

*Pueblos indígenas e indigenismos en América Latina: los desafíos transfronterizos y la seguridad de los estados.<sup>1</sup>*

**José Exequiel Basini Rodriguez – UFAM- Amazonas – Brasil**

**Pueblos indígenas, movilidad transfronteriza, estados nacionales**

**1. Introducción**

La discusión sobre pueblos indígenas y estados nacionales, así como indígenas en situación en frontera, vienen siendo temáticas recurrentes en los grupos de trabajo y otras modalidades de discusión promovidas dentro de las reuniones de antropología regionales y nacionales.

En esta oportunidad proponemos una reflexión diferenciada a nivel continental en relación a la representatividad, auto-afirmación y autonomías de un pueblo indígena como los mbyá guaraní. La legitimidad de unos y otros puede verse a través del concepto de territorios transfronterizos y de seguridad, aspectos que también podrían invertirse, o ser reversibles, para un pensamiento de la temporalidad y la diferencia que amplíe las posibilidades de convivencia de los pueblos tradicionales en los contextos actuales.

**1.1 La frontera para los mbyá**

La frontera es un tema recurrente entre los mbyá guaraní, epidérmico y transversal a los diálogos interétnicos con los diversos actores de la sociedad no indígena, denominada por ellos, aquellos que tienen bigote (bigode) y que por ese recurso ocultan las palabras. Ellos son jeguakawa tenonde “aquellos que portan los adornos divinos”(la palabra)

“Las fronteras y las obstinadas formas de pasarlas” es apenas un ítem de cuatro páginas dentro de mi tesis de doctorado pero se presenta en el sentido antedicho como un interludio que permea toda la obra.

Se inspira fuertemente en un diálogo frecuente mantenido con Perumi, un líder religioso o karaí de las colinas de Varzinha, en el estado de Rio Grande do Sul, Brasil.

**1.2 Conceptualización**

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

La frontera indica una división, un arbitrario que separa para identificar. También es una invención (colocar contenidos dentro), o según los guaraní el violento ejercicio de “meterse con diferentes sistemas” (Basini, 2015)

La frontera establecida por los estados nacionales modernos se presenta para Perumi (líder indígena) como la fase más estrecha y oscurantista de un pensamiento posible. Si las sociedades animales poseen su propio sistema, los chanchos comen solo su comida y no se meten con los tatú, las abejas tienen su tiempo y sus flores, porque los jurua deben meterse con los mbyá?, porque esa forma tan insana y avasallante de preguntar nombres en los puestos fronterizos?. Los mbya también se cuestionan acaso nosotros le preguntamos a ellos para donde van y les pedimos documentos? (Perumi, 1997 apud Basini, 2015)

## **2. Los guaraníes contemporáneos**

Los mbyá junto con los kayova y los ñandeva (también conocidos como chiripá) constituyen una de las tres parcialidades étnicas de los guaraní contemporáneos que habitan en la actualidad los territorios de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay. También puede plantearse un horizonte común, donde los mbyá y los otros grupos mencionados comparten una “guaranidad” o modo de ser propio de los que, por diferentes circunstancias históricas, fueron llamados guaraníes (Giménez & Alberico, 1992).

De los tres grupos, los mbyá son los que se distribuyen por un área geográfica más extensa (Garlet, 1997), y los que mantendrían como móvil migratorio relevante.

La población total se aproximaba a finales del siglo XX a unos 15.000 individuos. En Paraguay su número era de 8.000; en Argentina (Prov. Misiones) 3646; en Brasil 2640 (Fogel, 1997) y en Uruguay había una única familia viviendo en un parque forestal del municipio de Montevideo (Basini, 1999).

El nombre Mbyá, es una designación atribuida que significa “gente” (Schaden, 1974). Ellos, por su parte, se autodesignan *jeguakáva tenonde porangue’i*, o sea, los primeros escogidos que obtuvieron adorno de plumas (Cadogan, 1959).

En Brasil están localizados en los estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Goiás y Pará. En Argentina fundamentalmente en la Provincia de Misiones, pero también algunos continuaron su itinerario para el norte del país (Salta, Jujuy) en dirección a Bolivia (Basini, 1999). En Paraguay, donde los Mbyá actuales reconocen esta geografía como su centro de origen y dispersión, lugar mítico, “centro de la tierra” o “centro del mundo” *yvy mbyte*, se localizan

en los departamentos de Guayrá, Itapúa, Caazapá, Guairá, Alto Paraná, San Pedro (Cadogan,1969).

En Uruguay, luego de haber viajado en las últimas dos décadas del s XX por el territorio nacional en dirección noroeste- noreste, este-sur, sur-este, sur-oeste- sur en movimientos cíclicos y periféricos estaban localizados hasta 2002 en el área rural de Montevideo.

### **3. Los mbyá guaraní contemporáneos: ¿Pero quiénes?**

Decir que no son los mbyá guaraní siempre va a resultar más fácil que realizar precisiones sobre quienes son. Podremos sin ninguna dificultad definir el grupo étnico, ayudarnos de algunos datos históricos; y en el momento actual ubicarlos geográficamente, describir su población y enumerar pautas de su organización social, transcribir sus mitos, enfatizar su ethos migratorio que concierne a aspectos totalizadores de su modo o sistema de vida.

Pero si queremos teorizar sobre los mbyá, por lo menos debemos abandonar ciertos principios de contradicción y de identidad lógica que fijan la vida de un pueblo a simples series. Por el contrario, una rápida etnología atenta a la diferencia, introducirá muchas paradojas, dudas y cuestionamientos, y si se lo propone hará caer uno a uno ciertos conceptos acuñados y reproducidos que hoy conforman el “archivo mbyá”.

Los mbyá son literalmente una gran metáfora, por cuanto transportan; huyen de un tropos al otro, se mimetizan, y quizás este sea un pequeñísimo argumento para ver su persistencia en el mundo moderno, del cual estando, ellos no adhieren de forma definitiva. Es más - a su modo- lo desaceleran, imponiendo otras velocidades otros tiempos, haciéndonos pensar que están incorporados, mimetizados o aculturados como algunos antropólogos uruguayos lo afirmaron.

Esto nos lleva a pensar en un segundo aspecto: el simulacro. Los mbyá poseen el *axis* o *habitus simulacrum*. Fluyen las palabras vacías mientras las llenas la esconden, quizás aquí su esoterismo, en la estrategia para burlar la deconstrucción que los traductores (variados ellos) esperan con motivos sin duda elocuentes y justificados una mecánica y una semántica.

Desde el arroyo Petim y más allá de Paso de la Estancia, familias mbyá se hallan acampadas, diseminadas sobre el costado de la ruta nacional BR 116. Los coloridos canastos suspendidos a improvisados horcones, marcan un espacio fugaz, transitorio, ante la vista curiosa de viajeros y turistas. Esta nueva geografía habitada, en el ingreso sur a

Porto Alegre, no explica totalmente quiénes son los habitantes de este corredor, quiénes los que viven en precarios ranchos de lona plástica.

La BR 116 es un continuum territorial que no disimula tras su línea de asfalto, la *disemiNación*<sup>2</sup> de un pueblo, el pueblo guaraní, viajante y agricultor, sensiblemente nómada a las urgencias de la modernidad. El mismo pueblo que ha guardado desde los tiempos coloniales, en su apariencia pobre, el tesoro de la Palabra<sup>3</sup>, su propia alma<sup>4</sup>, como oportuna visita de sus dioses caminantes, *Kechuitas*.

Estar hechos para el movimiento constituye el núcleo de su sistema de creencias. La cosmogénesis articulada en prácticas cotidianas, su mito-práxis expresada en la articulación dinámica de tradición y coyunturas. Pero su confinamiento territorial, económico, religioso, es una condición bélica<sup>5</sup>, ejercida dentro de una *economía de terror* de la sociedad no india, donde varios correlatos de ‘guerra de conquista’<sup>6</sup> rayan la piel india, su propia memoria, su eclosión migratoria en tiempos sombríos.

Lino Cáceres, es un habilidoso artesano de *vicho ra’anga* que vive en Paso de Estancia, en el Km 335. Mi fijación sobre las causas de las familias esparcidas sobre la ruta nacional 116 le produce una amplia sonrisa. Luego me dice con picardía:

“estamos asegurando el área(...) si seguimos haciendo casas llegaremos a Jaguarão” (Basini, 2015)

, en alusión a la ciudad fronteriza gaucha, contigua a Rio Branco en el Uruguay.

Esta táctica de dispersión, esta guerra de guerrillas pacífica muestra la razón de una visibilidad cuando los móviles son políticos. Pero la visibilidad de los mbyá dentro de su plan reterritorializador también presenta su reverso: la desaparición o la invisibilidad, que luego examinaremos más específicamente cuando aludamos a sus tecnologías de viaje y a sus modalidades de movilidad.

---

<sup>2</sup> En el mismo sentido de C.Ciccarone (2001) según Jacques Derrida. *DisemiNación* designa a un “evento histórico transnacional, de deslocamiento social e cultural, atravessa fronteiras, questiona domínios territoriais de opressão e exclusão(...)” (Ciccarone, 2001:352)

<sup>3</sup> Existe una importante tradición literaria que va desde Cadogan a Melià, donde se reconoce la centralidad de la palabra en la cultura guaraní. Un largo texto de Cadogan en *Ayvy Rapyta* describe como “el verdadero padre Ñamandú (...) con su saber que se abre cual flor conoció para sí mismo la fundamental palabra futura” (Cadogan apud Melià, 1991:29). La palabra es el fundamento de los fundamentos, lo primero que crea Ñamandú.

<sup>4</sup> Contendida en los rezos y cantos religiosos. Véase G.Chamorro,1995.

<sup>5</sup> C.Ciccarone (2001:231) cuestiona una interpretación exclusivamente religiosa de las motivaciones migratorias contemporáneas de los mbyá guaraní. Destaca el conflicto bélico como un aspecto configurador dentro del proceso de migración.

<sup>6</sup> Véase A.C.Souza Lima (1985) sobre la continuidad de una ‘guerra de conquista’ dentro del Estado brasileiro moderno y los efectos tutoriales del indigenismo.

Pero es en el cuestionamiento sobre quienes son los mbyá, que podemos hallar ciertas singularidades y aspectos en común partiendo de las trayectorias de las familias mbyá guaraní.

¿Son un pueblo?, ¿son una etnia?, ¿son una nación dentro de otra nación?.

Bartolomé Melià (2001) señalaba durante un seminario sobre territorialidad guaraní realizado en la isla de Santa Catarina (SC), que los mbyá son un pueblo milenario migrante, y en su forma dislocada de habitar el espacio se reconocen como tal.

O guaraní (...) de 10 anos para adiante, praticamente não tem mais ninguém daqueles que você conheceu, mas têm outros. Ou seja, o lugar guaraní não desapareceu. (...) O guaraní é de movimentar-se, isso é uma realidade. Eu vou para o Uruguai, uma vez que eu fui lá, naquele tempo. (...) Então, o Mariano: ‘Ah, eu te conheço’. ‘De onde você me conhece?’ ‘Ah, aquela vez que você foi lá para Potrero Guarani<sup>7</sup>...’. Agora está no Uruguai. Depois, aí no Morro dos Cavalos<sup>8</sup> encontrei outro: ‘Eu te conheço’ ‘De onde?’ ‘Do Uruguai’. Então, é da família do tal Mariano. Então eles são migrantes, mas não quer dizer que o lugar guaraní deixou de existir (Melià:2001:11)

Para el autor el término ocupación en referencia al modo de habitar un determinado espacio por parte de este grupo migrante no es el adecuado, porque esta terminología parte de la razón del Estado en cuanto regulador del tiempo y de ciertas nociones de propiedad sobre el territorio que detenta:

(...) para mim também falta a palavra – o modo de ocupação Porque eu acho que ocupação é o sem terra que ocupa uma terra de outro, mas, imaginemos o Guaraní que está migrando, está se expandindo lá pelos 1000 AC, mais ou menos, nessa época que falamos que começou essa grande migração e que há 2.000 anos que chega aí, mais ou menos, pelo Paranapanema. Então o que ele faz? Está ocupando terras? Está conquistando às custas de outros povoadores? Porque também a gente tem que reconhecer que houve isso. E depois chega um momento em que ele está sendo permitido a viver, como foi no caso do Paraguai, praticamente até os anos 50 do século XX, ele está permitido a viver dentro de propriedades que teoricamente, conforme a escritura, são de grandes latifúndios, de um milhão e meio de hectares (...), o que depois aconteceu: a especulação fundiária, a venda. A Mate Laranjeira, a Industrial Paraguaia que era a dona (Melià, 2001:12).

La dispersión en diferentes naciones del pueblo mbyá o la diseminación, solo puede ser observada a través del prisma de las fronteras nacionales. Si retiramos esas fronteras el pueblo tiene su continuidad geográfica. Los pueblos indígenas para Melià tienen lo que antes tuvo Alemania, “su muro de Berlín”

(...) as fronteiras conseguiram fazer isso – de modo que os Guaraní estão todos eles em pelo menos dois países, senão em três. Todos eles têm o seu Muro de Berlim. A história dos Kaiová está sendo diferente da história dos Kaiová do Paraguai, até já se chamam de modo diferente, mas é o mesmo povo. Os Avá-Katu ou Nandeva do litoral são os mesmos que estão ao lado de Itaipu, do lado paraguayo de Itaipu. São os mesmos. Os Mbya

<sup>7</sup> Esta localidad queda en Paraguay

<sup>8</sup> Municipio de Palhoça. Estado de Santa Catarina.

estão desde aquele rio Apa, quase Porto Murtinho, no Brasil, e depois como uma meia lua, eles entram na Argentina, s sobem pelo Rio Grande do Sul e vão até Rio de Janeiro, Espírito Santo e agora tem familia lá no Pará. Então, esse é o povo Mbya, que também está tendo histórias diferentes. (Melià, 2001:14)

#### 4. Sobre dioses y viajes

¿De dónde proviene la necesidad de viajar?, se pregunta H. Clastres (1978), y expresa:

Pois suas longas peregrinações através do espaço representavam também o tempo necessário para se consumir a lenta mutação dos espíritos e dos corpos, sendo apenas ela capaz de torná-los dignos de ascender ao término da sua busca. É essa mutação passava pelo abandono das normas sociais. Eis aí a prova e o sentido da viagem: abandonar uma aldeia e um território é, simultaneamente, renunciar ao essencial das atividades econômicas, sociais e políticas que se enlaçam nesse espaço. Já sublinhamos o transtorno na economia que a vida nômade acarretava e é apenas sobre esse aspecto que as crônicas nos fornecem informações (H.Clastres, 1978:66).

La autora se distancia del modelo clásico de los movimientos mesiánicos, donde lo religioso y lo político convergen dentro de intereses comunes y complementarios. Dada la situación de atomización de sus miembros, en aldeas de reducida extensión territorial, y al tratarse de una sociedad indígena en medio de otras sociedades, se hace impostergable para los mbyá ensayar continuamente estrategias de continuidad del grupo para superar las constantes amenazas que tienden a bloquear y a desacreditar su estilo de vida. Para ello la religión constituye la fuerza de cohesión que mejor responde a los cuestionamientos que provienen del afuera. El profetismo tupí sería lo contrario al mesianismo, ya que la misma sociedad mbyá lleva adelante una segregación y una crítica de los papeles desempeñados por sus líderes religiosos y políticos. La religión dentro de esa lógica opera como un mecanismo de dispersión. En este sentido podemos valorizar el ethos dinámico que se expresa tanto en la movilidad de los diferentes grupos, como en la búsqueda de nuevos territorios por parte de los líderes religiosos.

#### 5. Montaje y mimetismo

Imágenes tan fuertes como alteridad, primitivismo y el resurgimiento de la mimesis se hacen presentes con la modernidad (Benjamín apud Taussig,1993:19). Por la fuerza que estas imágenes cobran traspasando la diacronía, es que se hace pertinente un método que trabaje sobre montajes.

La mimesis que para Benjamín

“es el rendimiento de un padrón de compulsión de personas para transformarse y comportarse como alguna cosa diferente” (Taussig, 1993:20), es en el caso de la relación

indios/ no-indios, un fenómeno mutuo pero diferencial. La noción de identidad se afirma como una faceta contrastiva: a los atributos del “bárbaro” y sustantiva: “el otro” ‘no- es’ en cuanto no es idéntico a mi. (Padgen, 1982).

Existen representaciones muy fuertes, estructuras de larga duración como es la impronta de la colonización (Bosi,1992; Gruzinski, 1990;1991). Raminelli (1996) sobre ésta enfatizará que:

“[...] la representación del indio como gentío, como cristiano colono-tutelado, sería el principal triunfo de los religiosos para permanecer en el comando de las comunidades amerindias” (Raminelli, 1996:9).

Tales representaciones, por tanto, difundían estereotipos de “barbarismo no raro” imputándoles características demoníacas. Estas no meramente detractivas, constituyendo también un esfuerzo de “absorber la diversidad cultural encontrada en el Nuevo Mundo” (Raminelli, 1996:66) y de integrar el indio al imaginario occidental por medio de una nueva clasificación y de una nueva atribución de valor a su imagen.

Podemos entonces ver como ciertas imágenes actuales sobre barbarie y civilización siguen presentes en un imaginario hegemónico por más que el contexto de modernidad atenúa estas imágenes por medio de técnicas de montaje, yuxtaposición y la cultura de masas. (Taussig,1993:20).

El mimetismo de los indios produce otro tipo de saber para eludir el estigma étnico. Tanto Gruzinski (1990) como Taussig (1993) analizan diferentes tipos de estrategias que las comunidades nativas plantean, ya sea a través de una guerra de imágenes donde los indios mexicanos subvierten las imágenes barrocas, o la descorporización de estatuillas de cura que practican los indios cuna de Panamá.

Los mbyá-guaraní plantean estrategias eficaces, a través de distintas modalidades de movilidad, generando un claroscuro en juegos de invisibilidad-visibilidad. (Basini,2015) También negocian su alteridad para no ser bizarramente absorbido por las sociedades nacionales. Para ello plantean juegos semánticos en sus discursos, como por ejemplo enunciar su pertenencia a “la secta de los kesuitas”<sup>9</sup>, o auto-afirmarse como civilizados, posiblemente para alejar el horror de la antropofagia y establecer una distinción con otras sociedades indígenas. Ellos cambian de nombre en las aduanas, guardan celosamente la “palabra de los antiguos”. Sus tecnologías de viaje poseen la

---

<sup>9</sup> Los riesgos de referencia se plantean tanto en la codificación de ‘secta religiosa’ en escenarios nacionales de ‘baja subjetividad’, así como por la asociación histórica a los ‘jesuitas’, miembros de una orden religiosa católica, que ellos fonetizan de kesuitas pero en referencia a su dios civilizador.

estrategia de periplos pacientes, pero continuos, creando por tanto, la ilusión de la velocidad. Su propio etnodinamismo les permite hacerse escurridizos, y trazar sobre la idea de territorio y frontera del Estado-Nación su propia visión espacio - temporal, transitando el “camino del Kesuita” y visitando sus parientes dentro de un territorio míticamente continuo.

## **6. Sociedades sin estado, pero “civilizadas”**

Algunos de los jefes mbyá que ingresaron en el territorio uruguayo tuvieron muchas dificultades para explicar quienes eran. Esto se debía al componente ideológico de “no indios” propulsado por el estatismo: el dominante imaginario en la sociedad civil de homogeneidad racial (Real de Azua, 1991) que remitía al genocidio indígena al inicio de la república (Acosta y Lara, 1998). Por esa “creencia”, que el mito de estado sustentaba, los mbyá fueron asociados desde un primer momento a matreros, vagos, personas que huían de la justicia y hasta integrantes del MST (Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra). Pero estas figuras que las autoridades de aduana les asignaban ocurrían sin que ellos se lo propusieran, se daban siempre en el contexto de viajar y de querer atravesar las fronteras. Es en este sentido que puede inferirse que los mbyá son ‘una sociedad contra el Estado’, porque se desvían de la lógica estatal, que sustenta el triunfo de la historia escrita sobre la geografía. Los mbyá, por su parte, nomadizan el espacio de los estados organizados políticamente. Los interpelan a partir de una territorialización diferente. Son sociedades ‘sin Estado’ pero también ‘contra el Estado’ (Clastres, 1990) Su recorrido resemantiza los mapas olvidados por las nuevas divisiones político-administrativas surgidos en el período republicano. Deconstruyen a partir de las trazas toponímicas<sup>10</sup>, que los nombres guaraníes retienen en países de gran ejercicio del olvido aborígen como es el Uruguay.

Una primera aserción nos lleva a sustentar que los mbyá no son sociedades con Estado, si sociedades que están englobadas en los estados nacionales.

Ellos poseen una territorialidad diferente al Estado Nación, es decir no circunscripto a fronteras nacionales sino a otro tipo de fronteras que tienen connotaciones míticas, cosmogónicas, económicas, políticas. Las exigencias de las autoridades

---

<sup>10</sup> El alcance esotérico de la Palabra tiene connotaciones tan fundantes para los mbyá que son en si mismo una forma de vida imperturbable a los avatares del pensamiento único o globalizante. Cadógan (1959) que estudió con detalles los textos míticos de los mbyá-guaraní y su fuerza “secreta” o esotérica señala: “(...) los versos sagrados de *Ayvu Rapyta* y los demás capítulos “esotéricos” de los textos míticos de los Jeguakáva- pletóricos de poesía y de filosofía- no sean de propiedad exclusiva de esta parcialidad; siendo de presumir que otras naciones guaraníicas que hayan podido, como los Mbyá del Guairá, mantener sus tradiciones y lengua libres de influencias exóticas, conserven tradiciones similares” (ib:306)



aduaneras de presentar documentos de identidad y de viaje, y la aplicación de cuestionarios donde deben incluirse nombres, edades y otros datos personales también le generan perplejidad.

En la actualidad los mbyá poseen un padrón de movilidad y un aspecto configuracional sustantivo: su dinamismo étnico. Es decir, son viajeros que colonizan áreas (producen y se estacionan por un período de tiempo variable). Viajan por diferentes motivos: por sueños, para visitar a sus parientes, en la búsqueda de tierras ecológicamente apropiadas, por presión territorial.

## **7. La movilidad y las implicancias de la territorialidad**

El etnodinamismo<sup>11</sup> ha sido por siglos el *modus vivendi* de los mbyá guaraní, el cual integra diferentes esferas de su universo cultural. La tierra presenta una relevancia directamente relacionada a la movilidad, la cual desencadena una serie de significados vitales para el grupo<sup>12</sup>. Vale decir entonces que el territorio no se valida emicamente en cuanto elemento de posesión sino de circulación, de acuerdo a móviles que se recrean en instancias que oscilan entre expresiones míticas y económicas, pasando por aspectos socio-políticos.

El territorio es presentado en el marco de las políticas indigenistas (de la cual también participan algunas antropologías aplicadas<sup>13</sup>), escindido de la movilidad que en él se ejerce, planteándose de manera anacrónica los cambios de estrategia de los grupos en situaciones históricas diferenciadas (desterritorialización, reterritorialización, fugas). Con esto queremos señalar lo que se deriva de una relación interétnica, de expulsión, confinamiento y presión territorial dirigido por parte de las sociedades organizadas políticamente como el Estado-Nación hacia las sociedades tradicionales. Todo ello

---

<sup>11</sup> El etnodinamismo o *ethos migratorio* (Melià, 1987) puede explicarse de forma pluricausal (Garlet, 1997). Melià (ib) para diferenciar los Mbyá de otros grupos étnicos que practican el nomadismo, crea el término de colonos migrantes. A mi entender se trata de un concepto controvertido por la carga connotativa del término colono, colonizar, colonización (Bosi, 1992), y del fuerte referente de *situación colonial*. También no es precisa la noción de migrante aplicado a los mbyá ya que se trata de pueblos indígenas que circulan por territorios que no le son extraños ni ajenos. Por otra parte cabe agregar que los Mbyá practican una economía diversificada que varía de acuerdo a las áreas y a los estados nacionales en que ellos se desplazan. Nos referimos a la horticultura, agricultura, caza, artesanías y tareas zafrales, empleándose para patrones blancos.

<sup>12</sup> La vitalidad es una visión directa de lo real en sentido bergsonian, una intuición que integra lo mejor del instinto y de la inteligencia. Lo vital no se vincula apenas a la sobrevivencia de los individuos en términos biológicos sino a fuertes implicancias emocionales, espirituales compartidas grupalmente (pertenencia étnica); lo que los Mbyá en sus 'discursos ethicos' traducen como "alegría del corazón".

<sup>13</sup> Adhiero a la idea de Souza Lima (1999:24) del indigenismo como una interpretación "mais polissêmica e flutuante". Esta definición, a mi entender incluye la academia y los intelectuales vinculados a ella, desde que sus prácticas reproducen el modelo tutelar. Lo cual revela en los agentes una gran ingenuidad política o una clara dificultad de crear modelos alternativos al establecido por la administración pública y su órgano indigenista nacional.

ejercido dentro de la vigencia de un estado de derecho que legitima una idea de territorio homogéneo y continuo para todas las sociedades en el inscripto, y limitado por fronteras nacionales.

Los mbyá ejercen su territorialidad, buscando espacios ecológicamente apropiados- lugares donde puedan desenvolver su sistema de vida-, pero no reivindican la totalidad de un territorio. Lo que reivindican es el pasaje libre por las fronteras “inventadas” por los Estados Nacionales.

### **7.1. Respuestas a la desespacialización**

La expulsión de sus tierras originales y la urgencia de tener que desplazarse hacia regiones más promisorias, es un aspecto que ya apareció en la trayectoria de algunos líderes, que debieron dejar el Paraguay en dirección al nordeste argentino, Brasil y Uruguay. Esta nueva situación histórica plantea múltiples desafíos para el grupo. Ellos perciben al familiarizarse con otras realidades nacionales: la discontinuidad entre las leyes en cuanto concepciones jurídicas y las prácticas envueltas en su implementación; la lentitud que caracteriza a los procesos siempre engorrosos de garantizar tierras indígenas (Basini, 2000) En suma los reparos legales que los países de la región colocan al defender el derecho privativo de la tierra<sup>14</sup>.

Desterritorializar o desespacializar las comunidades aborígenes es una forma de colocarlos fuera de su mapa, de arrancarlos, de perderlos, una forma de querer hacerlos desaparecer. Pero esto ocurre no porque el Estado sea ‘todo o nada’, es decir esté colocando la antinomia entre sociedades con Estado o sociedades sin Estado. Más bien creo que lo que ocurre se debe a los límites de los dispositivos de asimilación y de interiorización del Estado. Hay que recordar que la muerte del padre de Mariano Fernández en Paraguay, ocurrió en condiciones de extrema violencia, sumado a situaciones de aniquilamiento étnico: otros asesinatos, quemas de sus poblaciones, expulsión forzada.. Entonces aquí se ve recurrente pensar que los mbyá son una sociedad contra el Estado, no por los efectos de una confrontación directa, por un belicismo, sino porque ellos no pueden en definitiva ser interiorizados por el Estado, llevados para su “concepción de soberanía territorial”. (Ramos, 1993)

---

<sup>14</sup> Dos procedimientos por lo menos define al Estado como formación social: 1) el constituirse como máquina de captura. En primer lugar capturar una territorialidad y después a los individuos allí contenidos. La papeleta de conchabe, sería la figura más emblemática en el Rio de la Plata durante el virreynato. La cédula de identidad, la escuela pública, el carnet de vacunación -las formas modernas de control-, aunque no tan eficientes como las tarjetas magnéticas. 2)El segundo procedimiento se establece por pacto o contrato, constituyendo una organización legislativa y jurídica, poseyendo la sanción de un fundamento. (Deleuze, 1997:43;145. Mil Platôs)

Mariano trabajó como cosechador para diferentes patrones: japoneses, alemanes, argentinos, brasileños, pero cuando llegó a Uruguay dejó de hacerlo. Es llamativo que ni una temporalidad considerable, ni la incorporación de otros hábitos, pudieron rasgar o amedrentar un estilo étnico, quizás porque como señala Ciccarone (2001): “a tradição é mobilidade e perspectiva, emergindo quando ameaçada de desaparecer, e intervém como memória-praxe dos tempos/espacos de antigamente”(Ciccarone:2001:352).

Cuando muchos (incluso antropólogos) podrían pensar que el mbyá se había ‘domesticado’, y sedentarizado como trabajador rural, Mariano se repliega sobre su propia comunidad y solo planta para su familia.

La dificultad de controlar y los límites de la clasificación e interiorización provoca la irritación del Estado, contra sociedades que definitivamente ‘están permaneciendo’ ‘fuera- del- Estado’. Este aspecto, y no sólo una crítica al esquema evolucionista (Clastres apud Deleuze, 1997:118), es lo que pienso define a los mbyá como una sociedad ‘contra- el- Estado’. Pensar el nomadismo de los mbyá, es pensar otro tipo de velocidad, no la de la fuga permanente sino la de la itinerancia<sup>15</sup>, que produce círculos, desaceleraciones, se detiene, coloniza un área y luego prosigue su viaje con total desapego<sup>16</sup>; el interior que es también su afuera. La persistencia en acceder a la *yvy mara’e ej* /tierra sin mal, de obtener *kandire* /inmortalidad en vida, son motivos más que suficientes para desapegarse de aquello que no le permite su realización eterna.

---

<sup>15</sup> Deleuze (1997:39) contrapone la ‘itineración’ a la ‘iteración’ o reproducción, para mostrar la diferencia entre la dinámica del flujo, del seguir y la reproducción por otro lado. Seguir no es lo mismo que reproducir dice el autor. En el caso de los mbyá hay un seguir siendo pueblo guaraní por el flujo y en el flujo. El abandono de lugares ‘tradicionales’ no promueve en un espacio-tiempo diferente una reproducción de ese nuevo espacio, sino en ese nuevo espacio la condición itinerante produce aspectos vanguardistas en la tradición.

<sup>16</sup> Fundamentalmente Melià es quien más ha explorado la capacidad móvil de los mbyá-guaraní a partir de algunas lecturas de sus mitos de destrucción y creación del mundo, que Nimuendajú cita en relación a los apapokuva-guaraní. El mbyá vivencia estos relatos cosmogónicos y apocalípticos, que hablan de la permanente interacción de sus dioses en una mito-práxis, donde de la misma manera que se crea un espacio este se lo destruye, se lo abandona con premura. Las etnografías más recientes no desmienten estas interpretaciones. En marzo de 2002 7 familias mbyá ocupan un área en Amancio, Biguaçu/SC, entre algunas de las 32 personas está Leonardo da Silva, un joven líder. Dorotea Post Darella (com.personal 4/08/2002) nos informa que en julio de 2002 el área fue abandonada. Allí se había construido un lindo opy, había caza abundante, cedros grandes en la mata primaria, bancos de kurupika’ y, preparación de la tierra para las rozas, construcción de 3 puentes, etc. Además Leonardo da Silva informó para Dorotea que no hubo amenaza y que el área era bastante aislada de la BR 101. Todo lleva a pensar en varias visiones coincidentes en el grupo, que mostraban la necesidad de viajar y ocupar otro espacio. Estas visiones fueron el elemento movilizador, independiente de las coyunturas propicias a nivel ambiental y los esfuerzos de transformar el espacio en tekoha. En Uruguay los esfuerzos de crear tekoha (construcción de *opy*, *tapyi* y plantación de *avachi*) no son limitantes para su abandono. Las esculturas talladas y los *petyngua* se los abandona, porque ya cumplieron su tiempo religioso. Estos eventos protagonizados por la familia de Mariano Fernández ocurrieron en Cerro de Amaro y en el Rincón de Guimera (departamentos de Treinta y Tres y Soriano), en abril de 2000 y enero de 2001 respectivamente

No obstante, el grupo se halla con la dificultad de poder ubicarse en territorios ‘ideales’, es decir óptimos desde el punto de vista ecológico, mítico, religioso y social.

Estos aspectos están fuertemente entrelazados, siendo cada uno indispensable para constituir el *tekó porã* o modo de ser guaraní. Pero por las razones aludidas los mbyá se ven en muchos casos confinados, obligados a ocupar otros espacios que no tienen relación con sus expectativas grupales ni individuales.

A este largo proceso de desespacialización que posee como impronta la situación histórica de contacto interétnico entre la sociedad no india y las poblaciones aborígenes, ellos han reaccionado con estrategias también similares:.

1. dispersión de las familias extensas en grupos atomizados; 2. invisibilización de estos grupos. 3. re-territorialidad.(ocupando nuevos espacios) 4. movilidad del tipo viaje-visititas.

## **7.2 Los viajes-visititas**

Me referiré en este caso solamente a la modalidad de los viajes-visititas, por ser aquella movilidad que más acompañé en mi trabajo de campo, al tener el privilegio de frecuentar los parientes mbyá de Uruguay y el sur de Brasil.

Se trata de una modalidad de movilidad y un tipo también de táctica de fuga y de concentración de parientes. Son desplazamientos puntuales que tienen como finalidad la visita entre parientes y afines.

El tipo de movilidad circular que se da entre los parientes, actúa como forma de suministro logístico, solidaridad grupal y reafirmación del ethos cultural y migratorio.

Se trata de una fuga respecto a la sociedad no-india. En cierta manera respecto a la tentativa de aprehender la alteridad como forma cognitiva de sometimiento. La ‘guerra de conquista cognitiva’ (Souza Lima, 1995:47-48), que bajo las formas de promesas plantean los organismos indigenistas del Estado, solo puede ser burlada fomentando lazos fuertes de solidaridad étnica fuera de las fronteras “imaginadas” por los Estados Nacionales, también imaginados sobre la idea de un territorio continuo y controlado por el Estado.<sup>17</sup>

La concentración de la “fuerza mbyá” tiene como aspectos la solidaridad emocional y económica de sus miembros que pasa por el intercambio de experiencias frente a las dificultades. También el suministro de semillas mbyá y otros productos. Las noticias sobre los parientes y afines son un aspecto sustancial en la cultura mbyá.

---

<sup>17</sup> Mezquita, 1995; Anderson, 1997.

En las visitas que realicé a las aldeas de Rio Grande do Sul (Brasil) y Uruguay siempre he percibido una sana curiosidad respecto a sus pares, que se vincula a aspectos tan apreciados como el usufructo de un territorio, la salud de los niños, las plantaciones y las cosechas, la posesión de semillas mbyá, el emprendimiento de una nueva migración.

Esta conjugación de aspectos objetivos y subjetivos plantean la urgencia de los viajes como una expresión significativa de su propia existencia. Viajar para ellos es por tanto un acontecimiento especial y muy ansiado.

La noticia sobre familias mbyá que han viajado y hallaron un espacio ecológicamente óptimo, predispone la alegría de sus parientes. Todo lo contrario, cuando se desconoce el paradero de algunos parientes que se han trasladado.

También los viajes motivan las futuras migraciones de los visitados. Sobre “datos frescos”, los residentes tienen un soporte logístico para reiniciar su *oguatá*/andar.

Asimismo, reciben información de lugares donde pueden franquear las fronteras nacionales, cómo deben actuar, con quiénes hablar, etc.

En este sentido recapitularemos a partir de la etnografía realizada, sobre cómo son concebidas las fronteras nacionales y cómo los mbyá plantean su estrategia de pasaje cuando tienen dificultades de documentación.

## **8. Las fronteras y las obstinadas formas de pasarlas**

*Yo me quedé pensando, me dormí pensando porque los juruá preguntan al mbyá de donde es que viene y para adonde va, y el mbyá nunca preguntó al juruá para adonde va... (Perumi/Varzinha, 21/6/98)*

La frontera nunca llega a ser más que el producto de una división a que se atribuirá mayor o menor fundamento de "realidad" según los elementos que ella reúne.

Sería erróneo suponer que los mbyá no poseen fronteras, las fronteras mbyá son bien definidas, ellos ocupan grandes espacios, no en posesión sino como usufructo de territorios discontinuos, donde desarrollar su *ñande-rekó*/modo de vida. Justamente la palabra que ellos usan para definir ese espacio garantido es *rekó*<sup>18</sup>.

Este modelo choca con el de estado - nación que identifica territorio con control unidimensional de gobierno del Estado. La tierra no coincide con territorialidad, porque la tierra es comprada, aunque pertenece al Estado. El territorio del Estado es continuo y está delimitado por las fronteras nacionales, aunque los países que heredan el modelo de los imperios coloniales tienen territorios discontinuos. La discontinuidad viene dada por quienes

---

<sup>18</sup> Conducta, manera, condición. En: Vocabulário Guarani-Português, 1986, Mario.A Sampaio.

usufructúan la propiedad privada, puesto que las tierras con títulos de propiedad conceden legitimidad legal a sus propietarios “terrenales”, este posee los derechos sobre su uso.

Los líderes religiosos se preguntan porqué deben pedir permiso para pasar, porqué deben presentar documentos y decir sus nombres, si el territorio que ellos transitan tiene un único dueño que es *Ñanderú*. Además, la tierra mbyá, la que *Ñanderú* creo con el gesto del caminar fue hecha para vivir sin pedir permiso a los humanos. *Ñanderú* dijo cuales animales debían ser comidos, cuales no, y que cada ser dentro de la creación podía construir su vida, sin apropiarse de vidas ajenas. El espacio que los mbyá reivindican es la selva/*Ka'aguy*, las creaciones míticas en que el *jurua* es introducido en el relato mítico (el campo es para el jurua y la selva para el mbyá), son una forma de pautar nuevas fronteras, donde la filosofía indígena intenta resolver con sabiduría los límites epistemológicos y lo obtuso de la sociedad occidental, que ha fragmentado un territorio sobre la base de la propiedad privada y lo ha hecho continuo al homologar territorio a Estado Nacional.

Felipe Brisuela, reconocido líder político e interlocutor mbyá de las aldeas de RS, reivindicaba en sus discursos la tradicionalidad. Para el la tradicionalidad es la selva, el monte.

“Los blancos quieren marcar tierra para mi (...) yo solo necesito del mato”. O refiriéndose a las fronteras nacionales: “No podemos decir que Paraguay es nuestro pueblo, Argentina es nuestro pueblo(...), el mato es nuestro pueblo!”<sup>19</sup>

Cuando los mbyá ingresaron en territorio uruguayo tuvieron dificultades en la aduana de Aceguá, solo la paciencia de ellos y su tranquilidad pudieron romper las barreras epistemológicas, de que ellos eran indios y que querían entrar en “un país sin indios”, sin documentos y sin nombres.

Nos hicimos amigos de los aduaneros para pasar la frontera en Aceguá...Conseguimos cañas de bambú para hacer canastos...también nos ayudaron a pasarlos para el lado de Uruguay... Cruzamos la calle... después vivimos en un campo, el dueño nos regaló mucha carne, pero un curioso que estuvo en la aldea llevó el chisme que habíamos robado... la policía nos molestó por la mañana, todos tuvimos que salir para afuera hasta que se aclaró todo... pero la policía no regresó para pedirnos disculpas. (Andrés/ Cerro de Amaro,21/10/98).

Los mbyá que ingresaron en Uruguay obtuvieron documentos luego de permanecer más de veinte años en el país. Esto sin duda facilitó su presencia en el territorio nacional, así como sus frecuentes viajes fuera de las fronteras nacionales. De todos modos, en la ciudad se opusieron a la obligación de vacunarse y de enviar sus hijos a la escuela. Y cuando esta familia se traslada para Brasil, ellos se negaron a que fuera aplicado (Aldea de Pacheca,

---

<sup>19</sup> Fórum Intermunicipal para a Questão Indígena. III.Seminario.,14-15 dezembro, Porto Alegre/RS, 1998.

Camaquã, RS) el programa social “Luz para Todos”, instaurado por el Gobierno Federal durante el primer gobierno de Lula. Mariano, líder guaraní argumentaba que si colocaban luz en su aldea ellos iban a ir perdiendo poco a poco su sistema de vida tradicional. A la noche cambiarían los televisores por sentarse a escuchar las historias de los antiguos. Las estrellas a su vez perderían su brillo y dejarían de percibirse entre tantas luces artificiales.

Perumí, en su aldea de Varzinha vuelve una y otra vez a ‘rumear’ las palabras que vienen de *Ñanderú*:

“Lo que no entienden los gobiernos es que los nombres de la naturaleza vienen de *Ñanderú*. El juruá no sabe los nombres, ni el Mbyá los sabe, pero *Ñanderú* les da a conocer. *Ñanderú Pa.í* da nombres para el juruá y *Ñanderú* para el Mbyá”(Varzinha, 2/10/98).

Los movimientos de desterritorialización que hoy los mbyá practican, tienen varias finalidades: 1. ampliar las posibilidades económicas, 2. practicar una movilidad como forma de interferir en las políticas de centralización (frontera exclusiva) de las autoridades públicas y 3. reivindicar los espacios garantidos.

A pesar de estos cambios citados, la itinerancia sigue siendo una aspiración de todos los mbyá, que se explica en términos sobrenaturales.

Los viajes son una especie de fuga de un tipo de orden , - el *finis orbis* (fronteras según las categorías cognitivas de la cultura occidental-cristiana) - , pero jamás una fuga de su propio *rekó*/ sistema; por eso la definición de colonos migrantes que puntualiza Melià (1995) establece este clivaje entre el andar y territorializar nuevos espacios, practicando su economía tradicional e incorporando estrategias de contacto y sobrevivencia como la producción y venta de artesanías en caña y madera, y la apicultura como lo fue en Uruguay. Tampoco puede considerarse, sujeto a la persistencia por mantener su modo de vida, que ellos se nieguen a la negociación, puesto que los líderes políticos y representantes comunitarios la desenvuelven todo el tiempo con diferentes esferas y niveles del Estado y con organizaciones no gubernamentales. Es parte de la estrategia de lucha en Brasil, de forma de no ceder a sus “derechos originarios” y a consolidar la figura jurídica de “tierra indígena”, criada y refrendada por la Constitución de 1998. En otras palabras, los mbyá desenvuelven de forma continua prácticas de visibilidad. Lo hacen a través de rituales de fuerte presencia y gran involucramiento político.

El mbyá marca en la geografía y en sus movimientos territoriales un espacio itinerante y un espacio radial para poder desplegar sus estrategias, dar visibilidad a sus imágenes del mundo. Nos hallamos como expresa Leroi Gourhan (1964:155) ante una

expresión universal del ser humano como ser imbuido en los márgenes de lo simbólico; una percepción del mundo que da cuenta de una mirada dinámica o itinerante y otra estática o radial. De esta forma el grupo entabla una particular relación entre territorio y movilidad, configurando también, al circular por territorios “inéditos”, nuevas imágenes en torno a la territorialidad.

Nos hemos referido a los mbyá como parte del pueblo guaraní, minoría étnica y grupo indígena. Podemos decir que también son una civilización que ha creado sus propias tradiciones (cosmológicas, tecnológicas, políticas, económicas) y que ha intervenido de forma dinámica junto al proceso civilizador europeo: el de los jesuitas, que han invertido y resemantizado, hasta tal punto que el jesuita no significa en su historia oral un miembro de una orden de religiosos sino un dios (civilizador) que ellos llaman de *kechuita*.

#### Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Acosta y Lara, Eduardo La guerra de los charrúas de la Banda Oriental. Vol 1- II Montevideo/Buenos Aires: Talleres de Loreto Editores, 1998.

Basini, José Estratégias econômicas, políticas e religiosas no mito-práxis mbyá guaraní. Dissertação de mestrado em antropología social. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, 1999.

Basini, José Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas. Manaus: Travessía, 2015.

Bosi, Alfredo Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

Cadogan, León *Ayvu Rapyta*. Textos míticos de los Mbyá – Guaraní del Guairá. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. Vol XVI. Fundación “León Cadogan” Ceaduc – Cepag, 1959.

Chamorro, Graciela *Kurusu Ñeengatu*: Palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: Centro de Publicaciones Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1995

Ciccarone, Celeste Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbyá Guaraní. Tese de doutorado em ciências sociais. PUC/SP: Inédito, 2001.

Clastres, Hélène Terra sem mal. O profetismo Tupí – Guaraní. São Paulo: Brasiliense, 1978

Clastres, Pierre A sociedade contra o Estado. 5ªed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.



- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix Tratado de nomadologia; O liso e o estriado. En: Mil Platôs, Vol 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- Fogel, Ramón *Mbyá Recové*. La resistencia de un pueblo indómito. Asunción: Ceri – Universidad Nacional de Pilar, 1997
- III Seminário sobre a questão indígena. Fórum Intermunicipal -Porto Alegre (Inédito) 14-15 dezembro, 1998.
- Garlet, Ivori. Mobilidade Mbyá: história e significação. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PPGH/PUCRS, 1997.
- Giménez, F & Alberico, A. El principio creador entre los Mbyá. Asunción: Revista Centro de Estudios Antropológicos. Suplemento antropológico. Vol. XXVII, n. 2, diciembre, 1992.
- Gruzinski, Serge. La guerre des images. De Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019). Paris: Fayard, 1990.
- Leroi Gourhan, André. O gesto e a palavra. Volume I. Técnica e linguagem. Volume II. Memória e ritmo. São Paulo: Edições 70, 1964.
- Melià, Bartolomé. A palavra dos Mbyá Guaraní. I Seminário Internacional sobre os Mbyá Guaraní. Morro das Pedras – Florianópolis, SC : Api, 2001.
- Mesquita, Zilá. Do território à conciencia territorial. En: Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências. Porto Alegre/Santa Cruz do Sul: Editora da Universidade. Ufrgs/Udunisc, 1995.
- Raminelli, R. Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- Ramos, Alcira. Nações dentro da nação: um desencontro de ideologías. En: Etnia e nação na América Latina. Vol. II. Washington: Interamer 44. Série Cultural p. 79-88, 1993
- Real de Azua, Carlos. Las orígenes de la nacionalidad uruguaya. Montevideo: Arca SRL, 1991.
- Schaden, Egon. Aspectos fundamentais da cultura guaraní. 3ª ed. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.
- Souza Lima, Antonio. Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- Taussig, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo: Paz e Terra, 1993.