígena brasileño y su *retomada* de “espacios de aparición” (ver Butler 2011) podemos experimentar formas de explicitar paisajes indígenas, al tiempo que indagamos sobre la pertinencia de la Antropología y su papel cosmopolítico en la actualidad.

2. *Yvyrupa*: el lecho de la Tierra

Para poder hablar de *Yvyrupa*, la plataforma terrestre que emerge como multiplicidad, como un colectivo donde singularidades se cruzan y encajan en una composición mutua, se necesitan

⁴ Es notable que Hanna Arendt, referencia fundamental para pensar lo político, se refiera a los pueblos indígenas amerindios como “tribus faltas de mundo y de relaciones” (2018: 42).

⁵ El concepto de “mundo” de Hanna Arendt hace referencia al espacio “entre pueblos” complemento del espacio “entre hombres”, que es la política propiamente dicha. La autora atribuye a los romanos de la antigüedad el origen de la política exterior, una vez que son ellos los que conciben “la noción de un orden político fuera de las fronteras del propio pueblo o estado” (Arendt 2018: 93). Siendo así, el mundo occidental es el espacio entre pueblos por excelencia, una vez que surge por la posibilidad de relaciones entre pueblos. Dado que en las cosmologías indígenas amerindias el ámbito de “lo humano” (intencionalidad, lenguaje, consciencia) extrapola los límites de “lo humano” para las sociedades de tradición occidental, también el espacio de la política entre pueblos –los mundos– se multiplica. El Antropoceno, desde un punto de vista indígena, se presenta como la consecuencia de negar la participación o la condición política de animales, vegetales, dioses, etc., considerados “no-humanos”, e interpela sobre la necesidad de negociar con estas otras formas de vida un espacio en común. Este es uno de los principales argumentos que este artículo defiende.

muchas, muchas palabras, tantas que puedan hacer justicia a la extensión territorial de un pluri-verso. No hay, ni nunca habrá, suficiente papel ni tiempo. Y, sin embargo, es posible vislumbrar a través de las siguientes palabras una fracción del paisaje que los guaraníes componen:

“Todo empezó en medio de las tinieblas, solo había oscuridad y mar, sin ni siquiera un solo ser vivo. Vino un viento del norte y un viento del sur y, al encontrarse, hicieron que surgiera un pequeño remolino y *Nhanderu Tenonde* (nuestro primer padre) se materializó allí, encima del mar, flotando y sosteniendo únicamente su *popyguá* (bastón). *Nhanderu* (nuestro padre) no tenía padre ni madre; nació por sí mismo. Aunque era un dios, mientras existía allí tuvo dificultades, ya que no había nada concreto donde pisar. Por eso, tuvo la necesidad de crear el mundo que hoy llamamos *Yvyrupa*, Planeta Tierra. Todo estaba oscuro y, en medio de la oscuridad, *Nhanderu* desciende y flota sobre el mar. Piensa qué va a hacer, por qué vino. Y entonces sabe a través de su corazón: ‘Voy a hacer la Tierra’.

Junto con él nació lo que vendría a ser el germen de la *pindo marã e’y*, la palmera sagrada. Él la plantó encima del océano. Sus raíces se fueron expandiendo y, al contacto con el agua, transformándose en tierra. Por ser una planta muy sagrada, es invisible para nosotros, simples seres humanos. En cuanto plantó la *pindo marã e’y*, creó al armadillo *ratã’i* (tatu). Fue ese armadillo quien le ayudó a esparcir la tierra así generada.

Hasta ahora, esa *pindo* [palmera] sigue ahí en *YvyMbyte*, el centro del mundo, el lugar que hoy los no indígenas llaman Paraguay. Pero nadie la verá, porque fue *Nhanderu* quien la plantó. Esta planta suya, que nadie podrá arrancar, durará mucho tiempo y mantendrá sujeta la Tierra. Pero si quitan esa plantita que él plantó, entonces la Tierra se caerá, porque es lo que la sostiene. Es así como nosotros lo sabemos. A partir de ese pequeño pedazo de tierra hicieron todo lo que existe en el mundo” (Timoteo Oliveira en *Pesquisadores Guaraní* 2015: 9; traducción de la autora)⁶.

La narrativa sobre el surgimiento de *Yvyrupa* ofrece imágenes fértiles para comprender la socialidad en el universo guaraní, fuente de una cartografía histórica de las relaciones. *Yvyrupa* aparece como colectivo constituido por todo lo que en él habita, resonando el concepto bergsoniano de multiplicidad cualitativa –duración– precisamente por lo que la define: dividirse cambiando su naturaleza (ver Deleuze 1987: 41). Así como en la duración bergsoniana, hay al mismo tiempo heterogeneidad y continuidad entre los dos vientos que forman un remolino, *Nhanderu*, la semilla de la palmera imperecedera (*pindo marã e’y*), el mar e *Yvyrupa*. La imagen de continuidad entre heterogéneos –el devenir– revela una ontología del movimiento cuya duración se encuentra en la reverberación histórica de tránsitos y viajes (Ramo 2020).

Ontología del movimiento de las aguas. *Yvy-tierra*, *Rupa-lecho*: *Yvyrupa*, el lecho de la tierra. *Yvy*, nos cuenta Carlos Papá, significa “compañero del agua”; *Yvyra*, el árbol, es el “futuro compañero del agua”; *Yvytu*, el viento, “suspiro, sonido, del compañero del agua”⁷. “Estos son los grandes pilares importantes del pensamiento Guaraní-Mbya [...] todos somos parte del compañero del agua”. *Xeyvara rete*, mi cuerpo, es, al mismo tiempo, “mi infinito”, “mi yo”, “mi agua”: “Mi yo verdadero, futuro infinito compañero del agua”⁸. *Yy*, el agua, es el “pilar líquido”, “pilar de la vida”, “pilar de la respiración”. “El agua se transforma en todo” de forma que “la vida es una bendición que recibimos de *Nhanderu* para que podamos pasear sobre la Tierra; somos apenas pasajeros aquí”⁹.

El surgimiento de *Yvyrupa* expresa las condiciones espacio-temporales del tránsito: extender la base y erguirse sobre ella. Timoteo Oliveira cuenta que *Nhanderu*, “aun siendo Dios”, pasó por dificultades porque no tenía dónde pisar (*Pesquisadores Guaraní* 2015: 9). Era necesario algún soporte para pasar de ese estado de suspensión infinita hacia el tiempo secuencial y la geografía

⁶ Sobre esta referencia, ver la Nota 2.

⁷ Carlos Papá es mbya guaraní, cineasta y líder espiritual de su comunidad (Aldea Rio Silveira/Bertioga/São Paulo). <https://www.youtube.com/watch?v=1m1vNMxaHs0&t=306s>.

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=1m1vNMxaHs0&t=306s>.

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=fXfeMGJJo-g&t=164s>.

relativa que luego acogería a la humanidad y sus historiografías. Según Keller (2017: 86), en la lengua guaraní el acto de crear el suelo, el soporte *-tupa-* suele expresarse con el verbo *kuaa*, que puede traducirse como “vislumbrar, contemplar, percibir, conocer, concebir intelectualmente”: “La expresión ‘rupa’ (sustrato, estrato, capa) define un estado de la materia orgánica que no es tanto pre-consciente, sino pre-corpóreo” (Keller 2017: 86), lo que permite entender que la epopeya sobre el surgimiento de *Yvyrupa* manifiesta los procesos de composición corporal de los diversos seres que habitan la Tierra, movimientos de ser erguido (*-puã*) (ver, también, Benites y Marques 2021).

Nhanderu, sabiendo cómo quería ser recordado, “creó varias cosas y, con ellas, las reglas que seguiría cada creación” (Timoteo da Silva en *Pesquisadores Guarani* 2015: 9; traducción de la autora). Plantar las semillas “que fueron colocadas por *Nhanderu Tenondeguá* [nuestro padre originario] en *Yvy Mbyte* [el centro del mundo] (Verá Tupã Popygua 2016: 37, traducción de la autora) instituyó el tránsito por *Yvyrupa* (Tierra), de forma que junto con la vida guaraní proliferase la vida de las plantas que los alimentan y curan, es decir, que los constituyen. La filogenia guaraní no tiene cómo desvincularse de la historia o del mito, pues aunque separadas por la episteme moderna, estos tres campos de saber se entrelazan en la memoria viva de los guaraníes, fluyendo en una trama socio-cosmológica profunda y compleja. La función de caminar dejada por *Nhanderu* a los guaraníes sienta las bases para la reciprocidad como modelo de vida y fundamento de agencia: “movilidad y reciprocidad”, nos dice Inés Ladeira, “caminan juntas” (2008: 103-104), siendo el movimiento dentro del “mundo terrenal (*yvy va*)” el que constituye el territorio al mismo tiempo que lo cuida (Ladeira 2008: 197). El cuidado como arte de levantar los cuerpos, humanos y vegetales, sobre la Tierra; para cuidar es necesario saber.

iNhanderu oikuaa rakae va'e rã! (*iNhanderu* sabía cómo sería el porvenir!). Por saber cómo se tejería la trama de la Tierra, “les dejó el conocimiento a los *tekoaxy* [seres humanos, perecibles]” (Mario Guimarães en *Pesquisadores Guarani* 2015: 15; traducción de la autora). Las reglas colectivas (*teko*) para el cuidado de la vida se transmiten generacionalmente entre los nativos de *Yvyrupa* como corpus de conocimientos sobre las formas de estar “con” y “entre” otros, configurando el arte de componer cuerpos de parientes (ver Viveiros de Castro 2002b). Reglas de comensalidad y consumo son importantes estrategias para modular distancias entre personas y entre mundos, definiendo, consecuentemente, tanto las formas como las posibilidades de movimiento (ver Ramo 2020). La palabra, que anticipa y renueva estos pactos con la vida guaraní en *Yvyrupa*, es también sustancia del parentesco:

“Nosotros, el pueblo guaraní, venimos transmitiendo nuestra historia desde el inicio del mundo, cuando *Nhanderu* nos creó para vivir aquí en la Tierra. Nuestras palabras caminan con nosotros, manifestando, dondequiera que vayamos, cada vez que nos encontremos, la fuente de nuestra sabiduría ancestral. [...] Es la misma palabra antigua e infinita que guardamos y llevamos en el corazón, generación tras generación” (Los buenos consejos de nuestros abuelos y abuelas, en Darella *et al.* 2018: 28; traducción de la autora).

3. Reverberando memoria viva

El conocimiento fluye entre épocas y mundos (entre configuraciones espacio-temporales o *ara*) como memoria que reverbera en cuerpos, componiéndolos; narrar, contar y cantar hacen parte de esta compleja praxis (ver Andriolo 2019). “Los elementos del *teko*ha [aldeas], como bosques, ríos, casas de oración y campos”, nos explica Eliel Benites (guarani kaiowa) “son líneas conductoras que conducen al pasado y a las dimensiones espirituales y, en el camino de regreso, traen memoria viva para actualizar y fundamentar nuevas ideas y relaciones necesarias” (Benites 2020: 20; traducción de la autora)¹⁰. La memoria, nos dice Ailton Krenak (2017), es “eterna” y es

¹⁰ Lugares son también fuentes de memoria, registro de interacciones constituyendo “lugares a partir de la Tierra (y recíproca, aunque no simétricamente, la Tierra a partir de los lugares), por medio de dos categorías distintas pero conectadas de acción: narrar e interactuar” (Coelho de Souza 2017: 112).

necesario “incorporarla”¹¹: retomada de los cuerpos por la ancestralidad, “la invocación de un cuerpo lleno de memorias”, explica, “tiene que ver con la expresión nuestro cuerpo, nuestro territorio”, lema del movimiento indígena en Brasil. Ocupar el cuerpo con memorias ancestrales es en sí una vuelta de los territorios, y viceversa, una vez que: “El cuerpo y el territorio se constituyen de la misma nave, en el mismo vehículo de instituir memoria, sentido, contando la historia del origen de las cosas” y transmitiendo “una memoria de nuestros afectos, de nuestros sentidos de vida”¹². La memoria está viva porque está distribuida y hay que saber soñarla, pues aprender a soñar supone la instalación de “una especie de software que actualiza la memoria que nos torna pertenecientes a una colectividad universal” (Munduruku 2009: 28, traducción de la autora).

La memoria viva de *Yvyrupa* se distribuye y actualiza como cuerpo-tierra, sangre-hierro, viento y agua (el pilar), siendo el sueño, probablemente, su espacio-tiempo singular. Modulando las reparticiones visible/invisible que constituyen todo paisaje, la memoria viva permite traspasar fronteras inter-ontológicas, haciendo del cuerpo que la incorpora un evento capaz de transitar entre varios mundos; la *Yvyrupa* se revela, entonces, como una plataforma desde la que partir:

“Y así, cuando [Nhanderu] hizo la Tierra, era todo selva, no había río, ni cascadas, es decir, no había agua potable. Entonces, ¿cómo supo lo que tenía que hacer? Creó seis manantiales en todo el mundo para que el agua fluyera entre los bosques y, así, se crearon varios ríos, cascadas y el agua que se podía consumir. [...] Cuando *Nhanderu* se generó, hizo una especie de bastón (*popygua'i*) y, de ese bastón, hizo la Tierra; y es en esta primera Tierra donde creó el lago. Allí está el centro de la Tierra, *Yvy Mbyte*, como si fuera el cerebro de la Tierra, que recientemente los no indígenas descubrieron como el “Acuífero Guaraní”. Los *xeramōi* (abuelos, ancianos, líderes espirituales) dijeron la verdad sobre esto. [...] El agua que está debajo de la Tierra sirve como si fuera un espejo, pero esto es sólo para aquellos que son líderes espirituales. Gracias a esto saben dónde podemos ir, dónde hay otros familiares, etc.” (Verá Tupã Popygua en *Pesquisadores Guaraní* 2015: 9; traducción de la autora).

Yvybyte (el acuífero guaraní) –“como si fuera el cerebro de la Tierra”– es un espejo, agua-conocimiento que corre bajo la Tierra y pone en comunicación diferentes comunidades, guiando el viaje de quienes buscan a sus familiares. Los antepasados de los actuales guaraníes, los primeros *jeguakava* y *jachukava* –hombres y mujeres que portan el adorno de plumas–, lograron “con su sabiduría espiritual” ver todos los extremos de la *Yvyrupa*, descubriendo que la Tierra era redonda (Verá Tupã Popygua 2016: 28). Caminaban guiados “por el brillo de los lagos de aguas eternas”, y conocían cinco direcciones. *Nhanderu*, dice Adriano Morinico (*karai jekupe*), “nos colocó justo en el centro del mundo para alejarnos de la orilla del mar, como un desafío, permanecer lejos y tener que caminar para llegar a la orilla del mar (...). Ya venimos con esta función de caminar para intentar llegar a la Tierra sin Mal, más allá del mar” (Morinico en *Pesquisadores Guaraní* 2015: 19; traducción de la autora). Función de caminar, de la cual se decía que era la función de abolir la muerte (Clastres 1989).

La cosmología guaraní afirma la posibilidad de la inmortalidad: la transformación de seres humanos (*tekoaxy*) en seres imperecederos (*marã e'ý*) dioses inmortales (*Nhanderu mirim*). Se trata de superar la prueba de la muerte llevando consigo el propio cuerpo (Clastres 1989) –movimiento entre mundos–. Hoy día los guaraníes saben que las posibilidades para que esto ocurra son realmente remotas, sin embargo, el devenir-dios sigue siendo una inspiración desde la que pensar la existencia humana. Los *tekoaxy* (seres humanos), aquellos cuyo modo de vida es difícil

¹¹ Entendemos que la idea de incorporar (que también podría ser traducido como “encuerpar”, tornar cuerpo) puesta en circulación por Ailton Krenak, hace referencia a la participación de la palabra y de la transmisión oral en la composición del cuerpo, así como a las experiencias oníricas, afirmando ser la memoria tan substancial al parentesco como la sangre o la comensalidad. “Incorporar” o “encuerpar” alude a la pertenencia al territorio, a la dificultad de separar cuerpo y ambiente, tanto desde una perspectiva histórica como en sus posibilidades de devenir (en sus futuros).

¹² <https://youtu.be/7m8C2fKAIX8>.

y doloroso (pues mueren, quizás un poco cada día), son una parte de sus parientes *marã e'y*, seres imperecederos, alegres y potentes que habitan en bellísimas plataformas celestes:

“El primer *Nhanderu Mirim* [Dios pequeño/sencillo] también fue una persona, que era *tekoaxy* [aquel cuyo modo de vida es difícil/doloroso], un simple ser humano, que comete errores. Fue *Nhanderu* quien nos hizo así, seres *tekoaxy*. Pero ¿cómo logró pasar el *Nhanderu Mirim*, siendo *tekoaxy*? Se concentraron en la *Opy* [casa de oración]. Oraron y le preguntaron a *Nhanderu*, y *Nhanderu* les mostró el camino. Él dijo: “Ahora puedes irte”. El que será *Nhanderu Mirim* inicia la caminata. No se quedará en un lugar, cambiará, cambiará. Todo este tiempo está en la *Opy*, cantando y preguntándole a *Nhanderu* cómo debería ser. Entonces, *Nhanderu* le mostrará otro lugar al que tiene que ir. Y volverá a cambiar, hasta cruzar el mar. Eso fue lo que pasó” (Kuaray Mirim en *Pesquisadores Guaraní* 2015: 30, traducción de la autora).

Los *jeguakava* y las *jaxukava* (los/las bellamente adornados/as), portadores/as de los adornos de plumas, ancestros de los actuales guaraníes, fueron aquellos a quienes, gracias al respeto de los modelos políticos y de las reglas éticas inventados por *Nhanderu Tenonde*, les son revelados mapas-evento, permanentemente actualizables, que guían su viaje. *Nhanderu* “ilumina” el camino, enviando en sueños y/o ensoñaciones imágenes de lugares que el soñador debe poder encontrar en *Yvyrupa*. En estos lugares se debe vivir según las reglas (*teko*) dejadas por *Nhanderu*, según el *teko porã* (buen vivir) –praxis de las distancias diferenciales (Ramo 2014)–, concentrándose a veces durante años para recibir, de nuevo, el siguiente destino. Así hasta llegar a alcanzar lugares de paso entre la *Yvyrupa* y las plataformas celestes donde habitan los dioses imperecederos. Recibir mapas-evento que revelen tales portales es actualmente algo extremadamente dificultoso por la ruidosa presencia de “los blancos”; sin embargo, los líderes espirituales siguen recibiendo (soñando) mapas que orientan el camino de sus comunidades al indicar lugares donde poder encontrar la fruición de la vida: lugares con agua limpia y especies animales y vegetales específicas que puedan alegrar su existencia, reverberando memoria viva (ver Andriolo 2023). El siguiente saludo formal-ritual (*xarura*) elaborado por un anfitrión que recibía visitantes de otras comunidades¹³ es esclarecedor (e inspirador):

Aguyjevete!
 Hiciste una caminata para llegar hasta aquí y lo lograste
 para que ello ocurriera, allá en tu hogar,
 durante varios amaneceres, varios ocasos, varios anohecidos,
 esperaste, te concentraste y pediste
 para que los *nhe'ẽ*¹⁴ que nos guían, protegen y fortalecen
 pudiesen bellamente iluminar tu camino
 pediste con verdadera confianza y, así, se realizó
 tu cuerpo purificado alcanza de nuevo lo que ahora ocurre
 por todo eso, *aguyjevete*
 de ese modo, sentirás el bienestar de tu cuerpo
 a pesar de los males que ciertamente existen en esta Tierra
 y que no son solamente de este mundo
 persistimos en nuestro bello vivir
 persistimos en medio de este mundo
 verdaderamente, a pesar de todo, así es

¹³ João Silva (ya fallecido) que en 2015 recibía en la aldea de la que era cacique al grupo de jóvenes *pesquisadores* (investigadores) del proyecto que dio lugar a la publicación *Guata Porã: Belo Caminhar*. Así saludaba este importante líder religioso del pueblo guaraní a uno de los “ancianos” que acompañaba a la comitiva de jóvenes.

¹⁴ *Nhe'ẽ* es “espíritu-nombre” (Benites 2015), principio anímico de origen celeste. Es el responsable por levantar (-*puã*) el cuerpo de los *mbya* en *Yvyrupa*. Es también el sonido, la voz. Sobre el *nhe'ẽ*, ver también Pissolato 2007 y Ramo 2014.

varios *ara yma* [tiempo antiguo; otoño-invierno], muchos *ara pyau* [tiempo renovado; primavera-verano],
 con el propósito de adquirir coraje y fortalecimiento
nhaneramōi kuery [nuestro abuelos], *nhandejaryi kuery* [nuestras abuelas] se concentran
 verdaderamente
 respetan su buena forma de vivir
 ciertamente sentirás el bienestar de tu cuerpo
 así, de nuevo, nuestro cuerpo persevera
 verdaderamente
Agyjevete
 (Pesquisadores Guaraní 2015: 05; traducción de la autora).

Saber caminar es una condición para hacer que el camino se revele, tornándose visible. El mapa que se va configurando a lo largo del recorrido de una comunidad es un mapa-evento en la medida en que los lugares por los que se debe pasar dependen de la composición de cada comunidad, cada “cuerpo de parientes” que camina junto, así como de los desafíos personales de cada líder espiritual. Las normas (*teko*) son también eventuales respuestas a cuerpos (singulares y/o colectivos) en permanente y compleja composición (Ramo 2014). No se trata sólo de tener un mapa que indique dónde o hacia dónde ir, sino de conseguir un cuerpo con la constitución necesaria para la travesía –un cuerpo imperecedero–. El mapa-evento va “iluminando” lugares donde es posible intentar tal cuerpo en un alentador y peligroso movimiento de drenaje del cuerpo en el ambiente (Papá y Vera Britos 2023: 08) que activa la memoria necesaria para encontrar los portales creados por aquellos que realizaron por primera vez el tránsito –los *Nhanderu Mirim* (dioses pequeños/sencillos)–; seres humanos transformados en inmortales (Ramo 2020). “Ellos no son como nosotros”, explica Timoteo Oliveira. “Los miramos y vemos que en sus manos ya está todo ‘translúcido’, iluminado; sus piernas ya están completamente ‘translúcidas’, así que se van. Si no está así [su cuerpo], no irán” (Pesquisadores Guaraní 2015: 33; traducción de la autora).

Existe cierto confinamiento implícito en las identidades de quienes viven en *Yvyrupa*, una dificultad de cruzar territorios, un peso de los cuerpos, una atracción por la entropía y la muerte; para poder realizar la travesía son necesarios recuerdos de otros mundos y un cuerpo en devenir controlado. Se necesita saber/confiar, aunque no se consiga ver. Quizás esta condición sea lo que intenta expresar el fallecido anciano João Silva, no sin cierta angustia, cuando dice: “Ahora estamos a la vera de *Nhanderu retã* (la ciudad de Nhanderu), cerca de la capital de nuestro dios. Pero nosotros, personas, no lo vemos, pensamos que está lejos. No lo está. Nosotros estamos cerca” (Pesquisadores Guaraní 2015: 32; traducción de la autora).

Los ancianos guaraníes insisten en que no ver es una condición in-definitiva, igual que la mortalidad humana (*tekoaxy*). Todo pasa por el cuerpo, que es pura coyuntura, encuentro, acontecimiento capaz de revelar mapas que, por ser revelados, son eventuales. Abdicar del afán por paisajes definitivos donde puedan reposar identidades acabadas es imprescindible para superar el confinamiento en mundos particulares. Paisajes definitivos suponen la ausencia de reversibilidad entre lo que se ve (se percibe con los ojos de la razón) y lo que no se ve. Quizás nuestra adherencia a este tipo de paisajes sea lo que Davi Kopenawa, importante líder indígena yanomami, identifica cuando afirma que los “blancos” tenemos “ojos de fantasma” y no sabemos soñar (Kopenawa y Albert 2014).

Así, para poder entrar en relación con los paisajes indígenas es necesario suspender algunas de las oposiciones –material/ideal; sensible/inteligible– que fundamentan nuestros paisajes occidentalizantes y sus orígenes epistemológicos, lo que no deja de ser un acto político. No se trata únicamente de una cuestión metodológica, sino de la posibilidad de hacernos variar, de alterarnos.

4. *Ijakuery*: saber estar entre los guardianes

Entre los guaraníes el conocimiento es un requisito diplomático, una suerte de etiqueta o protocolo implícito y sensorial que asume que el paisaje en el que nos encontramos es sólo una versión posible, una imagen accesible a una mirada demasiado limitada a unos pocos ángulos

de perspectiva. Varios territorios, con sus cartografías singulares, existen en interferencia mutua en esta composición de mundos llamada *Yvyrupa*. El contraste visible/invisible impone una separación que de ninguna manera anula la continuidad, determinando la condición de la socialidad y sus posibilidades territoriales, como vemos en el siguiente relato:

[...] así como a nosotros, también hay un espíritu que cuida a los animales. Es de otro tipo. A veces miramos el bosque y pensamos que sólo hay árboles, pero allí hay una Capital, no sólo un árbol. Nosotros lo vemos así, somos nosotros los que lo vemos como un árbol, pero no lo es, es una Capital muy grande. Incluso podemos ver [la Capital], pero sólo en nuestros sueños. Estando despiertos nunca lo veremos. Así es. Yo también lo sé. Allá en Morro dos Cavalos¹⁵, cuando yo vivía allí, había un niño que no se sentía bien y trabajé mucho para curarlo. Entonces me lo mostraron. Fui a la Capital, a lo alto, a ver. Después me mostraron el monte. ¡Para saber, para conocer ese monte! Lo vemos normal, sólo el monte, una montaña. Pero es una Capital, alta, con edificios, hermosa. [...] Los *Nhanderu* realmente me lo mostraron. Vi la Capital, hermosos y altos edificios. [...] Y, después de que vinieron, ¡mostraron esa montaña! Por eso sabemos de qué tipo es esa cosa, esa roca, ese árbol, la cascada. Sólo vemos una cascada, pero allí tampoco es sólo eso. No es sólo una cascada, es un tipo de edificio, hermoso, ¡no lo vemos! Si lo muestran, lo vemos diferente. Hay una Capital, hay un edificio tan hermoso...

Cuando llegamos a otras comunidades [aldeas] tenemos que ver, observar, porque no tenemos conocimiento. Si llegas y observas, todos te respetarán. Si la persona hace mucha algarabía, grita, hace ruido, a los familiares no les gustará. Al dueño de la cascada tampoco le gustará que lleguemos ya haciendo bullicio¹⁶. Tenemos que llegar y explicar: 'vine aquí a darme un baño, no a jugar'. Entonces todo estará bien. Pero si no, nos pueden tirar piedras y no lo veremos. Entonces nos enfermamos". (Timoteo Oliveira en *Pesquisadores Guarani* 2015: 74; traducción de la autora).

Las Capitales invisibles para los *tekoaxy* (seres humanos perecederos) son las ciudades donde viven los "dueños" (guardianes imperecederos)¹⁷ y sus colectivos: para los guaraníes, todo lo que está en este mundo tiene un "dueño" que anima su existencia (Pierri 2013: 198). Una de las posibles hipótesis que emana de estas consideraciones es que el hecho de que tales Capitales permanezcan invisibles es una estrategia para evitar una excesiva proximidad entre colectivos diferenciados o, en otras palabras, la coincidencia de puntos de vista que deben permanecer diferenciados, dado el estado del mundo post-diluviano: opacidad de los cuerpos e invisibilidad de las almas (ver Kelly 2011). La etnología de las tierras bajas sudamericanas nos enseña que, en ese estado de invisibilidad parcial de los mundos, los equívocos se multiplican. Mantener los equívocos controlados es asumir el carácter no definitivo del paisaje, es decir, de la relación entre lo que se ve y lo que no se ve. La invisibilidad parcial de los diferentes territorios, afirmada por la capacidad chamánica de ver mundos ocultos tras los paisajes más evidentes, impide que un territorio sea socavado por otro, de forma que una reversibilidad controlada de la repartición visible/invisible puede ser entendida como estrategia político-epistemológica. O, al menos, estas son reflexiones de una Antropología perspectivista que, a pesar de no alcanzar aún nuestros

¹⁵ Tierra indígena guaraní situada en el estado de Santa Catarina (Brasil).

¹⁶ Agradezco a uno de los evaluadores de este artículo por haber llamado la atención sobre el carácter auditivo, antes que visual, de la incomodidad que los *mbya* pueden causar al dueño de la cascada si llegan haciendo ruido, lo que está relacionado con el carácter ruidoso, y por lo tanto molesto, de los *jurua* (no indígenas). Esto indica que los paisajes, en cuanto contextos y efectos de relaciones, no sólo se definen por las asociaciones visible/invisible, sino que el registro sonoro es de fundamental importancia para comprenderlos, así como para pensar las conexiones entre diversos mundos. El registro visual que los guaraníes movilizan al hablar de *Yvyrupa* a los "blancos" (como en el libro *Guata Pora. O belo caminhar*, que es aquí nuestra principal referencia) tiene que ver tanto con la importancia de lo visual para pensar las relaciones entre mundos –la constitución de paisajes–, como con los dispositivos de invisibilización que permiten, y han permitido a lo largo de la historia, la usurpación de territorios.

¹⁷ Sobre la categoría de dueño y las relaciones de maestría, ver Sztutman 2005; Lima 2007; Fausto 2008.

cuerpos e instituciones, escépticos e incansables, se desliza por nuestros conceptos, haciéndoles decir otras cosas diferentes de las que estaban destinados a afirmar.

Desde la imaginación etnológica es posible afirmar que los amerindios-perspectivistas asumen la equívocidad –alteridad de referentes entre términos homónimos (Viveiros de Castro 2004)– como ambiente semiótico. En este contexto, intuyo que los guaraníes ven en la palabra una forma privilegiada de relación inter-ontológica, más que por su capacidad de comunicar, por su dimensión de interpelación: gesto que asume la humanidad del otro sin necesidad de asumir su punto de vista, peligro de una deriva perspectivista que supondría la disolución de la singularidad propia en favor de la ajena (Viveiros de Castro 1996; Soares-Pinto 2018; Sztutman 2020). Un importante ejemplo lo encontramos en la práctica de la caza entre los guaraníes, en la que existe un protocolo de interpelación a los “dueños/guardianes”, *ija kuery*, un conjunto de formalidades diplomáticas situadas en la lengua. “Los atributos litúrgicos o verbales”, señala Keller, son incluso más importantes que la visión o la habilidad (Keller 2017: 224-225), ya que la caza guaraní se realiza fundamentalmente mediante trampas. El intercambio efectuado correctamente permite poner en comunicación mundos que se interpelan mutuamente a pesar de su invisibilidad, recíproca y/o asimétrica, mientras que ignorar la necesidad de pedir permiso para usar o consumir ofende a los “dueños/guardianes” provocando su ira y, con ella, innumerables enfermedades. Según Vera Endy: “De la misma manera, ahora hay enfermedades porque (la gente) ya no quiere ser consciente de lo que tenemos que pedir a los que han sido metamorfoseados [los dueños]. No sabemos cómo tenemos que hablar con ellos” (en Keller 2017: 227). Este olvido, desconocimiento o desuso de los protocolos de relación interontológica, incentivado por prejuicios religiosos, televisores y educación escolar mal gestionada infiltrándose en las comunidades, supone una de las principales amenazas para los regímenes de coexistencia, consistentes en la “producción de vida común entre Otros, humanos y no humanos”, principal alternativa y resistencia a la idea (y práctica) de sucesión identitaria, que funciona mediante el “englobamiento, ordenación, aniquilación o consumo de la diferencia” y cuya imagen prototípica es el Estado (Soares-Pinto 2017: 62; traducción de la autora).

Al expandir el territorio de lo político y colocar en el foco la categoría de “dueño/guardián” como fundamento de un ámbito de jurisprudencia cosmopolítica, los guaraní se esfuerzan por hacernos entender, pues es necesario para la manutención de sus condiciones de existencia menguar nuestra ignorancia a su respecto.

“Es *Nhanderu* quien nos da salud. Por tanto, *Nhanderu* está a cargo. Esta tierra es suya, el manantial, el mar, la playa, todo es suyo. Cuando quiera, hará algo. Porque nadie paga: el gobierno no paga, el presidente no paga, las naciones, cientos de naciones en el mundo, no pagan ni un solo céntimo a *Nhanderu*. ¿Quién hizo el mundo? Él lo hizo. IBAMA [Instituto Brasileño del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables] no hace ni un árbol; no hace nada. ¿Qué animales hizo? No hizo nada. ¿Qué pájaros hicieron Ibama y Fatma [Fundación del Medio Ambiente]? ¡Ninguno! ¿Dónde hicieron manantiales? ¡En ningún lugar! ¿Dónde hicieron manantiales los empresarios más ricos del mundo? Nadie lo hizo. Ahí está. En el mundo hay millones de naciones, de otros países... No son los estadounidenses quienes crean el mundo para vivir. No fueron los alemanes quienes hicieron el mundo, quienes hicieron Alemania. No fueron los japoneses quienes hicieron el mundo; tienen mucho dinero, pero no pueden hacer el mundo, ni siquiera pueden producir una gota de agua. ¿De dónde viene el dinero? Sale del suelo. ¿De dónde obtienen lo que necesitan para vivir? ¿Qué les da a los pueblos, a las naciones, a todos, lo necesario para vivir, comer, beber agua? ¿De dónde vienen las plantas? Desde la tierra, a través de los *Nhanderu* que destinaron la tierra a sembrar cultivos, a comer carne, a construir tantas granjas. ¿Será que los ricos están haciendo estas cosas? Si *Nhanderu* no hubiera creado el mundo, ¿dónde podrían criar ganado? Si ellos [los *Nhanderu*] no hubieran creado el mundo, ¿cómo se conducirían los coches? [...] Él tiene amor por todas las naciones, pero las naciones no le tienen [amor], las naciones no saben. A la gente más pobre –los pobres Guaraníes– no se les ve. Se les trata como animales, desde el principio hasta ahora. No

se les considera como personas. Por eso, desde 1500, cuando llegaron, los blancos los trataron como animales, los mataron y, hasta ahora, nos tratan como a niños, a nosotros, Guaraníes, como si no tuviéramos sabiduría. Porque no está escrito y [entonces] nunca lo sabrán” (Timoteo Oliveira en *Pesquisadores Guarani* 2015: 70; traducción de la autora).

5. Algunas palabras finales

Si hay algo que los guaraníes han aprendido en estos 500 años de convivencia forzada, es que la escritura es una máquina –occidental, moderna, colonial– de crear e imponer paisajes: para hacerse visible, debe estar escrito, ser documento, informe, ley, tesis doctoral, etc. ¿De qué formas los documentos crean territorios? ¿Cuáles son los trucos, las trampas que la burocracia del Estado/Mercado (Guattari 2015), en sus juegos de prestidigitación, interpone como barreras al movimiento de los guaraníes por los senderos de *Yvyrupa*? El “eclipsamiento” de las relaciones (ver Strathern 1990) es también una práctica del Estado, del Mercado, de la misma manera que la “explicitación de presupuestos” es la máquina de guerra de la Antropología. Es necesario reflexionar sobre el papel de la Antropología: un papel en el que podemos emular paisajes, al mismo tiempo conceptuales y políticos. “El problema de la Antropología”, nos dice Viveiros de Castro, “es el mismo problema puesto por el pensamiento indígena: la relación con el mundo de *outrem* [*autruí*]¹⁸, el mundo posible que existe como virtual para mí y actual para *outrem* [*autruí*” (Viveiros de Castro 2002b: 21; traducción de la autora). En este sentido, *outrem* [*autruí*] es “la condición de pasaje entre mundos posibles, y el *perspectivismo* el esquema conceptual que piensa tal pasaje”: “(...) lo invisible para mí subsiste como real por su visibilidad para *outrem* [*autruí*” (Viveiros de Castro 2002b: 13; traducción de la autora). Las reparticiones visible/invisible derivan fácilmente en científica o jurídicamente considerable/no considerable, motivo por el que la reflexión de Viveiros de Castro es todo menos inocua.

La cartografía de nuestro desafío tiene como coordenadas eventos en los que se relacionan argumentos jurídicos y culturas indígenas. Aquí es precisamente donde radica la tarea de la antropología contra el Estado (Goldman 2011). Frente a los ataques de la política anti-indígena en Brasil, es inútil intentar demostrar el carácter científico de esta disciplina, que debe, de hecho, cuestionarse sobre la relación entre ciencia y derecho, entre la científicidad de un argumento y su valor jurídico, entre hechos y valores, como diría Latour (2004). Desplazar el presupuesto (Strathern 1990) que otorga a la ciencia el monopolio de la existencia de los hechos es nuestra tarea inminente. Porque los exiliados del paisaje jurídico son invisibles: las Capitales detrás de las montañas reveladas en sueños. Toda una semiótica del mundo queda enmudecida bajo el ruido atronador de las máquinas que se mueven, a velocidad vertiginosa, dejando sus huellas de asfalto sobre el suelo superpoblado de *Yvyrupa*. Al socavar mundos-otros, la innegable ceguera de nuestro sistema sólo puede producir paisajes de genocidio.

Las palabras de los guaraníes revelan la trama de nuestra historia, la que creemos que se encamina hacia un futuro que nosotros mismos negamos. Queda por ver de qué manera se configura el papel-territorio, es decir, si con los guaraníes entendemos que la diversidad de mundos es la condición misma de existencia de la Tierra, de *Yvyrupa*, y que las asimetrías perceptuales –lo que es visto, lo que no, por quién, en qué condiciones, etc.– son parte de una estrategia que pretende evitar que unos mundos socaven a otros, ¿qué podemos pensar del papel-territorio creado y extendido por el Estado-Mercado? Que es un dispositivo constituido por los encuentros, encajes e intersecciones de leyes, periódicos, bibliotecas, documentos, informes, cheques, billetes, contratos, diplomas, mapas, mandatos judiciales, proyectos, tesis doctorales, artículos científicos, etc. La pregunta es: ¿de qué manera estos papeles intervienen en los juegos de prestidigitación, en este eclipsamiento de relaciones e información, creando paisajes cuyo objetivo es, precisamente, socavar los mundos de los demás, los mundos-otros,

¹⁸ Mantengo el término *outrem* por ser un concepto filosófico que no tiene traducción al español que no modifique su sentido. En francés, el término original utilizado por Deleuze y Guattari es *autruí*. Mantengo ambos conceptos en la traducción.

por el nuestro, el mundo global? Después de tanto tiempo transformando palabras indígenas en papeles, queda siempre por ver cuál es el papel de la Antropología o, en otras palabras, de qué territorio somos “nativos”.

Conocer a la *Yvyrupa* implica mantenerse en estado relativo de natividad: se es nativo por el tipo de relaciones que se constituyen. “Ser nativo” alude a la necesidad de un examen cuidadoso para comprender la semiótica de las características geográficas; es necesario conocer el territorio, tener la capacidad de acceder, vía sueños y concentración, filiaciones y alianzas con generaciones anteriores, a la historia estructural y filogenética que, unas veces como insinuación y otras explícitamente, aparece en los mitos; es necesaria la memoria viva. Es indispensable saber, necesario entender, forzoso respetar. Tres actitudes con cuya carencia podemos identificarnos nosotros, los blancos, “los que somos muchos”, “los ruidosos”¹⁹.

“Por eso sabemos que ésta es nuestra Tierra, que la vamos a utilizar. El propietario es Nhanderu. Este mundo no tiene otros dueños. En cualquier país, la población sólo utiliza la tierra. Cuando quiera acabar con ella, lo decidirá el dueño. Por eso a los guaraníes nos da vergüenza decir que somos dueños de la tierra. Sólo utilizamos esta tierra. [...]” (Pesquisadores Guaraní 2015: 18, traducción de la autora).

La afirmación del derecho a usar un territorio específico es una manifestación más de la narrativa que se elabora perpetuamente y que, ahora más que nunca, incluye a los “blancos” (*jurua*) como interlocutores urgentes. En la actualidad, caminar sobre la *Yvyrupa* exige saber estar “en medio de los blancos”, como suelen repetir ancianas y ancianos. Un “saber estar” transversal que define la agencia política: habitar la epistemología ancestral y proyectar la memoria viva hacia lo que todavía va a ser, anticipando el porvenir al “iluminar” caminos para la acción, movimiento de resistencia contra paisajes que decretan las reparticiones absolutas e inamovibles entre lo visible/existente y lo invisible/inexistente. Tales paisajes que “hacen desaparecer”, son contestados y contradichos por la reverberación de la memoria en los cuerpos indígenas, que insisten en vivir. Ante los “ojos de fantasma” (Davi Kopenawa) de singularidades existenciales que no saben soñar, es necesario denunciar la precariedad epistémica de un afán iluminista tan obsoleto como desubicado.

Nos encontramos en la intersección entre paisaje, política y epistemología: una zona de indiscernibilidad. Confundimos la diferencia estratégica visible/invisible con la diferencia política real/imaginario-simbólico. De un punto de vista guaraní que aquí exploro e imagino, esta ceguera de “los blancos” genera paisajes-máquina, que ignoran las redes de intercambio que configuran el modo de existencia de *Yvyrupa* y que, por lo tanto, nos conducen al fin del mundo: el barrido de la Tierra como consecuencia de la entropía de las máquinas-ciegas. La pregunta es: ¿quién paga por esta actitud? Los nativos, sin lugar a dudas, aquellos –humanos o no– que por saberse pertenecientes a la Tierra no pueden ni poseerla, ni abandonarla.

6. Referencias

- Alfinito, Ana Carolina, Giovanna Valentim y Mauricio Terena, coords. 2023. *Riscos e violações de direitos associados à Tese do Marco Temporal: Uma análise interdisciplinar a partir do direito, da economia, da antropologia e das ciências climáticas*. Brasília: APIB, Núcleo de Justiça Racial (FGV) y Comissão ARNS.
- Amado, Luiz Henrique Eloy. 2020. “O judiciário e as terras indígenas no Brasil: notas sobre a teoria do indigenato versus marco temporal”, en *Libro de Artículos: II Seminario Internacional sobre Democracia, Ciudadanía y Estado de Derecho*, Eder Fernandes Monica, Gilvan Luiz Hansen y Guillermo Suárez Blázquez, orgs., pp. 1290-1319. Ourense: Universidade de Vigo, Universidade Federal Fluminense.
- Andriolo Abel, Renata. 2019. “*Lá no alto se canta o tempo inteiro*”: Formas de ensinamentos Guaraní-Mbya e o potencial do canto como (trans)formação. Trabajo de fin de Grado. Universidade

¹⁹ Algunos de los nombres que los guaraníes utilizan para referirse a los ‘blancos’.

- Federal de Santa Catarina. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/200516/ABEL%2c%20Renata.%20L%2c%20a%20no%20alto%20se%20canta%20o%20tempo%20inteiro.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- . 2020. *Cuidar, sonhar, canta a tekoa: modos guarani mbya de compor (com) o território*. Tesis Doctoral. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Arendt, Hanna. 2018. *¿Qué es la política?* México: Partido de la Revolución Democrática.
- Benites, Eliel. 2020. “Tekoha Ñeropuã: aldeia que se levanta”. *Revista Nera* 52: 19-38. <https://doi.org/10.47946/rnera.v0i52.7187>.
- Benites, Eliel y Levi Marques Pereira. 2021. “Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani”. *Tellus* 44: 195-226. <https://doi.org/10.20435/tellus.vi44.745>.
- Benites, Sandra. 2015. *Nhe'ê, reko porã rã: nhemboea oexakar . Fundamento da Pessoa Guarani, Nosso Bem-Estar Futuro (Educação Tradicional): O Olhar Distorcido da Escola*. Trabajo de fin de Grado. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Butler, Judith. 2011. *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Clastres, Hélène. 1989 (1975). *La Tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Coelho de Souza, Marcela. 2017. “Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê”. *R@U* 9 (1): 109-130. <https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.182>.
- Darella, Maria Dorothea Post, Ana María Ramo Affonso, Carlos Guerola, Clarissa Rocha de Melo y Ana Claudia Colomera, coords. 2018. *Tape Mbaraete Anhetengua. Fortalecendo o caminho verdadeiro*. Santa Catarina: Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE). file:///C:/Users/aciud/Downloads/Livro%20Guarani_PDFweb.pdf.
- Deleuze, Gilles. 1987. *El Bergsonismo*. España: Editorial Cátedra.
- Deleuze, Gilles y Feliz Guattari. 2002. *Mil mesetas*. España: Pre-textos.
- EMGC, Equipe Mapa Guaraní Continental. 2016. *Cuaderno Mapa Guaraní Continental. Pueblos Guaraníes en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay*, pp. 53. Argentina: Endepa y Unsa; Bolivia: APG, Cipca, Cerdet y Ilc; Brasil: Aty Guasu, Yvy Rupa, Cimi, Cti, Isa, Faind, Unila y Funai; Paraguay: Conapi; Continental: Conagua.
- Fausto, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e dominio na Amazônia”. *Mana* 14 (2): 329-366. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.
- Goldman, Marcio. 2011. “Pierre Clastres ou uma antropologia contra o Estado”. *Revista de Antropologia (USP)* 54 (2): 577-599. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39640>.
- Guattari, Felix. 2015. *Las tres ecologías*. España: Pre-texto.
- Keller, Hector A. 2017. *La fotosíntesis de la cultura. Estudios etnobiológicos en comunidades Guaraníes de Misiones*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica de Asunción. Biblioteca Paraguaya de Antropología 106.
- Kelly, José Antonio. 2018. “Figure Ground Dialectics in Yanomami, Yekuana and Piara Myth and Shamanism”, en *The Culture of Invention in the Americas*, José A. Kelly y Pedro Pitarch, eds., pp. 233-252. Londres: Sean Kingston.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2014. *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Krenak, Ailton, 2017. “Pensando com a cabeça na Terra”. *Trabalhos Completos Apresentados nos Seminários Temáticos da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia* 3 (3). São Paulo: Rede de Antropologia da Ciência e da Tecnologia. <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2641/2385>.
- Ladeira, Maria Inês. 2008. *Espaço geográfico guaraní-mbya. Significado, constituição e uso*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- . 2018. “As demarcações Guarani a Caminho da Terra Sem Mal”, en *Povos indígenas no Brasil 1996/2020*, Carlos Alberto Ricardo, ed., pp. 782-785. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA).

- Latour, Bruno. 2004. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: Editora da Universidade Sagrado Coração.
- Lima, Tania Stolze. 2007 (1996). "El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología Tupí". *Amazonía Peruana* 30: 59-83. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi30.64>.
- Munduruku, Daniel. 2009. "Educação Indígena: do corpo, da mente e do espírito". *Revista Múltiplas Leituras* 2 (1): 21-29.
- Papá, Carlos y Anai Vera Britos. 2023. "Jajepota ka'aguy rokýre: Encantar-Se Com Os Brotos Da Floresta". *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)* 32 (2): e215752. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215752>.
- Pesquisadores Guarani. 2015. *Guata Porã: Belo Caminhar*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GIL00015.pdf>.
- Pierri Calazans, Daniel. 2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guaraní-mbya*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-06122013-122942/publico/2013_DanielCalazansPierri_VCorr.pdf.
- Pissolato, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. Nuti/ ISA.
- Ramo Affonso, Ana Maria. 2014. *De palavras e pessoas entre os Guarani Mbya*. Tesis doctoral. Universidad Federal Fluminense.
- . 2020. "Nos tempos antigos Nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko. Tempo, Troca e transformação entre os Guarani". *Revista de Antropologia* 63 (1): 122-142. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168618>.
- Soares-Pinto, Nicole. 2017. "De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi". *R@U* 9 (1): 61-82. <https://doi.org/10.52426/rau.v9i1.180>.
- . 2018. "Uma incontornável diferença: parentesco nas Terras Baixas da América do Sul (1996-2016)". *BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 87: 105-132. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/40>.
- Strathern, Marilyn. 1990. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- . 1999. "No Limite de uma Certa Linguagem: Entrevista com Marilyn Strathern". *Mana* 5 (2): 157-175. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000200007>.
- Sztutman, Renato. 2005. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tesis de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102007-144056/publico/TESE_RENATO_SZTUTMAN.pdf.
- . 2020. "Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política". *Revista de Antropologia* 63 (1): 185-213. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169177>.
- T/TERRAS, Laboratório de Antropologia das T/terra. 2017. "T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas". *Entre Terras* 1 (1).
- Verá Tupã Popygua, Timoteo da Silva. 2016. *Yvyrupa. A Terra uma só*. São Paulo: Hedra.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2 (2): 115-143. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.
- . 2002a. "O Nativo Relativo". *Mana* 8 (1): 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.
- . 2002b. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.
- . 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2 (1): Article 1. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.