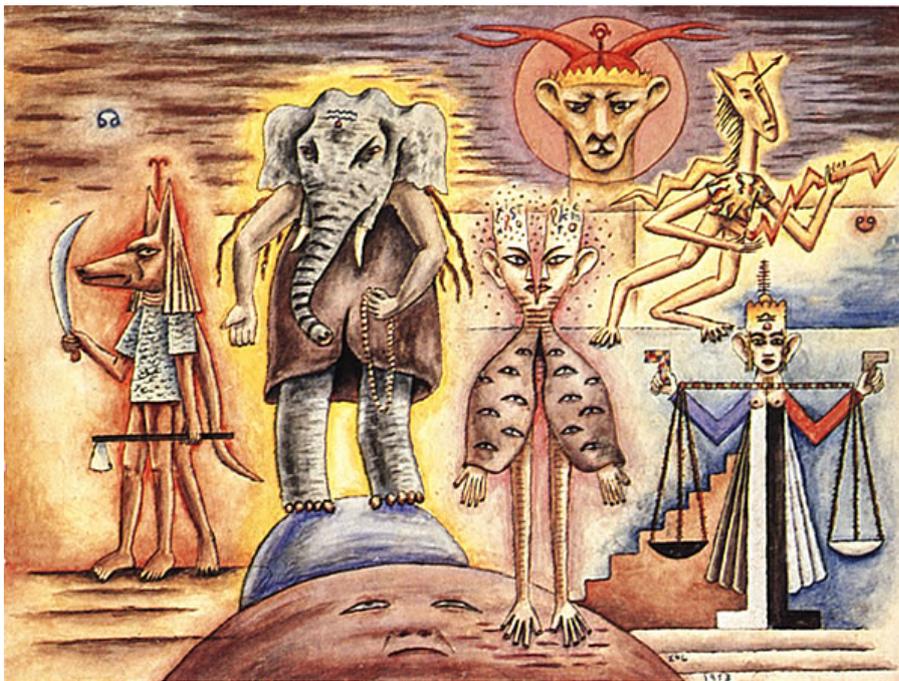


## UNIVERSALES

## Yeepi, fagia. Rehacer y descifrar. Comiéndonos identidades, tiempo y estado



**Carlos Eduardo Brañez Cortez**  
Comunicador social con estudios en epistemología y metodologías de la investigación social. Ha escrito varios ensayos y artículos de análisis crítico, a partir de experiencias y vivencias con pueblos indígenas originarios campesinos en Bolivia. Actualmente se desempeña como gestor público del fortalecimiento de la democracia y la economía comunitaria en ese país.

» E-mail al autor

**Xul Solar**  
Signos Zodiacales Impares. 1953.  
Derechos reservados  
Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar

### Resumen

Cualquier desciframiento ritual involucra energías y especificidades que materializan imágenes o textos y también agolpan metalenguajes (mitos, posiciones y reglas), que para nuestro itinerario son expresiones manifiestas a un estado des-compuesto en códigos específicos que acontecen –territoriales–: acciones escondidas o invisibles, máscaras de identidad ritual, posiciones retóricas y especialmente posiciones éticas y estéticas. Para que acontezca real estado (se preforme y construya) precisa tiempo y condensación estable de prácticas, cuya materialización debe y cuenta –establece su régimen económico– con específicos rastros energéticos: anexiones, suspensiones, abstracciones, positivaciones, intuiciones, hegemonías, etcétera.

Nuestra ponencia se refiere a posibilidades de des-componer un texto activo y en movimiento, en y desde donde dicen y manifiestan relaciones y rastros, como complejo tejido de realidad a partir del cual buscamos facilitaciones rituales prácticas desde pueblos *ava-tupi-guaraníes* involucrados constitutivamente a rehacer comiendo nuestras identidades construidas y dispuestas en guerra, para transformarlas: *yeepi*.

Al proponer que solamente llegamos al ritual diferenciado de guerra, des-componemos tiempo (lo proponemos como itinerario de investigación y facilitación), narramos el tránsito de nuestras

inquietudes en terreno, aplicamos tempranas recomendaciones emergentes de procesos investigativos actuales y posibles, trabajamos hipótesis sobre territorialización del estado (propriadamente colonial, republicano y nacional) en el Chaco andino o Andes chaqueños en Bolivia, pero especialmente integramos imágenes emergentes a nuestra fase investigativa actual para implementarlas en procesos de facilitación integral (política, cultural, educativa, etcétera) con dinámicas y técnicas a su vez recuperadas del acervo religioso, sistemático y terapéutico múltiple, para desplegar recursos críticos –artísticos y comunicativos–.

## Antecedentes

Nuestra iniciativa se debe a una conjunción de inquietudes, emergentes o propias al clima de re-posicionamiento general estatal en Bolivia, aspecto que patentiza esta urgencia común por experimentar desciframientos institucionales incidentes (históricos, míticos, étnicos, jurídicos, territoriales), es decir que contribuyen procesos de meditación y crítica práctica. Sin duda esto supone, además de ambiciosos procesos vivenciales y de sistematización compartida, procesos investigativos que ponemos a disposición, lo que siempre un texto vivo y protagónico recomienda y especialmente lo que resta cumplir, que además escapa al dominio de la autoría en la medida y a condición de toda apropiación y reapropiación colectiva singular.

Las conjunciones que perseguimos encuentran en instancias de los pueblos ava-guaraníes - instituciones como Asamblea del Pueblo Guaraní, Academia de la Lengua y Cultura Guaraní, Consejo de Capitanes de Chuquisaca, Capitanías Históricas- un apoyo amplio que parte de promover conciencia territorial, realidad que constituyen algunas vías culturales, simultáneas a diversos pueblos tupi-guaraníes e indígenas a lo largo y ancho de la inmensa amazonía. La empresa resulta a su vez simultánea al indagar sobre rastros de sensibilidad en comportamientos productivos integrales y energéticos, lo que brindará posibilidades de escucha y auto escucha en la puesta en práctica necesaria de distintas imágenes emergentes de los registros. Exponemos algunos avances respecto a lo que manifiestan tales libros, expedientes, cartas, ordenanzas, crónicas y algunas composiciones rituales tupi-guaraníes en el tiempo.

Parte de este proceso de promoción de conciencia territorial es *Kandiré*, que entre medios y resultados de cumplimiento involucra la realización de un film por el cineasta boliviano Juan Carlos Valdivia, que refleja esa intensidad de relaciones territoriales a lo largo de los siglos, sin discurrir en discursos ideologizados o apologías, que por lo general no involucran memorias genealógicas y políticas en complejos de sensibilidades rituales –éticas y estéticas- de los indios ava-tupi-guaraníes en las estribaciones de la cordillera andino chaqueña. Cine Nómada permite la posibilidad de este apoyo investigativo en procesos de facilitación integral, concretado en su primera fase investigativa por la Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia brindando las consultas necesarias en los repositorios correspondientes a nuestra investigación. Cabe aclarar que este es un trabajo de facilitación integral propuesto el año 2007 y contribuye a la película del cineasta Juan Carlos Valdivia llamada “*Yvy Maraéy*” – Tierra sin mal (2013).

A continuación, resumimos un itinerario metodológico investigativo que intenta reunir, sistematizar y editar registros primarios y secundarios respecto a extractos singulares de la conquista europea al occidente y oriente de los Andes, de los múltiples grupos y pueblos que hacen la familia tupi-guaraní.

**[Diagrama general del proceso investigativo](#)** (clic para ver como PDF)

Campo expositivo	Huellas de ambigüedad	Códigos de transformación id-entitaria	Espacialidad y cuerpo	Vínculos de territorialidad
Campo de análisis				
Campo transversal				
Movimiento ritual y migratorio tupí-guaraní: registros etnográficos y de contactos ritualizados	Influencias de la familia tupí-guaraní: desde el mar Atlántico, el Matto Grosso, Mesopotamia y Cuenca rioplatense, Pilcomayo, Parapiti, Guapay, Grigota y Mojos, hasta los contrafuertes de la cordillera andina – frontera <i>chiriguana</i> -	Franja, mediación y crisis: productividades y comportamientos milenarios	Yeepi: danza, viaje y éxodo	Fenómeno de transversalidad: Título étnico, Frontera, Constitutividad, Reivindicación, Facilitación integral, Transformación territorial
		Yvÿ-y-Maräe-ÿ y Candiré	Simultaneidad y distinción ritual	
		Productividad y comportamiento	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rituales de guerra</li> <li>• Rastros de liderazgo</li> <li>• Ecología</li> </ul>	
Guerras rituales contra el proceso reduccional	Simultaneidad de lo tupí y <i>guaryní</i> : ejes de diversidad y unidad	Yvÿ-y-Maräe-ÿ y Candiré	Simultaneidad y distinción ritual	
Cautiverio misional, aculturación y secularización	Tiempo de constitutividad y Frontera	Ritual territorial posible	Vínculo crítico: constitución misionera	
		Simultaneidad de deseo y vínculos de la tierra: Incas, Guaraníes, Europeos (Yvÿ-y-Maräe-ÿ, El Dorado y Candiré)	Simultaneidad y distinción ritual del yeepi: bautismo y ciudadanía	

No pasaremos a exponer el detalle sino extraer y mezclar algunas de las partes expuestas en este esquema sin perder continuidad con imágenes que conectan con lo que interesa en esta ponencia, que según entendemos, corresponde con escuchar otra palabra –tupi-guaraní- desde la crisis constitutiva al estado interpelado, que adopta una singular búsqueda de abarcamiento universal y total –sin interesar centro ni límites-. Esto asimismo trae una imagen, la de comerse márgenes y costuras, que tiende al infinito; pero en cuanto a des-coser límites en espacialidad, esa imagen es finita –sin importar tiempo ni identidades- se convierte en complejo energético y acción que decide, reafirma o transforma no solamente un texto sino el espacio mismo donde conviven fuerzas de su tejido. Allí, hay que recordarlo, apenas se balbucean imágenes de desciframiento en la posibilidad de que cada mentalidad individual y colectiva vive tales afloraciones en un antes indefinible, sin tiempo u origen.

Permítannos compartir este éxodo tupi-guaraní, mediante el cual planteamos migrar de lo etnográfico –de un pueblo múltiple que des-orbita tiempo estatal-, hacia el desciframiento incidente de un estado en des-composición –análisis que va más allá de identidad y origen-, materializando espacialidad y cuerpo para escuchar la palabra que siempre manda a rehacer viaje.

En principio diremos que escuchar implica aquí pensar ampliamente descentramientos institucionales del estado, suscitados entre múltiples realidades y perfiles energéticos sostenidos en espacialidades sin tiempo; al pensar singularmente, ahora, en el Chaco andino sur y centro-este de Bolivia, emerge un estado conquistador específico, con códigos e imágenes móviles,

metanarraciones y aparatos virtuales de mundo –espesuras de los cuerpos que se encuentran, se mezclan y expanden ciegamente. También diremos que es hipótesis de fondo cuyo avance fue iniciado diez años antes y retomado a fines del 2006 y principios del 2007<sup>1</sup> especialmente respecto a pueblos ava-guaraníes de la cordillera andina. Nos interesa hacer hincapié sobre aspectos de sensibilidad y nombres, proceso identitario integral que implica abarcar una comprensión del territorio desde vínculos energéticos integrales en cuanto fenómeno colectivo, social y público.

La condición transversal para considerar entonces al territorio, en cuanto rastro manifiesto en las pulsiones tangibles e intangibles presentes, obliga a considerar este emprendimiento como desafío hermenéutico, sea en cuanto distancia con la subjetividad de relaciones y vínculos que tradicionalmente materializan la espesura de un presente (de discriminación y exclusión históricas) y al mismo tiempo en cuanto a considerar la tradición misma de un territorio de frontera, como vínculo crítico de positivación de relaciones y lazos energéticos civiles actuales. Un vínculo crítico refiere aquí a su posibilidad de manifestación incidiendo transformativamente sobre aquella circularidad cultural productiva dispuesta en discriminación y exclusión. Puesto que la necesidad es localizar nuestra comprensión de un pueblo en un territorio, la metodología de trabajo opera preguntando por la realidad territorial del pueblo ava-guaraní, en cuanto cuerpo, texto y lugar -su espacialidad constelativa- donde se manifiestan vínculos de territorialidad a partir de meta-sentidos –éticos y estéticos- que caracterizan a dicho pueblo indígena, como hijos y/o huéspedes del estado.

Partir de la espacialidad del texto, manifiesto en registros, fuentes bibliográficas, crónicas, ritos e historia oral, supone considerar un proceso investigativo amplio, que asimismo permite análisis en cuanto vinculaciones críticas, vigentes de territorialidad y facilitación integral en procesos democráticos, como el proceso constituyente boliviano, donde el pueblo histórico ava-guaraní manifiesta aspiraciones en el nuevo rumbo nacional de Bolivia.

Nuestra estrategia investigativa implica plantear y desarrollar algunos vínculos comparativos del proceso colonial y reduccional en el espacio de dispersión migratoria tupí-guaraní, desde puntos o referencias focales a partir de algunas fuentes primarias en el caso de la cordillera y secundarias para todos los casos: en el atlántico (Tupinambas), en el complejo amazónico, en el Paraná - Matogrosso (Apapokuva) y en Los Andes chaqueños (Ava-guaraní -*tekohá* histórica-) en cuanto complejo territorial que involucra y justifica simultaneidad y diferenciamiento, ambos valores constitutivos al mundo tupí-guaraní. Son tres los campos expositivos: i) el movimiento ritual y migratorio tupi-guaraní en los primeros años de registro etnográfico y de contacto ritualizado; ii) guerras rituales contra el proceso reduccional; iii) Vigencia ritual –más allá del cautiverio misional, de la aculturación y la secularización; también son tres los campos de análisis: i) huellas de ambigüedad; ii) códigos de transformación identitaria, y iii) espacialidad y cuerpo.

Un eje o hipótesis de trabajo que emerge del procesamiento de información bibliográfica es que vínculos de territorialidad manifiestos, constituyen asimismo vínculos críticos que posicionan, desde sus registros –espacialidad- fuentes cuya calidad documental específica expuesta, manifiesta una complejidad ritual que involucra así como crónicas y estudios, a los sujetos mismos –más allá de ellos, donde el lugar del registro es cuerpo-palabra – y que desde la facilitación somos todos-as - lenguaje sin tiempo-

Segundo eje de trabajo y avance es que tales vínculos de territorialidad, en su característica crítica constitutiva, vinculan asimismo posibilidades activas de transformación. La productividad de esa crisis en cuanto vínculo territorial es lo que ofrece aquí condiciones de posibilidad productiva.

Tal productividad indica posibilidades energéticas específicas ava-guaraníes, desde sus propias condiciones críticas de existencia como pueblo histórico, de incidir públicamente a partir de vínculos integrales (crisis y transformación) de las relaciones sociales en el Chaco y en Bolivia.

Resumiendo, obtenemos que la noción de vínculos de territorialidad articula dos campos hipotéticos respecto a los cuales la exposición debe referirse de forma simultánea, transversal y

compartimentada (independiente y entrelazada): i) vínculos críticos y ii) vínculos de transformación. Es importante observar, respecto a la potencialidad de estos vínculos que en la medida en que la continuidad territorial ava-guaraní (Tupi-Guaraní) se ve reducida a las expresiones dichas por los misioneros franciscanos del Colegio Propaganda Fide de Potosí – “*Corazón físico y moral de la chiriguanía*”, este complejo territorial que resulta en una *Tekohá* histórica tupí-guaraní de paso heroico en los andes chaqueños de Bolivia, contrapone al nombre territorial misionero y ciudadano (“Chiriguano o Chiriguanía”), una mudez excedentaria –*Yeepi*-, propiedad ritual que señala la condición y lazo (ético- guerrero) más tupí-guaraní. Todo guerrero es tal porque deja marca, palabra-marca-nombre cuyo rastro es de ayuno, abstención que a tiempo de ofrecer cuerpo, entrañas y vísceras a los aliados y familiares extensivos en la guerra, registra en los matadores (en su piel y en su corazón –texto-) la huella de aquello –sentimiento, sentido- que excede a la propia guerra y que se manifiesta en suspensión de significado –marca y abstención-.

Arribamos entonces a campos posibles y precisos de acción, al seguir el rumbo de estas huellas de territorialidad, al intentar responder cuándo y de qué se abstienen los guerreros ava-guaraníes, con qué ritual alimentan tal espacialidad; cómo operan las nuevas marcas al texto –corazón y piel- complejos que caracterizan la guerra étnica de conquista y resistencia, intentando señalar asimismo el rumbo a estas inquietudes de facilitación investigativa.

Como agenda parcial de análisis que acompañe nuestros campos expositivos planteamos: i) ¿Cómo fluctúan los etnónimos focalizados a lo largo de nuestros campos expositivos?; ii) ¿Qué multiplicidades de frontera manifiestan los complejos rituales en los campos de análisis y exposición?, y iii) ¿Cuál es el mandato de acción (palabra-marca-nombre) tupi-guaraní con el estado colonial, republicano y global?

## Desarrollo Facilitación integral

Partir del texto refiere a vínculos de comprensión crítica de realidades múltiples –por ejemplo liderazgo ava-guaraní, religiosidad, rituales de convivencia y guerra así como éxodos rituales y esclavistas, opresiones y aspiraciones-, comportamientos productivos diversos, por lo que intentaremos facilitar procesos partiendo del texto en movimiento, mediante experiencias vivenciales y energéticas (rituales), desde el texto-cuerpo colectivo mismo y designado de múltiples formas, para que al emerger rastros de territorialidad, tales rastros, sean asimismo vínculos, medios e instrumentos de comprensión y transformación. Estos vínculos críticos, donde el cuerpo actúa sobre sí mismo, implican *incidencia constelativa* y por lo tanto implican concebir al cuerpo (individual y colectivo) como espacialidad en permanente reañadidura, movimiento y transformación –más allá del signo-. El cuerpo así, en cuanto lugar vivo en constelación, también implica y explica su condición histórica y genealógica; pero además -y lo más importante en nuestro proceso de apoyo- implica condición de espacialidad –estética- donde el cuerpo encuentra posibilidades para descomponer el tiempo y capacidad transformativa de una (su) realidad presente. Desde la complejidad de imágenes que su texto manifiesta es posible comunicar movimiento mismo como acción. La importancia de tal descomposición radica en el ritual concreto y específico respecto a lo que el cuerpo busca -la acción-, correspondiendo un fenómeno que no es mecánico, racional ni conceptual. En ese mismo lugar –cuerpo- donde el alfabeto se agota y donde no es posible ya traducción alguna, aparece el lugar de la escucha y la desnudez: allí, se interpela al Sí mismo (a su soberanía, a su conciencia o identidad) pues tal lugar es ya el lugar del Otro (que aquí es la palabra guaraní –tupi-guaraní-) donde otra esfera de espacialidad se-espera, vínculo transformativo cuya condición es ética (Levinas, 2000)<sup>2</sup>. Al contrario de valorarse fragmento de algo natural a nuestro conocimiento, esa condición –que es condición de descifrar y descomponer cuerpo- solamente parece posible en lo distante, pregnante y abierto –integral-.

## Imágenes de continuidad emergentes al texto investigativo

Las imágenes de continuidad refieren a núcleos energéticos cuyo hecho depende de fuentes de sensibilidad emergentes en el dato histórico luego recontextualizado y a la vez sensible a operación significativa cualquiera. Por motivos protocolares, extraemos citas de avance investigativo, complementadas por comentarios de continuidad a partir de una agenda previa y consolidada en una sola pregunta y tres campos simultáneos de exposición crítica: ¿Cómo aparecen etnónimos focalizados en multiplicidades de frontera y cómo se manifiestan complejos rituales tupi-guaraníes respecto al Estado de conquista, republicano y global?

- i) Durante el movimiento ritual y migratorio tupi-guaraní en los primeros años de registro etnográfico y de contacto ritualizado
- ii) Respecto a las guerras rituales contra el proceso reduccional
- iii) Vigencia ritual –más allá del cautiverio misional
- iv) Huellas de ambigüedad.
- v) Códigos de transformación identitaria
- vi) Espacialidad y cuerpo.

## 1

Entre el siglo XVI y XVII la irrupción continental más allá de los mares, encuentra un complejo religioso y civilizatorio que involucran distintas y diferentes expresiones e instrumentos de lectura divina naturalista de fondo, esto debido a fuertes acontecimientos sociales, políticos y religiosos en Europa que involucran asimismo un pensamiento misional constitucional renovado –monárquico y monoteísta-<sup>3</sup>. Disponiendo recursos y discursos por tanto, nada impedía desplegar fronteras desde las sensibilidades mismas, proceso estatal que sin lugar a dudas continua hoy ya que la guerra permite de facto ritualizar miradas y lecturas, lo que pertenece en territorio, la conquista implicaría ritos apriorísticos de enorme incidencia en núcleos energéticos de sentimientos territoriales de vida (en el cuerpo) y que configuran experiencias y actitudes energéticas y por ello productivas de mundo. Al proponer aquí, que tales núcleos son vínculos territoriales decimos que se configuran también espacialidades dispuestas en cuanto fuerzas críticas –estos son los cuerpos mismos y sus articulaciones integrales, respecto al mito, deseo, sueños, enfermedades, muerte- en general relacionados a sensibilidad, cuerpo y experiencias (historias).

Entre imágenes arquetípicas recurrentes se dispone la *guerra* ritualizada y excedentaria al sentido común respecto al fuerte espíritu racional evolutivo europeo, lo que resulta –esta lógica y razón de conquista- un lapso interpretativo de vecindad, de amistad y frontera, en los justos momentos del esparcimiento segmentado de grupos –sacerdotes, doctores, escritores- por la tierra –vieja y nueva- cedida por propios designios administrativos y religiosos<sup>4</sup>.

Simultaneidad y accidente cuando en uno de los giros y desde que pisan esta tierra narran y discurren unívocamente realidades siempre mutuas, se las inscribe y registra bajo un conocimiento que impregna especialidades universales y que retorna en la comunicación más invisible pero sensible de cotidianidad quieta, atravesando el dominio temporal. La equivalencia simultánea y múltiple resulta de lo energético, abarcativo y acumulativo del estado, que refiere asimismo a su régimen por territorios de lo virtual, donde el valor primero –recurso económico- es tiempo. Simultaneidad y distinción nos llevan a trabajar también la imagen de *guerra* en la ritualidad tupi-guaraní.

Guerrear hasta morir por y en su cuerpo-territorio configura así ciclos (ritualidad) de guerra y alianzas, que en dispersión espacial y temporal, caracteriza fuertemente aquel comportamiento que nos envía a pensar el lenguaje excedentario –tupí-guaraní-<sup>5</sup>.

... *Todo hijo era hijo de un matador, y las mujeres se rehusaban a quien no hubiese matado.*

*La venganza confiere 'honra'. El hecho guerrero es la fuente de prestigio político y permite, por lo consiguiente, la poligamia. Como dice Léry, invirtiendo causas y efectos 'cuanto mayor el número de esposas, más valientes son considerados' (J. de Léry 1972 (1585): 173) Cunhambebe tendría 13 mujeres, Amenduna 34 (A. Thevet 1953 (1575): 135-136). La poliginia era, en verdad, y en esto Léry no se equivoca, el signo de ostentación del gran guerrero: 'vi algunos con ocho mujeres, cuya enumeración era hecha con la intención de homenajearlos' (J. de Léry, 1972 (1585); 172).*

*El guerrero no acumula sólo mujeres; a cada muerte que realiza, va sumando los nombres que toma y va diseñando, en el propio cuerpo una desolladura que le marca la piel. La renominación es también renombre; 'Así pues, más glorioso que Escisión el Africano y César Germánico (el Tabajara Rairi) podía vanagloriarse de 24 nombres, verdaderos títulos de honor, comprobantes de su presencia en 24 batallas. Sus nombres eran acompañados por elogios, verdaderos epigramas escritos no en el papel ni el bronce, ni en la cáscara de los árboles, sino en la propia carne. Rostro, vientre y muslos eran el mármol sobre los cuales grababa la historia de su vida, con caracteres y figuras extrañas; y su piel más parecía, así, una figura con damascos...' (Cl. D'Abbeville 1975 (1614): 268). (Carneiro Da Cuña, Manuela. Viveiros De Castro, Eduardo. Venganza y temporalidad. Los Tupinamba. Op.Cit. Pág. 184. Yo subrayo).*

Cuando por ejemplo, según dicen nuestros registros, emerge castigo a una falta, esta cotidianidad irrumpe inmediatamente con el ritual cuidadosamente articulado –y coimplicante- (el registro mismo implica aquí ritual), los códigos se atraen en complejos y orbitan en mandatos constelativos (en desequilibrios y ajustes energéticos). Refiramos un registro del castigo en sus puntos textuales de su estar espacial, que aparecen entonces susceptibles a emociones: por ejemplo *miedo*, activos al duelo<sup>6</sup>; siendo éste un punto energético excedentario, actitudes de muerte insufladas de apariencias duales –vida/muerte- travistas como *don –deuda-*, aspectos asimismo vinculados al sentido de una crítica analítica posmeta-física-histórica en los márgenes o extremos del poder y estado occidental imperial –“colonial”- en sensibilidades públicas contemporáneas (Derrida, 1994 )<sup>7</sup>.

*... del modo y método de las expediciones, con que hasta el presente se han aterrado aquellos Yndios Barbaros... ” (BO ABNB Rück – 58/1779 Siglo XVIII, 14 folios, papel. Cita f1. Yo subrayo)<sup>8</sup>*

Aquí se muestra que en imágenes de punición y muerte, una excedencia necesaria y dispuesta por la propia fuga de las cosas vivas –miedo y muerte-, acontece para brindar actitud, en positivo, como marca productiva sensible al espacio específico y lapso de tiempo aunque excedentario, vivo.

*... Una mujer mata a un muchacho que se interponía en una discusión. Al día siguiente su hijo la ahorca y la entierra, acostando encima el cadáver de aquel a quien ella había dado muerte. Y Anchieta, que relata el episodio, comenta: 'nadie, en todo el pueblo lo impidió; ni le habló una sola palabra, porque así suelen vengar homicidios semejantes, para que no hagan la guerra los parientes del muerto y se coman unos a otros' (Anchieta 1984:119; vide también J. Monteiro 1949 (1610): 413) (Pág. 187-188).*

Activo en los bienestares, en el tiempo nuevo y transformado, en ningún instante que involucre tiempo, sino en el espacio energético mismo donde conviven y acontecen los cuerpos marcados por mandamientos. Señales de guerra, violencia ritualizada, el miedo que resulta circulando simultáneo a otros complejos energéticos emergentes de las crónicas del encuentro entre europeos y tupi-guaraníes.

Los ejemplos que registran la relación punitiva que implica muerte se hacen múltiples y distintos y más bien, culminan en imágenes que nos gustaría meditar y que se refiere a lo ya mencionado como deuda pero anulando cualquiera de sus metáforas equivalentes y sucedáneas; pues lo que interesaría es más su imagen deficitaria y crítica en cuanto deuda misma aparente –cuyo movimiento real de miedo va más allá de su apariencia fóbica -que interpela una imagen coherente o por lo menos única metáfora, pan-óptica- de estado y que hoy merece interpelación y superación. Una acción

concreta de anular tiempo implica entonces superar deudas, anulando imágenes de deuda que en apariencia contactan sentimientos, ensayando respecto a los complejos y fuerzas emergentes de una memoria de hoy, una transformación siempre posible. Deuda es marca descifrable configurada en un régimen de tiempo que se conforma en lazos rituales energéticos, económicos y constituye formas críticas y excedentarias dispuestas a su propia anulación y transformación.

Este parece ser, entre otras relaciones, el texto que vincula –y nos animamos a decir que manda- en estos movimientos y relaciones sociales y grupales de actores vinculados; simultáneamente, aparece el texto de un desciframiento que busca rastros energéticos que suponen aquella vinculación: de activar, rodear o anular deudas omnipresentes; por tanto y asimismo tupi-guaraníes y europeos, en este momento quieto no se distinguen ya que su lapso (y lazo de tiempo) se halla situado como en posición transversal y a la vez atravesada, fuera de lo que legítimamente aparece como real y natural positivo al nombre y a la deuda –en el logos histórico y científico evolutivo-.

Sólo entonces emergen volúmenes y espesuras, en la materialización posible del movimiento energético de la guerra, que paradójicamente su lugar aparece entonces fuera de todo lugar excediendo y transformando especialidades críticas: es en este sentido amplio de sensibilidades –raíces de un tiempo- que sitios, sueños y cosas de valor, contemplan algo simultáneo que balbuceamos como escritura<sup>9</sup> y que nos permite esta simultaneidad para tupi-guaraníes y europeos. De tal forma que en esta espacialidad –alma- de deuda hecha mutua -ética y estética- se hallan actores de similar disposición, fuerza y estatura y es sobre este balbuceo que se reúnen condiciones de incidencia energética y de redención excedentaria.

Meditemos entonces en que son esos vestigios de amistad, sensibilidades fundamentales de lo público en expansión, aquello que luego y todavía ocupa nuestro tiempo organizativo e institucional: estado en tanto constelación viviente de cuerpos y fuerzas.

La actitud de pasar en la tierra, sin embargo, que asimismo distingue a los actores como múltiples y diferenciados, a pesar que se confunden permiten este contacto –que es asimismo contacto con actitudes de muerte-, sea deficitaria y-o productiva, que filtran y concentran fuerzas que definen textos genealógicos donde es posible interactuar, descifrar, meditar y descomponer, sobre ese mismo espacio, transformar vínculos y comportamientos productivos establecidos puesto que es bajo estas conformaciones críticas que es cuando y como se dibujan fronteras y etnonimias, muros y nombres, pasadizos de la deuda que a su vez son rastros del estado.

La posibilidad de algo así en esta imagen se encuentra en la relación, por ejemplo, del *hierro* como hecho evolutivo que define realidades alternas en América –neolíticas- estructura posible de disponer modelos totales, expresión de coartada tecnológica en la comprensión ontológica y religiosa de especies evolutivas culturales; relación de dominio tecnológico del fuego y del círculo sea para recibir frutos de Dios o Naturaleza, más allá de la muerte en el cielo o en la tierra sin mal<sup>10</sup>.

Metales dulces como la plata y el oro, además de piedras y diademas, atrajeron la codicia temprana (prehispana) permanente de los guerreros tupi-guaraníes migrantes entre el atlántico y la cordillera, entre el mar y la tierra de todas las cosas buenas o en tierra prometida entre montañas andinas, selvas amazónicas, valles y yungas andino-chaqueños pasando por las sabanas de xarayes y pantanal, por el río Paraguay al este desde los legendarios Guayrá y Tape y desde el atlántico paulista y paranaense, adentro, hacia el río de La Plata<sup>11</sup>.

A esta simultaneidad del nombre –guerra- la promesa del tiempo implica trascendencia de-a una tierra –más allá- *ÿvÿ-ÿ-marae-ÿ* (Nimuendajú, 1978)<sup>12</sup>, *candiré* (Susnik, Op.Cit.), paraíso: hay que complementar distinciones respecto a los desplazamientos posibles de esta espacialidad móvil de metal, mujeres, niños, prisioneros, ganado, todos contrapuestos pero relacionados al ritual de guerra territorial que migra y se desplaza según la senda que toman los cuerpos rituales en mitos y deseos asimismo dispuestos y desplazados por sobre las estribaciones entre chaco y andes<sup>13</sup>.

*Las inmensas necesidades de mano de obra en el Perú colonial, empero, incitaron al trato de*

*esclavos, -aun-que protestara oficialmente la audiencia de Charcas. Por lo tanto los chiriguano aumentaron los conflictos intragrupal, lo mismo que intertribales, y se presentaron –sobre todo a fines del siglo XVI- ya no solamente como enemigos de los colonos, sino también como sus intermediarios en el tráfico de esclavos, que habían sido antiguamente prisioneros de guerra.*

*Santa Cruz de la Sierra, fundada en 1561, fue el centro regional de este tráfico para nuestra zona. Los esclavos fueron indios de otras tribus, pero también guaraní de otras zonas puesto que los chiriguano se destacaban tanto por sus combates con su enemigo externo, como por constantes rivalidades internas entre varios caciques (mburuvixa) o entre mburuvixa e ipaye (chamanes), las cuales no raras veces son resueltas a través de guerras intragrupal.* (Schuchard, Bárbara. *La conquista de la tierra: relatos guaraníes de Bolivia acerca de experiencias guerreras y pacíficas recientes. En Riester, Jürgen (Editor). Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. N° 3. Santa Cruz. 1993. Pp. 674. Cita Pág. 425. Yo subrayo).*

El movimiento de los componentes y sus intercambios de transformación en lo que asemeja y mantiene, a pesar y sin importar el tiempo de casi más de cinco siglos que transcurren para desplazarse como comportamientos, mitos, deseos, nombres y promesas entre el recorrido -este a oeste y este- hasta su sedentarización violenta y permisiva al trabajo extremo o servicios de hacienda y su asimilación de derechos ciudadanos recientes que se mantienen sobre el mismo espacio deficitario –guardando distinciones- dispuesto a las alianzas, pactos o promesas estatales. Antigua relación de alianza esclavista marcan, al parecer, los deseos manteniendo sus componentes energéticos y territoriales que involucran tanto metal como prisioneros –guerreros y mujeres-, ambos aspectos simultáneos al deseo europeo general que las misiones se encargarán de encaminar, no sin contradicciones, hacia un nuevo desplazamiento en su pertenencia general *fiel* tanto religiosa como civil; también derechos extendidos que hoy implican recién a fines del siglo XX e inicios del XXI deseos plenos de apropiación territorial energética justa sin dejar de ser paradójica o interpelatoria a su crisis estatal-nacional en cuanto espacialidad estratégica de derechos –ingresos, ciudadanía, identidad étnica-indígena-nacional- hacia la construcción de vínculos de soberanía territorial tras-estatal -energética y alimentaria-, autodeterminación compartida de manera múltiple, integral y simultánea a todos los campesinos, indígenas y originarios del planeta.

Un entrecruzamiento de deseo mutuo ocupa aquí la imagen de *candiré*, “*teco-candiré*” (Susnik, 1968:170), como tierra deslumbrante –de música, metales, tejidos y agricultura- que para el tupi-guaraní neolítico así como para el europeo ilustre suscita la frontera que a su vez media mundos lejanos, descripciones que los jefes indios otorgan en 1559 a Chaves respecto a estas tierras de fusión. Según Susnik, la ascendencia tupi-guaraní del corregimiento de Tarija (antigua San Bernardo de la Frontera) se debía a las migraciones paranaenses por el Bermejo y el Pilcomayu –*Itica*-, que junto a los que del centro van por los ríos Paraguay y Caaguazú y pueblan los valles centrales de Tarija, Paspaya, Pilaya, Tomina, Mizque y Santa Cruz y también aquellos que migran tomando el río Grande o Guapay –*Guapa-i*- poblando el *Avapó* hacia el norte amazónico. La influencia ava-tupi-guaraní salta a la vista en las encomiendas reclamadas por las expediciones europeas del Río de la Plata<sup>14</sup>. A estos ava que migran por el Pilcomayu y se sirven de los *chanés* que eran muchos, los ven actuar ya en 1542 (Susnik, 1968: 172) en guerra simultánea con sus por entonces enemigos hereditarios del Chaco. Hoy los ava(s) tupi-guaraníes que habitan las estribaciones andino-chaqueñas de Bolivia conforman núcleos territoriales continuos y discontinuos entre tres Departamentos republicanos y siete provincias involucradas.

Nuestro empeño se concentra en una región reducida e histórica de las zonas y territorios ava-tupi-guaraníes –*Tekohá* histórica- entre las cordilleras y chaco, en circunstancias de guerra y alianza –dentro y fuera del tiempo estatal-, simultáneas al mismo estado y a su falibilidad crítica constitutiva.

Hablemos brevemente de lo que caracteriza a estos grupos dispuestos en ese espacio migratorio y de vínculos genealógicos territoriales tanto de guerreros tupi-guaraníes como de europeos, incas y aymaras.

La posibilidad que incas y señoríos confederados sugieran un pacto necesario de guerra contra los llamados chiriguana, podría implicar a su vez imaginar un papel jugado por los europeos respecto a que allí ellos también decidieron hacer frontera, y como de facto acontece según persiste la guerra manifiesta en aquellas documentaciones y registros de territorialización y conquista, confirmándose tales caracteres de alianzas y exclusiones en textos etnográficos recientes (Platt, et.al., 2006)<sup>15</sup>. Hubo una vez en que incas, aymaras y europeos conformaron incursiones y expediciones conjuntas para ocupar y hacer guerra a quienes no quisieron compartir costumbres, ni por ley alguna, ejercer una sola religión, condición para perecer o sobrevivir en un mundo autoritario y monoteísta radicalizado -patriarcal- en expansión y perseverancia (Sol, Dios, Estado), si vemos reafirmarse como mundo constitucional y público, invisibilizando aquella franja media, crítica y temporal, recurso constitutivo de tiempo que pertenece a la frontera.

Otra imagen simultánea al estado entonces, la frontera –infinita- ficción sintomática si consideramos la construcción de imágenes como tras-míticas y válidas de cambio (ficcional, metafórica y constelativas: universales). Recordemos que en la especificidad del estado vemos posible su propia descomposición de lo que lleva para sí recurso económico -tiempo-rastro reductor-<sup>16</sup>: aquella vieja actitud griega en que Antioqo el Loco (Siglo II a.C.) constituye la irreductibilidad del estado monoteísta griego considerando sus dispositivos éticos, religiosos y míticos, factor decisivo en la conquista territorial –de Occidente contra Oriente- como se dibuja la relación de religión y violencia estatal, luego de cientos de años: imagen de retorno plurisecular<sup>17</sup> cuando imperios, coronas e iglesias participan de una y general misión en aquellas infinitas como posibles fronteras no solamente andinas sino europeas y luego pero antes americanas, donde exceden disformes instituciones y códigos globales. Nos quedamos con esta huella simultánea del estado, más allá de los lugares y las épocas en un código simultáneo tras-temporal –recurrente-, en un sin-tiempo crónico y deficitario.

Consideremos que éste también resulta en un muro metalingüístico –respecto a nuestro cuerpo mismo- que no agota sino potencia la metáfora religiosa habitual en aquel universo de conquistas, lo que al contrario, confirma una espesa ambigüedad, resultante en algún modo posible o no de atrapar instantes de mundo pre-colombino-hispánico-europeo, lo cual nuevamente abre infinitamente la imagen de universalización de la deuda constituyendo asimismo sus propias condiciones de imposibilidad. Hipótesis de imposibilidad en la frontera, no contar con semejante ficcionalidad incondicional al pensar y participar, supone también dejarse viajar en aquella metáfora universal de mediación cuyo recurso dijimos es tiempo, factor de vecindad constituida luego como patrón público y de amistad, extensión y anexión de la franja que media institucionalidad y derechos constitutivos en América, en toda la tierra y en el tiempo general invisible que pertenece al rey.

*... También se advierte que este nombre vecino se entendía en el Perú por los españoles que tenían repartimiento de indios; y en este sentido lo pondremos siempre que se ofrezca...*  
(Garcilazo De La Vega, *El Inca. Comentarios reales. Op.Cit. Pág. 20*)

Insistimos en la posibilidad de que ésta deuda de amistad, desde su aceptación imposible e irreducible, en su soledad monolingüe se descompone en la medida en que se neutraliza tiempo, pues en esa simultaneidad griega y americana (más-allá de los siglos), se asientan y habitúan prácticas, se dibujan perfiles de metafrontera, la conciencia espacial id-entitaria que para el constitucionalismo público presente supone aquella múltiple como simultánea barrera inaugurada con el discurso naturalista frecuente en las justificaciones religiosas del monoteísmo y los desplazamientos de la ética en las constitutividades energéticas –ontológicas- de un cuerpo social concreto y general, Yo colectivo, siempre incompleto y excedentario, desnudo y en frontera a su propia re-presentación de auto-escucha libre y segura (causal)<sup>18</sup>. Esta causalidad condena luego incidencias territoriales en fragmentaciones conceptuales útiles temporalmente a su acomodaticia

hegemonía, razón pública (política), que en los Andes bolivianos por ejemplo separa sierra y montaña al oriente andino y rompe –abstrae, invisibiliza o suspende- lo que de mediación supone comprender vínculos integrales de territorialidad –andino- amazónica o andino-chaqueña-. Fuera del evolucionismo, lo contrario ofrece una imagen de opresión y degradación del mundo, y en esta imagen fragmentaria expresiones de orden cardinal (norte-sur y eje civilizador) –hegemonías, dependientes y verticales- testifican las fuentes sobre frontera, -muro natural y lo que esto lleva consigo- alimentando una lógica de vida crítica, incoherente y deficitaria.

Así como las alianzas del Pacífico y Andes, en el Atlántico, Amazonía adentro desde el Sur hasta el Norte extremo de las Guayanas que empalman con Caribe y mares del Pacífico, al otro extremo en las planicies del Mato-Grosso, de la mesopotamia paranaense y desde la humedad y aridez chaqueñas hasta los yungas interandinos, supone un múltiple complejo ecosistema transversal que aún hoy la razón pública ignora<sup>19</sup> donde las primeras alianzas de guerra conforman asimismo el dato más notorio y singular, esto es la constancia que los pactos, recursos y regalos (metal, prisioneros y mujeres) conformaron primero su propia posibilidad de mundo en las cordilleras, quebradas y prados andino- chaqueños y justificaron luego conquistas militares y religiosas, cada vez más sofisticadas en lo militar y tecnológico. Las relaciones transversales se invisibilizan y se sumergen de inicio en misterios y leyendas, en vecindad crítica, peligros e ilusiones deficitarias de guerra.

Las valiosas y siempre escasas referencias prehispánicas respecto a algunas formas de relacionamiento y articulación entre los ava-guaraníes con pueblos, señoríos y ayllus centro andinos, a través de la mutua etnonimia: unas veces regalo de alianza y otras señal despectiva de guerra que evidencian las fuentes de memoria –crónicas, expedientes y estudios europeos y americanistas- respecto a la intensidad transversal de las relaciones interétnicas andino-chaqueñas y amazónicas<sup>20</sup>.

*... En Huancané, cada año para la fiesta de la Cruz (3 de mayo), se juntan muchísimos conjuntos de sicus y tocan todo el día la música llamada 'Chiriguana' que recuerda un combate librado entre los Huancas (del Perú central), reclutados por el Inca, y los Chiriguanos invasores, llegados del Paraguay: la única incógnita concierne al lugar de la batalla (si fue en las estribaciones orientales o cerca del lago); el hecho es que, después de su victoria, los Huancas fueron asentados en las orillas nororientales del Titicaca. (Saignes, Thierry. En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (Siglos XV y XVI). MUSEF. Avances de Investigación N° 3. La Paz. Bolivia. 1986. Pp. 46. Segunda parte. Fuentes andinas. Pág. 21)*

### 3

*... Singularidad realzada por la aparente desproporción entre medios y fines: esos indios que recorrían, escribe Anchieta, hasta más de 300 millas cuando iban a la guerra, se contentaban con cuatro o cinco enemigos capturados, dando por terminada la expedición. 'Sin cuidar de nada más, regresan con grandes griterías y fiestas, y copiosísimos vinos, que fabrican con raíces, para comerlos, de manera que no se pierden ni siquiera la menor uña, y toda la vida se vanaglorian de aquella egregia victoria. Hasta los cautivos juzgan que les sucede en eso cosa noble y digna, deparándoles muerte tan gloriosa, como ellos juzgan, pues dicen que es propio de ánimo tímido e impropio para la guerra, morir de manera que tengan que soportar en la sepultura el peso de la tierra, que juzgan ser muy grande. (Anchieta a Loyola, Piratininga, 1554, ed. Viotti, 1984: 73-74). (Carneiro Da Cunha, Manuela. Viveiros De Castro, Eduardo. Op.Cit. Pág. 190. Yo subrayo)<sup>21</sup>*

Los Tupinamba del atlántico son enviados aquí como contraparte gemela de los siriguana en las cordilleras andinas. Fueron estos entre otros, estirpe guerrera abstinentes de la carne que consiguen y cautivan, así como de mujeres que poseen, pero no está por encima sino que a partir de tal paradoja y solamente así, accede más-allá de la tierra, en otra tierra donde se anula la paradoja misma de su vida de guerra que es la muerte y la posterior esclavitud de sus cuerpos y sus mitos.

*No eres tú de la nación de los maracajás que es nuestra enemiga? ¿No has muerto y devorado a nuestros padres y amigos? El prisionero confirma: Sí, soy yo, los maté y comí a todos (J. de Léry 1972 (1576): 148. Mis parientes me vengarán. (Carneiro Da Cunha, Manuela. Viveiros De Castro, Eduardo. Op.Cit. Pág. 187. Yo subrayo)<sup>22</sup>*

Irrumpe el diálogo en un espacio especialmente performado para el rito guerrero –*terreiro* dicen los cronistas<sup>23</sup>- donde un guerrero ornamentado con plumas y *mbarakas* sabe que muere y esa valentía resulta *nombre* que deja alivianando el cuerpo, de la tierra sobre sí, y alivianando así un –otro- viaje más a la tierra sin mal. Este *nombre* que ya no es simple es el que precisa el otro guerrero que también ornamentado, entonces lo toma, es más, pues tiene asimismo una misión en aquel espacio donde lleva a su igual a dejar huella que tomar, simultáneamente este nombre oscilatorio paradójicamente es decisivo, pues como actitud y acción materializa rodeos (abstinencias y deseos de carne y pareja) -de su igual y alterno, próximo, la gente, hombres o mujeres- marca del cuerpo ungido y cultivador tupi- guaraní. Esta imagen sugiere aquí una condición poética, si la hubiera, más porque anula que por representar alguna idea del instante activo creativo, algún heroísmo, por lo que su narrativa si bien clausura, abre y desafía en un acontecer energético que estos escritores tupi-guaraníes refieren *yeepi* y muchos cronistas y también autores traducen vanamente como simple *venganza*, factor de temporalidad tupinamba a lo que aquí proponemos como código desnudo de mediación<sup>24</sup>. Esta imagen asociada a la marca integral y oscilatoria –ética y estética: artística- de guerreros que se co-implican y aproximan más a ejercer obra en el sentido amplio de conciencia energética, lo cual desplaza la carga unívocamente negativa de odio que el *tabajara* y-o *tobaja* implica allí en frente cuando promete vengar y comer –ya no sólo a su enemigo sino al mismo tiempo, identidades y estado-

*El jaguar ocupa en el sistema Tupinamba una posición singular. Dice Jácome Monteiro que se pensaba que hubiera sido un ser humano en otros tiempos (1949 (1610): 418) y es famosa la frase de Cunhambebe: 'yo soy un jaguar'. El jaguar podía, como un enemigo, ser muerto en el **terreiro** con toma de nombre (Cardim, 1980: 26). Pero un trecho de Thevet (1953 (1595):156) cuenta cómo, después de muerto el jaguar que estaba preso en la trampa, es traído para el terreiro y adornado 'como un prisionero que va a ser comido'. Se le dirige al jaguar un discurso que es lo inverso del diálogo con el cautivo. Se le pide que disculpe una muerte que no fue realmente intencional, que la olvide y que no quiera vengarse de los hombres. Discurso del olvido que es lo contrario del discurso de venganza y al cual acompaña una abstención significativa; el jaguar no es devorado (Nota al pie N° 8. Pág. 189. Yo subrayo).*

Estos hechos acontecieron posiblemente en diversos espacios, simultáneos y extensivos de las relaciones sociales y colectivas, fiestas y rituales colectivos generalizados donde se sirven de carnes cautivas en todas las formas culinarias, no necesariamente en un ritual fragmentado que dura -según se dice a eso, con precisión, fragmento de tiempo-, sino al contrario, sin tiempo ya, en un continuo múltiple energético: sin-retorno, espacialidad que asimismo migra y se transforma más allá de una tierra pasada en un tiempo ido, sino siempre allí ya ni siquiera presente, como cuando se baila sin descanso con alimento justo para alivianar los cuerpos decididos en acción y así migrar de la tierra. Entonces esto al parecer manifiesta una imagen integral de aquello que logra neutralizar o anular aquí al tiempo mismo, ya que esta marca si persiste es porque *manda* –ahí radica su valor- en cuanto rastro ético que rige de múltiples maneras (pautas energéticas) las constelaciones vigentes y vivientes.

Aquí la figura misma del círculo oscila: es pero no es una figura única o simultánea –racional, justa, común y positiva-.

La decisión afirmativa, sin embargo advertimos, no logra asentarse nunca en el mundo que supone una realidad representada, imposible de traducción aunque emergente en esta singular dialéctica –diálogo excedentario- que hace a la guerra y a la venganza: '*sí, yo comí muchos de los vuestros*' resulta en una afirmación paradójica que manifiesta valor porque anula tiempo y conciencia, valor excedentario, no-valor que no afirma nada, sino que visita textos míticos y rituales conforme al

mandato profético *tupí* y guerrero *guaryní* en estas imágenes simultáneas de sincretismo y mestizamiento místico, operación emergente y excedentaria que nos envía –y nos invita- este *complejo integral territorial*.

... (Dice el matador) 'Sí, aquí estoy yo. Quiero matarte pues tu gente también mató y comió muchos de mis amigos'. Le responde el prisionero; 'Cuando esté muerto tendré muchos amigos que sabrán vengarme' (H. Staden 1974 1556): 182. Ver también A. Thevet 1953 (1575): 280 y F. Cardim (1980:99) (Carneiro Da Cunha, Manuela. Viveiros De Castro, Eduardo. *Venganza y temporalidad. Los Tupinamba. Op.Cit. Nota al pie N° 6. Pág. 187*).

## 4

Hablemos también de la falibilidad estatal posible desde la perspectiva excedentaria que la singularidad tupi-guaraní –*siri(chiri)guana*- ofrece para pensar e interpelar –y demandar- vínculos de transformación en coyunturas de apertura institucional crítica.

Cito esta característica de nombre para rescatar la nominación étnica a partir del parámetro de mestizaje migratorio, posibilidad donde el ava-guaraní –guerrero y migrante excedentaria- es *abstinent* co-implicado y manifiesto: *siri*-se expatria a sí-, distinto y a la vez *diferente*, rastro de nombres y epítetos otorgados en sus círculos relacionales y de guerra correspondientes al tiempo de conquista.

*B. Susnik ve en Siri el término que habría designado el palmar chonta en las lenguas arawak, y que habría sido adoptado por los chiriguano y los guarayu; pero esta palabra se encuentra en el Tesoro de Montoya [(1639) 1876:115], elaborado en la zona paraguaya bien lejos de los grupos arawak.*

*Por otra parte, Romano y Cattunar dan siri, 'expatriarse' (1916:14), lo que se aplica muy bien a mestizos que son también migrantes. El acercamiento entre siri y chiri es confirmado por una carta del P. Martínez (1601) quien escribe también Chiriguana como Siriguana (Crónica anónima 1944:498). En cuanto a la final del nombre de los sirionós, está prestado del plural de los sufijos arawak para los nombres étnicos. (ver Arte de la lengua moxa del P. Marban, 1707). (Combes, Isabel. Saignes, Thierry. Chiri-guana: Nacimiento de una identidad mestiza. En Riester, Jürgen (Editor). Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia. N° 3. Santa Cruz. 1993. Pp. 674. Pág. 88. Yo subrayo)*

Este valor *siri* de expatriación sobre su propio cuerpo, otorga a tupi-guaraníes migrantes una múltiple consecuencia territorial energética: primero, queda registrado que cada contingente migratorio de guerreros tenía que recorrer una senda distinta y nueva hacia la tierra sin mal –*yvy-ÿ-marae-ÿ-*, en guerra. Esta proeza solamente reservada a los guerreros, confunde a los distintos enemigos puesto que al querer huir de alguna oleada migratoria se topaban con otros guerreros migrantes. Tal actitud muchas veces fue compensada por la captura de prisioneros por lo cual accedían a mujeres las que por otro lado también eran preferentemente cautivadas.

*Siri-uana*: este nombre también se abstiene en la guerra, en cuanto imagen que condiciona su paso en la tierra para ir tras otra tierra, cautivando prisioneras *arawak-chané* (guanas, onos) para desposarlas patrilinealmente, esto es cautivando suegros y cuñados –*tobaja*: *el que está en frente*- siempre distintos en continuidad ritual fágica, guerrera y religiosa –abstiniéndose de comer aquel guerrero- para reclamar así más mujeres de las cuales también se abstiene en el ritual de la guerra que le obliga a migrar, mestizar y poblar.

*...estos chiriguano no son otros que los acompañantes de Alejo García –esto es casi únicamente hombres, guerreros, que pocas mujeres seguían (esto, durante las migraciones propiamente indígenas que ponían en movimiento al grupo en su conjunto) (Combes-Saignes, Op.Cit.: 89. Nota al pie 22).*

Su alterna racionalidad sexual que manda a la guerra simultáneamente, le prohíbe a la vez que le

supedita a dominar y aumentar, lo que resulta esa imagen de las diversas gentes *chané arawak* –*uanas, onos*- cuya riqueza cultural motiva ese deseo y tránsito específico que posteriormente defienden, resguardan y asientan en la cordillera de su nombre: Combes y Saignes. Apoyándose en Susnik, atribuyen aquellos gestos rituales a que “*los conquistadores guaraní sufrían un desequilibrio crónico del sex-ratio (cf. Susnik 1968: 176)...*” (Op.Cit.: 89), a lo que relacionamos ritualmente con esa excedencia (mandato abstinerente) que es la guerra en el expatriarse –siri o *chiri*-tupi-guaraníes que posiblemente fluyen y retornan- especialmente con la incursión europea que hace que se asienten diferenciadamente sin retorno en el límite de otra apertura que entre muchas propician. Por ejemplo sus hijos comenzado el siglo XX (1912) recuerdan e informan a fray Bernardino Nino, conocido como el último misionero de los franciscanos en el Chaco boliviano<sup>25</sup>, en la tradición oral ava-guaraní de principios del siglo XX. Los más ancianos referían a sus antecesores en el Brasil hacia el oeste, escapando luego de los españoles por el Chaco: “... *el cronista de Potosí, Cañete, habla del poco éxito chiriguano en cuanto la conquista del Candiré y que ‘... fortificándose muchos de ellos sobre las costas del río Pilcomayo y Fronteras de Tarija’, quedaron ‘con el título de Chiriguanos’...*” (Susnik, 1968: 171)

*... según el P. Patricio Fernández, los Guaraníes participantes abandonarían ‘el nativo Guayrá’... participaron también los Itatines como lo confirma la declaración del guaraní Çurubay y constatan los interrogatorios de Irala a los Chanés; la participación de las parcialidades era, por ende, heterogénea, y, al parecer, divididas eran también las intenciones de la marcha: el movimiento de una simple entrada con pillaje y una movilidad ya migratoria; muchos volvieron con García, pero quedaron otros ‘perdidos’, es decir, localizados en la zona del recorrido... Durante la retirada de García, los Guaraníes sostenían importantes luchas tribales al cruzar las tierras de los Gorgotoquis sur-chiquitanos; cuáles fueron los grupos guaraníes que quedaron en las nuevas tierras, no se puede precisar, pero existía la tradición de los ‘chiriguanos antiguos’, los primeros guaraníes llegados y anteriores a los que luego luchaban con los españoles; el informe del Lic. Polo recoge parcialmente esta tradición; en tiempos precoloniales ‘... vinieron a esta tierra en compañía de un Portugués que se llama García, mas de mil de los Topis y hicieron ciertos saltos en esta Provincia en la de los caracaros...’ (Susnik, Branislava. Chiriguanos I. Op.Cit. Págs. 169-170)*

En el sentido que subrayamos aquí, la singularidad simultánea que emerge de la condición tupi-guaraní asentada en la cordillera andina, además de iluminar un mestizaje característico en su modo de interacción de guerra, similar a sus referencias alternas –compatible con nuestra estrategia investigativa respecto a los Tupinamba, “*hermanos gemelos en las costas del Atlántico*” (Combes-Saignes, 1995: )<sup>26</sup>- es justamente y por el contrario respecto a esa ambigüedad simultánea constitutiva al *ethos* guerrero, nombre desde donde interpelamos un posible génesis étnico. *Siri-uana*: tal mestizaje es excedentario a esta situación, sin origen, de vencedores, que a tiempo de cautivar desposan, sacrifican y comen; es en este terreno alterno como su equiparación asimismo se ilumina respecto a la situación reductora igualmente simultánea de los europeos, para quienes la metáfora múltiple de la guerra -cautiverio, sacrificio y engullimiento- también excede en el re-contexto y la re-añadidura –su ‘*ser*’ ya no es-.

La condición energética para tales excedencias –simultáneas y abiertas que aluden al mestizaje- son críticas porque interpelan presencias o ausencias, representaciones originarias de algo, único, deficitario en cuanto factor de posibilidad exclusiva respecto al otro diferente y ambiguo, cuya posición espacial se desorbita para señalar el lugar –nombre y cuerpo- de dicha crisis y el punto de su excedencia –del yo virtual *chiriguano*- que por el contrario subraya esa ficción única del otro, ciclo interminable, que aquí se condensa en el veredicto posible -historia y ciencia- que sin embargo es incierto, continuidad genealógica y alteridad de lo mismo, crisis constitutiva en cuanto nombre, sujeción activa y rechazada (invisible o tal vez oculta) por quien envía –desde su interlocución constitutivamente virtual- otra imagen posible de este movimiento ritual, que pasa apenas siendo en la decisión espacial y específica de nombre: tupi-guaraní, guerrero migrante, ava expatriado (*siri*) y mestizo (con *uana*)<sup>27</sup>. Por eso su productividad como nombre conmueve su signo, lo anula y transforma, valor que no conlleva necesidad alguna de traducción (de lo mismo)

sino de desciframiento, más allá del nombre mismo *siriguana* aparece aquí por su constitución mestiza y ambigua excediendo al título y a la lengua que desea articularlo en cuanto centro y pretexto de la frontera y del estado. Es probablemente por esta doble condición -fagia y memoria- y memoria fágica del nombre en la guerra que los ava-tupí-guaraní rechazan y hasta olvidan o niegan, que tal condición de ambigüedad y expatriación se torne singularmente cataclísmica, legítima. Pero en distinto lugar de esta guerra y sobre todo más allá de ella y su tiempo -y de un yo étnico-, en aquel reañadido y recontexto del mestizaje donde irónicamente *siriguana* emerge transformado-a para reclamar su jerarquía y valor medio oscilante del *yeepi* -fagia, vaciamiento estatal- donde cuerpos y nombres pasan y se rehacen.

## 5

Intentamos exponer tal absorción ritual y energética de la conquista que trajo esta simultánea forma de guerra y muerte. Esto hace posible que más que interdicciones religiosas o prohibiciones civiles en sí mismas, sean las propias condiciones de comportamiento e intercambio productivo - basadas culturalmente en el tiempo, por ambos lados, en guerra étnica- las que hayan transformado durante los siglos XVI y XVII el temprano carácter étnico de frontera. Todo esto, sólo en el caso en que no sea ya posible distinguir más que una lectura de tiempo, ceguera y auto-escucha que patentan rastros de palabra y nombre en plenitud -*lúcida* como única narrativa- conforme transcurren los siglos XVIII, XIX y XX pero excedentaria, para retornar -rehacer- desciframientos de un mundo invisibilizado, investido y tras- visto en nombres.

¿Cómo habrá agudizado las contradicciones en la cordillera que el significado de las palabras se invierte respecto a su significado inicial? Este es el caso de *karaí* siendo aquel que indica un tipo de respeto al ava común que en sus atribuciones tupi-guaraníes se le llama a gobernar, este mismo nombre usurpan cronistas sacerdotes, pues al inicio de los contactos estos europeos aparecieron ante los tupí guaraníes como los otros *karaí*: guerreros, sacerdotes y chamanes que conducirían a los ava hacia la tierra-sin-mal. Esta operación conocida y muy compartida que se atribuye a conquistadores religiosos europeos, que implica un secuestro de sentidos y apariencias mítico-religiosas, un liderazgo distinto al liderazgo impuesto en las misiones proporciona otra imagen tras- vista de una en otra atribución ética respecto al ava-tupí-guaraní y su territorialización misional. Son los chamanes, sacerdotes misioneros quienes ejercen en el tiempo un recurso vulgar metafísico que es pensar tiempo a partir de apariencias únicas, condiciones constitucionales de vida pública en América.

El dinamismo radical de la lengua guaraní que, según sabemos, es donde los cronistas sacerdotes - jesuitas, franciscanos y otros- se sumergen, permite asimismo experimentar un giro significativo y ontológico todavía inexplorado en la cordillera oriental de los Andes, especialmente para descifrar el carácter no solamente ambiguo sino tras-visto que van conformando estos signos genealógicos de imágenes y nombres.

*...La carne doméstica subsiste con la del venado. Y sabemos que las estancias misioneras contienen 'todo el amor del indio por el padre'... Cabría entonces revisar el clisé del conflicto vaca-maíz en la América colonial y notar la ambivalencia chiriguana frente al ganado bovino: se rechaza a los estancieros pero se codicia los productos de la crianza bovina. Es más, en las agitaciones chamánicas, se perfila una equivalencia entre el animal y el blanco: ¿el hecho de consumir su carne no equivaldría a una sustitución simbólica, eso es a un acto de antropofagia metafórica? En este caso, los banquetes de la coalición ofensiva renovarían los antiguos convites caníbales del siglo XVI, cuando los ava conquistaron la Cordillera. Matar las vacas y a los españoles es la primera parte del programa profético. La segunda es 'lograr el cautivo de muchas niñas, las que se estimaron para que fuesen sus mujeres y robar de las tiendas cuanto pudiesen para vestirlas y vestirse ellos a nuestro modo' según un español que ha pasado cinco meses de cautiverio en los pueblos del Pilcomayo (17.III.1779, ANB R 84). El sueño de 'vestirse como los blancos' remonta a dos siglos antes. En 1583 Candio prometía a sus aliados: 'ellos se han de vestir sus vestidos y han de ser españoles' (Mujía 2: 508). En 1727-28,*

*los levantados saquean las iglesias y andan 'vistiéndose los ornamentos sacerdotales, las albas sirviendo de camisas a las indias, las casullas a ellos de ponchos' (T. Gonzales, BN Rdj I, 29,4,24). Hemos visto que hay varias modalidades de conseguir bienes occidentales: el trueque, la misión (mediante las distribuciones de carne y camisa), la guerra. Los tumpa ofrecían algo más, la garantía mágica y una verdadera inversión del orden colonial: al morir los karai y sus ganados, al tomar sus mujeres y al vestirse a su uso, los ava se volverán a su vez españoles, esto es los nuevos y potentes amos de las cosas. (Saignes, Thierry. Ava y karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX). Biblioteca andina. Hisbol. 1990. La Paz. Bolivia. Pp. 272. Tumpa contra Mburuvicha. Pág. 172-173. Yo subrayo).*

¿Qué relaciones encontramos en estos trastornos míticos respecto a nuestro abordamiento excedentario? En relación a la inversión energética desplegada en tras-vestimiento -apoderarse del cuerpo para actuar detrás del vestido... y conquistar mujeres que como guerreros intuimos en ellos alguna continuidad ritual tupi-guaraní. Aparentemente se trata de cautivar con las reglas del otro. Esto refleja un mandato chamánico que como emergencia de una cuenta ritual energética, *túpa*, tal gesto sincrético rompe y transforma la estrategia profética tupi-guaraní disgregando y administrando de alguna manera memoria, olvido y esperanza, ya que el trueno destructor y constructor plantea aquí justamente una transformación radical e inédita, que es como aparece sin embargo un mesianismo mestizo en la cordillera oriental de los Andes. Los mismos líderes chamanes y guerreros –*túpa*, no es extraño que sean ungidos con el nombre que sobrepasa el mandato cotidiano, cualquiera sea el *Mburuvicha* que al pasar la guerra ya dos siglos (fines del s. XVIII) todo el liderazgo político patrilineal comienza a comprender la imposibilidad de centralizar alianzas y efectivizar una guerra de alianzas sin el estado, con y ante el cual expresan pleno y mutuo deseo cuando unos se comprometen y luchan contra el rey. Estas alianzas no son extrañas si consideramos que los tupi-guaraníes vieron a los europeos como los otros *karai*, enemigos y aliados, especialmente los misioneros –chamanes-. Por el siglo XVIII y XIX, eso explicaría la asignación recurrente por parte del tesoro público como funcionarios en la frontera<sup>28</sup>, aliados de guerra precisa pues ese líder expatriado comprende que no le queda camino de vuelta y sólo le importa la seguridad de sus guerreros, sus mujeres, hijos y familias. Hasta allí aquello es propio y conocido por los tupi-guaraníes; pero la tierra sin mal ahora implica un itinerario ritual más complejo: primero se dirige a defender su tierra en esta tierra y cabe preguntar dónde y cómo cabe la otra: no perder toda la tierra ni la otra cuya condición fágica de aprehensión corresponde asimismo a otro mandato, comiendo ganado (base de reproducción económica del otro), reluciendo sus ropas e identidades (asumiendo totalmente la presencia contraria, transformándose en el otro) y consecuentemente borrando al contrario: singular (sintomática) imagen del mesianismo sobreabundante en la conquista espiritual europea<sup>29</sup> y a la triunfante hegemonía estatal sobre la mente pública, sus mitos, formas, símbolos y esencias que invisibilizan toda contradicción: indios ahora griegos que ensayan hacer con ellos mismos lo que a ellos hicieron antes supone una imagen del ritual consecuente con los misioneros pero en cuanto ritual *cocinado* en el tiempo, condiciones del rodeo constitutivo que materializa lo vicario y representativo; luego sí tiene mucho que ver con la crudeza que un día significó obligar a los indios a vestir otras ropas para hacerles parecer al otro (europeos). Tal vez ya sólo rebeliones neófitas y mestizas, ambiguas, podían encarnar rituales de tras-vestimiento, otorgando a la guerra la posibilidad de esta alianza radical con el otro, pues ser como el otro muestra esta imagen aparente de comerse los cuerpos –identidades, tiempo y estado-.

Esto marcaría el inicio de un nuevo ciclo de guerra y alianzas, nuevas deudas con el nombre confundido, oculto, oprimido y exclusivo, deudas con hambrunas y esclavitud: *siriguana* o *chiriguana* alude entonces al rastro de toda esta memoria ritual y territorial compleja, en crisis activa, productiva. El hecho que su autonominación eluda el nombre que asimismo se refiere a gente guerrera migrante y mestiza –*siri-* que desposa al *chané arawak*, suspendido el tiempo y su ficción ética que aprisiona y persevera a la guerra, eligen el nombre común y simple del *ava* (persona); con el *arawak chané* (gente) sabios uanas asentados en las cordilleras que los llevarían a la montaña, al valle y a la puna donde reina el dueño del metal *inca* fue parte del cumplimiento de un mandato profético que luego cambia de rumbo y explota, mito que enloquece y también

resguarda. Arriba a un desierto en que la totalización del otro se transforma en otro mandato: no sólo transforma al tras-vestido como grotesco, ficción de derrota “total” cuando el mandato chamánico se trastoca y se filtra todo esto a cuenta y favor de una conquista espiritual de abolir aquella dicha barbaridad manifiesta, sino que enloquece la propia representación de lo tras-visto y tras-vestido manifestando a la vez perfiles fágicos de la constitutividad misional en la imposición del bautismo católico.<sup>30</sup>

Ya no el altivo guerrero que cautiva y vence, come; otro día es comido como neófito que pide vestido y alimento. Guerrero es fantasma domesticado que acude al llamado que manda a matar vacas, comerlas matando al que está en frente –el dueño de las vacas- *tobaja* español para vestirse como él y así ritualizar una victoria vertical simbólica, muerte simbólica al padre (misionero y patrón) simultánea a su plena posibilidad vicaria y falaz, constitutivamente reducida a derrota, pero a la vez constitutivamente abierta a otra victoria, embrionaria en lo grotesco mismo de aquellos asaltos. Por otra parte, los asaltos acababan siempre en disputas y huidas internas, perjudicial totalmente tanto para los planes proféticos como políticos: crisis que fragmenta totalmente lo profético de lo político, inmovilización que coloca en posición decisiva la fuerzas rituales resguardadas y trastornadas en complejos y constelaciones colectivas cataclísmicas –apropiaciones energéticas y arquetípicas- que benefician su asimilación cultural, que desde el ritual de guerra tupi-guaraní, a finales del siglo XIX implica o victoria militar o engullimiento estatal -nuevo éxodo y esclavitud-. Aquí la guerra adopta este perfil cataclísmico: muchos guerreros deciden ser canibalizados que vagar como esclavos y sus cuerpos yacen ahora enterrados entre Chaco y estribaciones andinas.

El extremo pionero tupi-guaraní en la cordillera velozmente asimila un sedentarismo inédito y ambiguo, pues son especialmente decisiones políticas y autónomas que les vincula al tiempo estatal y a su razón pública, que los ve como viejos socios y aliados de guerra contra el rey y el estado. No todos pero si algunos de ellos abren senda en esa dirección. Su guerra desde inicio hizo juego con el hierro, el dinero y el prestigio territorial en curso de conquista y contra-conquista, con pactos previos sea con líderes políticos aliados –*Mburuvichas*- bajo presión de los guerreros jóvenes –*kereimba*- quienes en los hechos son quienes responden a las convocatorias chamánicas pues intuyen calamidad y esclavitud sin tierras ni modo propio tupi-guaraní, algo dijimos incompatible con el viejo guerrero del atlántico que decide morir dejando carne y nombre. Si aquello parcialmente ocurre es que aquella búsqueda que ahora hace abstinencia de nombre –nombre temido, prohibido y estigmatizado: *chiriguano(a)*-, aquello que es rastro crítico donde reside a su vez la condición activa tupi-guaraní, deberá inaugurar vínculos para descifrar colectivamente su posición en el pacto transformativo de hoy.

La posición estratégica que queda al tupi-guaraní chaqueño, cordillerano y mestizo, se basa en una pugna con la parte fragmentaria que le amenaza desde su nombre *siriguana* de migrante y expatriado –mestizo por voluntad propia, por deseos y necesidades territoriales y religiosas- por la articulación deficitaria de su nombre con salvajismo o barbarie. Se niega el nombre que sin embargo lo precisa e identifica como vínculo decisivo –aliado- de frontera. Ahora son *ava-guaraníes* cuya tierra prometida es pertenecer plenamente a la nación, conquistar un status a costa de su nombre es también la imposición civil estatal y nacional: el otro ha sido abarcado en el uno mientras que su excedente manifiesto en las parcialidades contrarias atentas al tumpismo cuyo intento de fugar, echar por la borda todo pacto político con la pirámide jerárquica desorbita, ridiculiza y anula, al estado, desde la guerra y cuerpo sacrificado como ritual y mandato de rehacer nombre y guerra.

## 6

Complementemos otro perfil de la imagen de guerra con el fin de todo –*Mbaé meguá*-, que *Nimendajú* sugiere al *juego* como misterio y paradoja, aparece como excedencia que resulta del hito liminar de la cosmovisión guaraní de vida y muerte, pues intuyen la des-aparición total y lo consuman permanentemente en sus ritos, bailes y sueños.

*Cuando los paié, durante el sueño, han visitado a Ñanderuvusú, han oído a menudo a la tierra implorarlo: ¡ya he devorado demasiados cadáveres, estoy saciada y cansada, pon término a mi sufrimiento, padre mío! También el agua clama a su creador para que la deje descansar, como también los árboles, que dan leña y material de construcción, y el resto de la naturaleza. Y esperan a diario que Ñanderuvusú preste oídos a tales ruegos. (Nimuendaju – Unkel, Curt. Op.Cit. Pág. 76. Yo subrayo).*

Esta creación que sugiere una existencia simultánea a la destrucción, resulta crucial para la “cosmo”visión tupi-guaraní de lo que implica lenguaje y comprensión, dado que la dinamicidad de la lengua guaraní pone en movimiento esa imagen de oscilación constitutiva al juego, que abarca y co-implica este lenguaje unas veces como felicidad y otras como lo contrario, infortunio.

*El incendio de la tierra (Yvú okay: “la tierra arde”), la caída de la tierra (Yvú oá): “la tierra cae”), el diluvio (y oiaparú: “el agua se desborda”), la caída de las tinieblas (pytu oá: “la oscuridad cae”) y la llegada del tigre azul (yaguarovú oú: “el tigre azul viene”), son conocidos por los paié bajo el nombre global de Mbaé meguá... ‘Hijo mío, cuando yo pienso en el Mbaé Meguá quisiera abandonar todo, despojarme hasta de mis ropas, tomar solamente mi mbaraká y cantar y cantar’. Así acabó un día su relato Yoguyroký sobre el próximo fin del mundo... (Nimuendaju – Unkel, Curt. Op.Cit. Pág. 89-90)*

La cataclismología Apapokuva parece articularse a sus creencias –no necesariamente metafísicas- de reencarnación. No teme a la muerte pero confía y también teme porque los muertos regresan –no para bien o para mal-, sino en condiciones que los chamanes descifran ritualmente al poner en neutralización activa a la conciencia racional humana.

*La concepción de los Apapokúva sobre la conformación del alma con los dos elementos, el ayvukué y el asyiguá, a primera vista parece muy especial. Podríamos sospechar un origen externo si pensáramos que se trata de contraponer los sentimientos buenos a los malos. Pero es claro que no se trata de la oposición entre el Bien y el Mal, sino entre los diferentes temperamentos humanos: entre el temperamento flemático-melancólico y el sanguíneo-colérico... como se manifiesta ya en los padres ancestrales. (Nimuendaju – Unkel, Curt. Pág. 65)*

Este ejercicio ritual resulta especialmente singular en la confrontación con la muerte, que aquí aparece retornando a un Yo pero para desorbitarlo, ese no-Yo, confundido, entremezclado el parentesco reflexivo y des-hecho en su valor céntrico de la racionalidad –conciencia única-; sino abierto a transformarse y renacer.

*Sucede a veces que el alma de los padres de una persona renace en los hijos de ésta. Estos niños, que así vendrían a ser abuelos de sí mismos, son llamados tuiá (viejo). No sólo conozco gran número de tales tuiá, sino que mi padre adoptivo, Yoguyroký, me llamaba así de preferencia. Una vez llegué a preguntarle, con mucha prudencia, por quién me tenía en realidad; enfadado y evasivo me preguntó, a su vez ‘¿entonces tú no lo sabes?’. Nunca más volví a preguntarle y por eso sigo sin saberlo hasta ahora. (Id. Pág. 66)*

Este comportamiento respecto a los antepasados que no son solamente humanos y animales, sino elementales formas de vida primordial como el fuego, por lo que los ancestros extensivos resultan fuente importante de energía. Es en este espacio que las relaciones de parentesco se abren y relativizan, pues uno mismo es capaz de emparentarse con todo y en general toda la comunidad de miembros resultan de una u otra manera siendo parientes. Este es el tipo de parentesco que alarma a los misioneros llamados para extirpar la religión de los indígenas tupi-guaraníes, incidiendo en ese sentido extensivo de pertenencia donde el individuo cobra energías más que filiación fragmentaria, pues como se dijo, los ancestros no solamente son *humanos*, no siempre parientes lineales, lo que de alguna manera y al parecer interpela a la herencia política cosanguínea fuertemente adoptada por guaraníes en la cordillera, sino animales y fenómenos –elementos, piedras, montañas y astros. De la misma forma, todavía merece asombro la transversalidad de tales comportamientos que

matizan aquí los textos en cuanto espacialidades y en cuanto estrategias rituales energéticas y territoriales de los chamanes correspondientes a todos los pueblos indígenas, como vínculo de territorialidad y potencial para descomponer asimismo cualquier ordenamiento sistémico configurado en el parentesco, y cualquier ficción de individualidad, es decir que rompe con un sistema de parentesco articulándolo a los elementos que sustentan el recontexto del fuego en cuanto elemento de pasado absoluto de frecuencia energética.

*...Otra estrategia chamánica bastante elegante para dejar de lado el efecto de las implicaciones sistémicas y los bloqueos subsiguientes en el fluir de la fuerza ancestral es que no sólo los seres humanos sean considerados como antepasados... Un sueño con un oso es un regalo de los mayores; no se habla de él y se lo guarda en el alma, tiene el poder de sostener al que soñó durante años o incluso toda la vida. Considerar a los animales como antepasados puede ser visto como una manera simbólica de ir hacia atrás en el tiempo hasta un período de la historia en que los antepasados no eran ni siquiera verdaderos humanos. Tales antepasados no tienen individualidad y son solamente parte de la naturaleza, así como los animales salvajes lo son hoy. Como tales son vehículos perfectos para el aspecto calor del fuego, que es la fuerza creadora, el calor que conlleva fuerza. (Kampenhout, Daan van. La Sanación viene de afuera. Chamanismo y constelaciones familiares. Alma Lepik Editorial. Quito. Buenos Aires. 2004. Pp. 207. Pág. 63-64)*

*Ñanderuvusú*, creador de todas las cosas cumple con estas aproximaciones comparativas pues lleva una luz radiante en su pecho y se manifiesta precisamente en el cenit de la tiniebla, refiriéndose no directamente al Sol que sigue su camino sino además de él, por eso esta figura no puede ser despojada de una condición divina que está más allá de las leyes. Este fuego así es otro sol que asume varias formas, que habita y crea por ejemplo los fluidos de la vida y así el agua –*y* (*kuaray* Sol y *endy* Luz, llevan el sufijo *y*, mientras que *y* o *i* alude a los fluidos y al agua). Su complemento que asimismo adquiere forma humana, *Ñanderú-Mbaekuaá* cuya primacía resulta menos activa pero igualmente frecuencia de su forma, como la forma diferenciada del género, la mujer (*Ñandecy*, nuestra abuela que mora en el oriente), que entonces habita y crea a partir de una vasija, amasada por el propio *Ñanderuvusú*. La *u* o *ü* que alude a este múltiple elemento habita asimismo la palabra que truena, destruye, rehace y que mora en occidente, *tümpa* o *tumpa*.

Siendo que la mujer desposa con ambas formas primigenias, ambos pretenden cultivar un hijo en la vasija que simboliza el cultivo femenino del simiente masculino *y* que es entonces que *Ñandecy* guarda en su cuerpo amasado como vasija de la tierra a *gemelos*. Otro dato es que *Ñanderuvusú* no se estancia en la tierra y no permanece, a pesar que establece su casa y su chacra en el centro de la tierra, trabaja un día solamente porque a medida que chequea su campo crecen las mazorcas de maíz, excedencia al tiempo a su ciclicidad cronológica que le permite asimismo migrar ante el primer acto de descreimiento a su ritual, cerrando con dos plumas de papagayo el camino a la tierra sin mal y abriendo el camino hacia el tigre primigenio.

*... El creador había levantado su morada en el centro de la tierra y no lejos de allí estableció también su chacra. A medida que iba chequeando el monte, quedaba todo sembrado, las plantas brotaban y aparecía el verde maíz cuando Ñanderuvusú volvía a casa, después del trabajo. Ñandecy recibió orden de ir a la chacra en busca de maíz, pero ella no podía creer que ya hubiera fruto e, irritada por la pretensión que se le hacía absurda, respondió con malicia: 'yo no estoy embarazada de ti, sino de Mbaekuaá'. Ñanderuvusú se muestra entonces como un auténtico Guaraní: nada objeta, mucho menos castiga directamente la desobediencia; pero luego que Ñandecy toma, por fin, la canasta y se encamina hacia la chacra, él se pone su adorno de plumas, toma su mbaraká y la cruz y se marcha para nunca más volver a la tierra en forma duradera. Donde se bifurca el camino que va al cielo y el que conduce a la morada del tigre primigenio plantó la cruz en el suelo de tal forma que los brazos cerraran el camino que él tomaba y abrieran el del tigre... dice que cerró el sendero al cielo con dos plumas de papagayo hincadas en el suelo en forma de cruz de San Andrés. Esta versión del mito es claramente la más antigua.' (Pág. 69).*

El sufijo *y* según el dinamismo de la lengua *apapokuva*- guaraní, dijimos que figura al sol, *kuarasý*, pero lo hace como femenino a partir de que *y* refiere además al semen –fecundidad- y al agua, lo que se vincula también la raíz de fecundidad a la luna, *iasý*. Esta raíz resulta importante en la continuidad figurativa del parentesco extensivo:

*“che ra’y, ‘el fruto de mi semen’, que define la creencia de que el semen cuaja en la mujer y de él se genera el hijo, la mujer dice: che membý, voz que se puede descomponer en sus partes: che mena y ‘el agua de mi marido’. Che ryvý, ‘mi hermano menor’ del hombre; che rykey, ‘mi hermano mayor’ (del hombre), contienen también la voz: y, ‘semen’ en sus relaciones de antigüedad mayor o menor.*

*La raíz: yvyr, y la raíz: yke’yr, que significan hermano menor o mayor, existen en el lenguaje y cuando han de usarse en sentido absoluto, toman la t inicial: tyvyr, ‘el hermano menor’; tyke’yr, ‘el hermano mayor’. Probablemente la raíz: vyr, uyr, (semen del padre), corresponde a la designación de hermandad...” (Nimuendaju – Unkel, Curt. Op.Cit. Pág. 76. Yo subrayo).*

También este entrecruzamiento de complementariedad se manifiesta asimismo con la raíz *u-ü* que según las apreciaciones de *Nimuendajú* no resulta a estas alturas tan paradójica la elección de los europeos en la designación de aquel que crea todas las cosas para *tümpa*, pues según decimos junto a este mismo investigador esta raíz en cuanto toma tiempo la consolidación territorial conquistadora en la cordilleras andinas esta palabra es tras-vista y tras-vestida, inversa virtual en su significado dinámico y territorial (fáctico): en la conquista y territorialización *ava-tupi*-guaraní en las estribaciones de las cordilleras andino-chaqueñas de Bolivia.

## Breves comentarios para un próximo itinerario investigativo

Comentamos brevemente el derrotero investigativo que involucra actividades generales de campo durante los próximos meses, además de una respectiva sistematización. Continúan asimismo indagaciones investigativas y se comienzan a organizar experiencias de facilitación integral.

El desafío aquí es problematizar radicalmente medios y apariencias en que, por ejemplo para la estirpe de buenos guerreros tupi-guaraníes aquellos códigos de mandamiento ya no precisan seguir resguardados, menos en una crematística cultural, sino justamente lo contrario, reclamar su origen sin origen de su paso simultáneo, diferenciado y múltiple de existencia, comportamiento productivo y energético excedentario –mestizo-, pues lo excedentario permite rehacer desde cualquier espacialidad energética –ética y estética- hechos y textos, condiciones simultáneas de vida.

Un punto en común son esas migraciones de búsqueda de la tierra sin mal –*yvjé-y-maräejé*- que con *Candiré* supone según nos aproximamos una aparente experiencia de desplazamiento y entrelazamiento mítico, rodeo propiciado en las nuevas condiciones territoriales sobreviviendo en las constelaciones de guerra conquistadora: tierra, metal, prisioneros y mujeres, correlacionadas con esclavitud, genocidio, derechos territoriales y autodeterminación plurinacional.

Para vivenciar tal desplazamiento y descomposición (integralidad ética y estética), proponemos procesos sea desde las constelaciones como del teatro, desde el pensar del *ayllu*, etcétera –para mencionar posibles técnicas y dinámicas cualitativas de participación-, proponemos experiencias de apropiación abiertas a la acción infinita del cuerpo pero en el momento finito del presente -en su apariencia, su olvido o guerra, más-allá del presente-.

Esto asimismo es posible, meditando desde la potencialidad misma de *kandire* que además de tierra sin mal, opresión y guerra, es de tierra más-allá de la tierra si consideramos a éste un intento de decodificación crítica –excedentaria- en nuestros vínculos sgnicos y lógicos vivos.

Finalmente meditemos en formas de anulamiento y fagia ritual al estado, con instrumentos prácticos de facilitación institucional a través de vigencias del *yeepi tupi*-guaraní y de su

transformación arquetípica.

Lo que intentamos destacar aquí, es que el hilo conductor de guerra es lenguaje, más allá de la guerra e inclusive del cuerpo (esto es la tierra –sin mal–), es la acción tupí-guaraní ante la muerte: su actitud de pasar en la tierra es lo que vincula, entonces, genealógicamente la ética territorial tupí-guaraní desde tempranas letras en el siglo XVI, hasta más allá del siglo XIX y XX (sea en el Atlántico como en los intermedios fluviales de la cuenca del Plata o en Los Andes chaqueños) y lo que habría que dimensionar hoy es, justamente, que su actualidad en el estado y en la nación - indígena y multicultural (plurinacional y global)-, son vínculos entre aquel lenguaje y el territorio, y de su valor ecológico en las relaciones sociales de hoy-.

La crisis de la etnonimia entonces –chiriguanía- calificada y clasificada según persiste en el patrón cronológico y evolutivo de conquista, en la ciencia, anuncia desde tales vínculos críticos (en que status étnico es aquí frontera), más sus posibilidades productivas de nombre-palabra tupí-guaraní –decisión constitutiva que hace al lenguaje vínculo energético y valor territorial, más-allá del mundo de fronteras-.

Introducimos con estos aspectos de territorialidad, entonces, también lazos y vínculos fenoménicos de transversalidad ritual, que involucra en cuanto campo factual el análisis político a seguir: fluctuación de títulos étnicos, las constitutividades de frontera, las reivindicaciones y transformaciones territoriales.

La problemática plural que ofrece Bolivia, supone un afán de pertenencia estatal-nacional global y la crisis constitutiva a su sucedánea unidad y homogeneidad, marca sucesivos vínculos deficitarios y sobrepasan o exceden estrategias de reestructuración y reforma estatal. La envergadura de esta crisis sobrepasa la univocidad de modelos cuando se pretende controlar diseños desde un mismo complejo estructural –ortodoxo-, cuando se impone el monolingüismo estatal, pero también cuando se des-componen los vínculos territoriales y cuando el estado se confunde entre decisiones éticas y estéticas vulgares.

Este apoyo investigativo a procesos de facilitación integral, tiene en cuanto proceso artístico esta enorme posibilidad de des-composición de la espacialidad ética y estética hoy dispuesta y esperamos verla activa y vertida en avances artísticos productivos donde sean los mismos cuerpos protagónicos quienes capturen energéticamente los desplazamientos rituales de conciencia territorial.

*La Paz, agosto 2007*

.....

**Notas:**

1) Brañez, Carlos E.: *Vínculos de territorialidad en la frontera chiriguana*, "Corazón físico y moral de la chiriguanía". Apoyo Investigativo en Procesos de Facilitación Integral, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Mayo 2007, Pp. 74.

2) Levinas, Emmanuel: *La huella del Otro*, Taurus, México, 2000, pág. 117.

3) Fleck, Eliane Cristina D.: *Tão longe do inferno, tão perto do céu: Amedrontar para converter. História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 39, p. 155-189, 2004. Editora UFPR. "Várias das práticas atribuídas ao pentecostalismo moderno e pós-moderno constituem-se em "práticas muito antigas da Igreja, antes de ela ser a Igreja Católica", daí podermos afirmar que o Catolicismo "com o seu culto dos santos e seu gosto pelas imagens parece nunca Ter liquidado o seu fundo pagão". O neopentecostalismo, os católicos carismáticos, as igrejas da cura divina operam por meio de "arquetipos religiosos que a própria Igreja Católica lhes entregou: pecado, diabo, tentação, inferno, milagre, salvação".

Em razão disso, para os pentecostais, o mundo está cheio de sinais de intervenções do além, de milagres, sendo que os cultos assumem uma função

terapêutica, valendo-se do “cultivo pós-moderno da emoção”. (Sanchis, Pierre. O repto pentecostal à cultura católica brasileira. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1994, v. 37. p. 168 – 169.). (Cita al Píe N° 4. Pág. 2)

4) Ibídem: “Em relação à Conquista espiritual da América, cabe ressaltar que será levada a efeito “por um clero predominantemente reformado, que soma, ao furor antiprotestante da Europa, um novo ardor carismático”, razão pela qual a Igreja que surge na América espanhola e portuguesa não deve ser tomada pela “Igreja européia, seja em função dos elementos que perfazem esta Igreja, seja pelos grupos humanos sobre os quais ela passa a exercer seu plano missionário”. (Karnal, Leandro. Teatro da fé. Representação religiosa no Brasil e no México no século XVI. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 222).” (Cita al Píe N° 10. Pág. 3)

5) Carneiro Da Cunha, Manuela. Viveiros De Castro, Eduardo: “Venganza y temporalidad. Los Tupinamba” en *Los meandros de la historia en Amazonía*. Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica. 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Universidad de los Andes, 1-7 de julio, 1985. Roberto Pineda – Camacho / Beatriz Alzate – Ángel (Compiladores). Colección 500 Años. Coedición Abya-Yala. Mlal. Ecuador. 1990. Pp. 354. Ponencia Pp.179-206.

6) Fleck, Eliane Cristina D., Óp.Cit.: “Um dos temas que a História Cultural tem privilegiado refere-se ao papel do medo na História: dos medos espontâneos ou dos medos conduzidos, manipulados ou criados. Há que considerar, no entanto, que “(...)recuperar o medo como dimensão da história não é tarefa fácil. Não é fácil, em primeiro lugar, porque esta dimensão dificilmente se encaixa em modelos metodológicos”, já que as ações por ele desenvolvidas “geram outras ações tão inesperadas quanto as primeiras e assim, a despeito das tentativas de planejar, de racionalizar os atos do presente em função do futuro, nunca se consegue alcançar exatamente o que se pretendia”. Em razão disso, “o medo apenas aparece de relance nos documentos históricos”, sendo raramente “reconhecido como o móvel profundo e amargo daquele que fala”. Há que se considerar, ainda, que “enquanto dimensão oculta das relações sociais, o medo raramente é incorporado nas análises daqueles que escrevem a história”, havendo, em razão disso, o predomínio das “explicações estruturais, muito bem elaboradas e tão lógicas que acabam por provar que a história realmente só poderia ter ocorrido de uma dada maneira.” (Azevedo, Célia Maria Marinho. Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites – séc. XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p.19 – 20.). (Cita al Píes N° 8. Pág. 3)

7) Derrida, Jacques: *Dar (el) tiempo. I: La moneda falsa*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona- Bs. As. 1995. Ediciones Gallée, París, 1994, pág. 169.

8) Bo Abnb Rück – 58 / 1779 Siglo XVIII. 14 folios, papel “Expediente formado en virtud de los diarios de las dos expediciones realizadas al valle de las Salinas hechas por Luis Hurtado de Mendoza y, posterior guerra contra los indios bárbaros chiriguano” (Referencia de fuente. ABNB)

9) Brañez, Carlos E.: En cuerpo y alma: imágenes teatrales y constelativas. Teatro del Oprimido – Tdo. Meditaciones metodológicas a partir de las Constelaciones Familiares de Bert Hellinger. 2005. Sin publicar. Pág. 24: “Esta nueva relación con la re-presentación y la mimesis al contrario de pretender eximirse de su condición metafísica originaria (pasado-presente- futuro), la condensa en un solo fenómeno en tanto fuerza sin condenarse por dar exclusiva cuenta racional de su extraño –y asombroso- movimiento. La espacialidad de esta re-presentación no es sólo la multi-espacialidad metafórica que se virtualiza y alimenta bajo un exclusivo pentagrama metafísico, como bajo alguna fábula y tragedia. El contacto que muestra no es sólo y necesariamente sistémico. No solamente, sino a condición de transitar su paso como tiempo, tras-pasar asistiendo su neutralización como señal primera, en una senda de tiempo distinta e incognoscible para la mente sino es reconociéndose entrelazada como cuerpo que comparte aquel rastro vacío. Ahora bien, energéticamente la performance cultural –la que a veces y regularmente se opone a ese rastro-, es decir nuestra conciencia inmanentista y autónoma, la misma que nos abraza como razón e id-entidad públicas, es aquí el movimiento que merece decisivamente meditar.” (Págs. 2-3)

10) Melia, Bartomeu: *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5. Centros de Estudios Antropológicos, Universidad Católica. Asunción 1993, pág. 298: “... A veces eran los presentes y regalos de ropas y objetos de metal: cuchillos, tijeras, anzuelos, agujas... Otras era incluso la repartición de alimentos (MCA III: 39-40; 76). La agrupación en poblados mayores y la adopción de la casa particular para una familia nuclear, parece también haber sido percibido con agrado (Blanco 1929: 660). La providencia del misionero que poco a poco se ocupaba y se preocupaba de todo –‘él hace todo solo’, se dirá del Padre Roque González (Blanco 1929: 581)- no desagradaba tampoco a los indios. Son los tantos imponderables del régimen paternalista que tanto atrae y ata. ...‘El hierro crea entre quienes descubrieron su uso, una tiranía invencible. Una vez conocido el metal no se vuelve a la edad de piedra’, constata Métraux con toda verdad en el ya citado estudio.” (Cita en págs. 179-180.)

11) Susnik, Branislava: *Chiriguano I. Dimensiones etnosociales*, Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Asunción del Paraguay, Talleres Gráficos Lorenzo & Cía. S:R:L. Buenos Aires. Argentina, 1968, pág. 269: “... La reorientación de la expansión migratoria hacia el occidente se debía principalmente a tres causas: la movilidad de la nucleación Itatí del Norte, con cierta influencia de la agitación de la ‘tierra de todas las cosas buenas’ y del camino ‘de las planchas de metal’; la atracción de los grupos móviles por el proceso de desaglomeración demográfica; y después de la matanza de Alejo García, la agitación convocatoria guaraní, la búsqueda de nuevos asentamientos por los grupos desarraigados y el deseo de evasión a la venganza de los conquistadores.” (Págs. 164-165)

12) Nimuendaju – Unkel, Curt: *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva – Guaraní*, Editor Juergen Riester G. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Serie Antropología I, Lima, Perú, 1978, pág. 219.

13) Susnik, Branislava, *óp.cit.*, pág. 175: "Un ejemplo de la penetración guaraní en las tierras 'candiré', con éxitos, fracasos y asiento definitivo, nos ofrece la descripción del P. Alcaya, no obstante su estilo exaltado; una ola migratoria considerable hubiera subido por el R. Paraguay hasta los Xarayes; éstos recibieron a los Guaraníes con recelo hasta saber que su estadía era sólo transitoria, dándoles luego la noticia del inca Guacane de Samaypata; la gran masa de esta ola se adentró en la provincia de Chiquitos y luego de una invernada, entraron en los llanos de Grigota donde vencieron a Guacane, quien se hallaba en el dicho pueblo llanero. Prosiguen su camino hasta el 'cerro del metal', el dominio de Condori, hermano de Guacane; '... tomaron el camino hasta el pie de la Cordillera, donde dexaron sus mugeres y hixos con mil yndios guaraníes para guarda...'; atacaron a Condori y lo obligaron a bajar a los llanos. El interés de los pueblos fronterizos neolíticos por los valles de Mizque data ya de la época de Topa Inca Yupanqui y se construyeron muchos fuertes, entre ellos Samaypata, por la amenaza de los antiguos 'Chiri- huanáes'..."

14) Combes, Isabel. Saignes, Thierry. Chiri-guana: *Op.Cit.* "Ver la lista de los pueblos que pretende haber atribuido en encomienda el capitán Andrés Manso, La Plata, 27.IV.1563. ANB. Registros de Escrituras públicas. T.5. f. 652. El río Chunguri (nombre aymara transcrito también como Chiguri) se vuelve en guaraní el Guapa-i (o Guapay), el Condorillo se llama Parapití en guaraní (luego Parapetí), el Pilcomayo (quechua) Itica..." (Nota en pie, pág. 55)

15) Platt, Tristan. Boysee-Cassagne, Thérèse. Harris, Olivia. Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas. Historia antropológica de una confederación aymara. IFEA. FCB. University Of. St. Andrews. Plural editores. Abril. 2006. Pp. 1088.

16) Garcilazo De La Vega, El Inca. Comentarios reales. Selección y prólogo de Augusto Cortina, Octava Edición, Colección Austral. Espasa – Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires. 1967. Pp. 142. "... permitió Dios nuestro Señor que de los mismos saliese un lucero del alba, que en aquellas oscurísimas tinieblas les diese alguna noticia de la ley natural, y de la urbanidad y respetos que los hombres debían tenerse unos a otros, y que los descendientes de aquél, procediendo de bien en mejor, cultivasen aquellas fieras y las convirtiesen en hombres, haciéndoles capaces de razón y de cualquiera buena doctrina; para que cuando ese mismo Dios, sol de justicia, tuviese por bien de enviar la luz de sus divinos rayos a aquellos idólatras, los hallase no tan salvajes, sino más dóciles para recibir la fe católica, y la enseñanza y doctrina de nuestra Santa Madre Iglesia Romana, como después acá la han recibido, según se verá lo uno y lo otro en el discurso de esta historia. Que por experiencia muy clara se anotado cuánto más prontos y ágiles estaban para recibir el Evangelio los indios que los reyes Incas sujetaron, gobernaron y enseñaron, que no las demás naciones comarcanas, donde aún no había llegado la enseñanza de los Incas; muchas de las cuales están hoy tan bárbaras y brutas como antes se estaban..." (Págs. 25-26. Yo subrayo.)

17) Renard, F.M. Saignes, Th. Taylor, A.C.: *Al este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades* Op.Cit. 1985. "Sobre más de tres mil kilómetros, los Andes orientales han conocido una confrontación plurisecular entre los estados andinos – de los que el Imperio Inca era el heredero antes de desarrollar formas innovadoras y sucumbir en el camino- y las sociedades amazónicas caracterizadas por la indivisión social; desde este punto de vista, ellas representan un formidable campo de experiencias socio-históricas del cual intentaremos establecer las orientaciones, las elecciones y los modelos a través de la evolución histórica de los mundos en presencia." (Pág. 6)

18) Levinas, Emmanuel: *La teoría fenomenológica de la intuición*, Ediciones Sígueme, Salamanca, México DF, 2004. Hermeneia 62, pág. 222: "... se llega a afirmar que, en este mundo construido, la existencia consiste en la pertenencia a la naturaleza y en la correspondencia con las categorías de esta última, tiempo, espacio, causalidad. Tiempo, espacio y causalidad que entendidos en el sentido que las fórmulas del físico le otorgan, trascienden el tiempo, el espacio y la causalidad concretos, ese medio vago en el que transcurre nuestra vida.

Pero al afirmar esta objetividad del mundo físico, el naturalismo identifica su existencia y sus condiciones con la existencia y las condiciones de existencia en general. Y olvida que el mundo del físico, debido a su sentido intrínseco, nos remite necesariamente a este mundo 'subjetivo' que ha debido ser excluido de lo real en tanto pura apariencia condicionada por la naturaleza empírica del hombre, naturaleza que sería incapaz de alcanzar directamente el mundo de las cosas en sí. Pero a pesar de que el mundo del físico pretende trascender la experiencia ingenua, su mundo sólo existe en relación a esta última. Y esto sería verdad aún para una física divina." (Pág. 36)

19) Renard, F.M. Saignes, Th. Taylor, A.C.: *Al este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades* óp.cit. pág. 5: "Por otra parte, cuando se efectuaban vínculos entre estos tipos de sociedades en las obras pasadas o en estudios científicos más recientes, era generalmente desde un punto de vista andino-centrista que equivalía a postular la influencia unilateral de las sociedades serranas, más 'avanzadas', sobre los pueblos de las tierras bajas constreñidos a 'progresar' o a reaccionar negativamente (asimilación, huida hacia delante, extinción). Ahora bien, la historia de los habitantes del piedemonte amazónico nos revela implantaciones seculares, incluso milenarias, una presencia viviente y asimilaciones por lo menos inconclusas actualmente, al mismo tiempo que variaciones en los frentes pioneros regionales. Existía, con evidencia, un profundo desconocimiento de las posibles imbricaciones entre los pueblos de las tierras altas y bajas."

20) Saignes, Thierry, óp.cit. págs. 63 y 64: "En su primer círculo relacional, entran los indios *arawak*, *chané*, agricultores pacíficos de Chiquitos, a los que esclavizaron en el siglo XVI; los llamaron '*tapii*'; los 'esclavos', los 'mozos'; aunque los chiriguano no vacilaron en integrarlos en alianzas matrimoniales (por razones demográficas). Notamos un término de rechazo despectivo, pero acompañado de exogamia (aunque sin rechazo biológico). Se desprecia y a la vez se desposa. Más allá, con los vecinos chaqueños, guerreros nómadas muy agresivos, a los chiriguano designanse con epítetos ridículos, peyorativos (no se puede someterlos por la fuerza). Los tobas o maticos, son 'cara de tigre', 'pintas de caballo', 'hombres de

cuatro pies'. Les atribuyen también ser antropófagos, como ellos. La diferencia es que los chaqueños 'comen los cadáveres crudos de sus enemigos', hasta durante su transporte... Más allá vive el Inca, soberano altanero, casi mítico, fascinante, poseedor de los metales; recibe el calificativo de caracara, el 'buitre', animal de las serranías...".

21) Carnerio Da Cuña, Manuela. Viveiros De Castro, Eduardo, óp.cit.

22) Ibídem, págs.. 186,187: "... Después de esto es muerto. Seguridad de venganza que da el tono inconfundible de desafío a la muerte en el *terreiro* y que el combate, que podría durar un día entero, de la víctima con sus captores, por más que pareciera simulacro, ya anunciaba. 'Más parecía', escribe Anchieta de la víctima, 'que él estaba para matar a los otros que para ser muerto'. Lo que se deja entrever aquí es cierta complicidad, de la cual volveremos a hablar, que permite la venganza, fruto de la venganza, generar la venganza futura y que coloca, así, en una relación permanente de hostilidad a los grupos envueltos".

23) Ibídem. Los autores citan a d'Addeville, J. de Léry, A. Thevet, Blázquez a Loyola, Cardim y otros.

24) Ibídem, pág. 185: "La venganza es, en esta forma, la institución, por excelencia, de la sociedad Tupinamba. Matrimonio, jefatura, chamanismo, hasta profetismo, todos, no solo se articulan con, sino que se subsumen en la venganza..."

25) De Nino, Bernardino: *Etnografía chiriguana*, Obra Nacional, Tipografía Comercial de Ismael Argote. La Paz, Bolivia, 1912, pág. 332:

"Antiguamente pues el territorio chiriguano lindaba al Norte con la provincia de Sara, al Sur y Suroeste con la Argentina y ciudad de Tarija, al poniente con el territorio de Tarabuco y al naciente con la colonia de Carandaiti. Abarcaba según los anteriores límites una extensión de doscientas leguas de Norte a Sur y suroeste y más de noventa leguas de poniente a naciente.

Hoy se ha reducido mucho este extenso territorio por motivo de la emigración, causada en parte por los blancos, bajo cuyo dominio la mayoría no se resigna a permanecer; las pestes que diezman la raza influyen poderosamente a reducirlo más y muy luego apenas quedará el nombre. Hoy apenas alcanza por el Norte hasta Abapó, por el Sur hasta Itiyuro de Yacuiba, por el Oeste hasta Monteagudo y por el Este hasta Carandaiti, unas cien leguas de Norte a Sur y unas 40 de poniente a naciente." (Pág. 4-5)

26) Combes, Isabel. Saignes, Thierry: *Chiri-guana: Nacimiento de una identidad mestiza*, pág. 80: "... Curiosamente, mientras el apogeo de los movimientos proféticos tupinamba parecen ubicarse en los siglos XVI-XVII (sin hablar de los movimientos prehispánicos empapados en una incertidumbre insoluble), es durante el siglo XIX que los chiriguano dan a estos movimientos su amplitud máxima: es cuando se multiplican los 'hombres-dioses' los tumpa..."

27) Combes, Isabel, Saignes, Thierry, óp.cit., pág. 30: "... luchaban europeos y amerindios, los actores fronterizos de esta época supieron describir con detalles más o menos bienvenidos las diferencias significativas entre los grupos locales así como la relación de fuerza interétnica dominante en la Cordillera..."

28) Saignes, Thierry: *Ava y karai*, pág. 272: "... Hemos notado el cuidado de la administración fronteriza que se esforzaba durante el siglo XVII de restringir nuevos asentamientos ganaderos o expediciones comerciales que podían provocar fuertes represalias indígenas. Por otra parte, la coyuntura demográfica y económica cambia en Charcas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y no deja de ejercer efectos sobre la frontera: la instalación de migrantes andinos y un nuevo ciclo de extracción minera reavivan todo el interés de los colonizadores por los fértiles valles cordilleranos. Y de pronto la nueva administración borbónica se preocupa de valorizar estos espacios periféricos." (Tumpa contra Mburuvicha. Pág. 165)

29) Ibídem, págs. 167-168 "... Sabemos que la Cordillera abrigaba a muchos españoles 'renegados' y mestizos hispano-guaraní... La hipótesis de un 'complot' jesuita parece poco probable (pero no descartable de entrada). El vestido y las insignias recuerdan el hábito y el prestigio ligado al estado sacerdotal: la crónica misional recuerda como 'pues [los indios] no acababan de creer que fuesen hombres unos sujetos que ni sabían embriagarse, ni gustaban de juntarse con mujer'... La túnica blanca es también el vestido de 'Santiago' de 1572. Rasgos europeos o bilingüismo recalcan la necesaria exterioridad de estos nuevos candidatos al liderazgo político-religioso. Respondía a sus seguidores con una 'voz meliflua'... – deformación de la voz clásica en la comunicación chamánica. El asesoramiento posterior de un volatín refuerza el prestigio del 'dios' entre una sociedad obsesionada por aliviar el cuerpo: los guerreros no comen sal 'por ser ligeros' y la Tierra sin mal se alcanza mediante bailes y ayunos. En el Paraguay colonial, los profetas hacen 'mil saltos y extravagancias' (Métraux, 1967:29). La edificación de 'casas' ceremoniales, imitadas de las iglesias, traduce nuevas formas agrupativas cuya organización interna ignoramos (en particular si mantiene la división por 'parentelas') –en todo caso inéditas en las costumbres *ava*. Le corresponde un nuevo modo discursivo, imperativo y amenazador, que contrasta con la palabra neutra de los *tubicha*. Algo extraño, y si es certero, revelaría algo interesante: el 'dios' anuncia que dará 'pruebas' de su divinidad, lo que introduce la posibilidad de una duda sobre su condición, cosa imposible para los antiguos *karai*, y marcaría quizás su origen mestizo..."

30) Brañez, Carlos E.: *Cuerpo... territorio e historia. Para una arqueología de la discriminación*. Certamen de Ensayos por la Identidad. Defensor del Pueblo. La Paz, Bolivia. Abril. 2003. Pp. 24. / Cuerpo... territorio e historia. La Territorialización de los ava-guaraníes andino-chaqueños en el "Corazón físico y moral de la chiriguanía". Ponencia presentada a la XVII Reunión Anual de Etnología. Museo de Etnografía y Folklore. 20 – 23 de

agosto de 2003. La Paz, Bolivia. pág. 27.

### Bibliografía:

- Carneiro Da Cunha, Manuela, Viveiros De Castro, Eduardo: "Venganza y temporalidad. Los Tupinamba" en: *Los meandros de la historia en Amazonía. Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica. 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Universidad de los Andes, 1-7 de julio, 1985*, Roberto Pineda – Camacho / Beatriz Alzate – Angel (Compiladores), Colección 500 Años, Coedición Abya-Yala. Mlal, Ecuador, 1990. Pág.. 354, Ponencia, págs. 179-206.
- Viggiano Esain, Julio: *La musicalidad de los Tupí Guaraní*. Universidad Nacional de Córdoba. 1954. Pp. 40. Cita en Pág. 3
- Saignes, Thierry: *Indios de abajo, ideología e historia. Los chiriguano en los ojos del otro*, Revista del Instituto Nacional de Antropología N° 2, La Paz, Pág. 78-118.
- S.G.H. *Descripción del Territorio de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolican*, Edición Oficial, La Paz, 1905, Casa de la Moneda. BAH BN 021. Pág. 238.
- Renard, F.M. Saignes, Th. Taylor, A.C: *Al este de los Andes. Relaciones entre las Sociedades Amazónicas y Andinas entre los Siglos XV y XVII*, Tomo I, Ed. Abya-Yala, Ifea, Quito, Ecuador, 1ª Edición, Octubre.1985, Pág. 367.
- Piccinini, Vicente: *Informe que presta como Prefecto de las Misiones del Colegio de propaganda fide de San Antonio de Potosí, al muy reverendo P. Alejandro María Corrado, Comisario Visitador de los Colegios de Bolivia*, Potosi, Setiembre 8 de 1886, Tipografía del "6 de Agosto", Casa de la Moneda, BAH BN 1253. Pág.10.
- S.G.H. *Relación Histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolican*. Edición Oficial, La Paz, 1903, Casa de la Moneda, BAH BN 022, Pág. 365.
- Block, David: *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*, Sucre, Historia Boliviana, 1997, pág. 261.
- Combes, Isabelle: *El "Testamento" Chiriguano: una política desconocida del post 1892*, Bull. Inst. fr. Études andines, 1991, 20, N° 1, pág. 237-251, Abnb, Sucre, Bc7962, ARC.
- Fleck, Eliane Cristina D.: *Tão longe do inferno, tão perto do céu: Amedrontar para converter*. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 39, p. 155-189, 2004. Editora Ufpr.
- Platt, Tristan, Boysee-Cassagne, Thérèse, Harris, Olivia, Qaraqara-Charka, *Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas. Historia antropológica de una confederación aymara*. IFEA. FBCB, University Of. St. Andrews, Plural editores, abril 2006, pág. 1088.
- Bo Abnb Alp, Cach-44 / 30/11/1585 Siglo XVI. 2 folios, papel. Cita en Folio 1v.
- Fernandez Herrero, Beatriz: *El "otro" Descubrimiento (La imagen del español en el indio americano)*, Investigación & Ensayo. Cuadernos hispanoamericanos, octubre, 1993. Pág. 35.
- Saignes, Thierry: *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (Siglos XV y XVI)*, Musef, Avances de Investigación N° 3, La Paz, Bolivia, 1986, Pp. 46.
- Saignes, Thierry: *Los Andes orientales: Historia de un olvido*, Ceres. Ifea, Estudios Históricos, N° 2. Cochabamba, Bolivia, 1ª Edición, Octubre, 1985, Pág. 367.
- Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia. *Catálogo de la Colección Rück, 1508 – 1896*, Fundación Adrew W. Mellon, Programa para Bibliotecas y Archivos Latinoamericanos administrado por el Centro David Rockefeller para Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Harvard, Sucre, Bolivia, 2002, pág. 95.
- Bo Abnb Rück, – 91 / 1784 – 1785, Siglo XVIII, 2 folios, papel.
- Combes, Isabel, Saignes, Thierry: "Chiri-guana: Nacimiento de una identidad mestiza" en Riestler, Jürger (Editor). *Chiriguano. Pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia*, N° 3, Santa Cruz, 1993, pág. 674.
- Garcilazo De La Vega: *El Inca. Comentarios reales*, Selección y prólogo de Augusto Cortina, Octava Edición. Colección Austral, Espasa – Calpe Argentina, S.A. Buenos Aires, 1967, pág. 142.
- Levinas, Emmanuel: *La teoría fenomenológica de la intuición*, Ediciones Sígueme, Salamanca, México DF. 2004, Hermeneia 62, pág. 222.
- Susnik, Branislava: *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Museo Etnográfico "Andres Barbero", Asunción del Paraguay, Talleres Gráficos

Lorenzo & Cía. S:R:L. Buenos Aires, Argentina, 1968, pág. 269.

- Mier, Raymundo: "Tiempos rituales y experiencia estética" en Geist, Ingrid (Comp.) *Procesos de escenificación y contextos rituales*, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés Editores, México, 1996, pág. 315, Artículo págs. 83-110.
- Derrida, Jacques: *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, Buenos Aires, 1995, pág. 169.
- Melia, Bartomeu: *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 5, Centros de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción 1993, pág. 298.
- De Nino, Bernardino: *Etnografía chiriguana*, Obra Nacional, Tipografía Comercial de Ismael Argote, La Paz. Bolivia, 1912, pág. 332.
- Nimuendaju- Unkel, Curt: *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva – Guaraní*, Editor Juergen Riestler, G. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Serie Antropología I, Lima, Perú, 1978, pág. 219.
- Saignes, Thierry: *Ava y karai, Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*, Biblioteca andina, Hisbol, La Paz, Bolivia, 1990, pág. 272.
- Archivo de San Juan Bautista de Cuevo: *Libro de Bautizos de Santa Rosa de Cuevo. Libro de Bautizos de San Antonio de Guacaya. Archivo del Obispado De Camiri. Padrón de Ivu, Estatutos de la Cooperativa Agrícola Ganadera de Pequeños Propietarios de Ivu. Libro de Bautizos de San Pascual de Mboicovu. Archivo Parroquial de Ivu. Libro de Bautizos de San Buenaventura de Ivu. Fuentes Primarias.*

