



Lo que está afuera está adentro. Efectos cosmopolíticos de un texto previo

What is outside is inside. Cosmopolitical effects of a previous text

Sonia Elizabeth Sarra

Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regional, CONICET (Jujuy, Argentina) soniaelisarra@gmail.com

Resumen

Este texto es producto de las reflexiones suscitadas en torno a la identidad guaraní por un artículo anterior publicado en esta misma revista. En sintonía con la etnología amerindia contemporánea, sostengo que la identidad guaraní puede ser mejor comprendida como una “identidad-alteridad”: una identidad centrada en la alteridad, en lo externo y lo que no es propio (como por ejemplo los collas y el mundo andino). Ahora bien, esta interna exterioridad de los collas entre los guaraníes no cancela la relevancia nativa de la dicotomía collas/guaraníes. Ambos mundos (colla y guaraní) se conectan parcialmente en ciertos momentos y, en otros, se separan tajantemente. Del mismo modo, existen relaciones de continuidad y discontinuidad entre humanos y no humanos. La reflexión nativa en torno a la mismidad y la diferencia, y a los diversos modos de relacionarse entre sí (entre humanos y con no humanos), es más que un problema antropológico y posee implicancias cosmopolíticas.

Palabras clave: identidad, alteridad, guaraní, etnología amerindia, cosmopolítica.

Abstract

This text results from a previous article published in this journal. In line with Amerindian ethnology, I argue that Guarani identity can be better understood as “identity-alterity”: identity centered in alterity, in the exterior and in what is no own (such as Collas and Andean world). However, this internal exteriority of the Collas in Guarani world does not cancel the native relevance of the Colla/Guarani dichotomy. Both worlds (Colla and Guarani) are partially connected at certain times, and, at others, they separate emphatically. Similarly, there are relations of continuity and discontinuity between human and non-human. The native reflection on the sameness and difference, and on the different ways of relating to each other (between humans and non-humans), is more than an anthropological problem and has cosmopolitical implications.

Key words: identity, alterity, Guarani, Amerindian ethnology, cosmopolitics.

INTRODUCCIÓN

El presente texto surge a raíz de uno anterior, titulado “La catástrofe de Volcán desde la perspectiva de los guaraníes de Jujuy: topologías, grupos étnicos y no-humanos” (de ahora en más, denominado “artículo 1”), publicado por mí a mediados del año 2019 en esta misma revista. Debido a la riqueza de los comentarios realizados por los evaluadores a dicho artículo, acepté la sugerencia del Equipo Editorial de elaborar un segundo texto que retome y amplíe algunas de las discusiones suscitadas, que habían quedado en el tintero. Quiero agradecer a los editores este espacio, no muy habitual pero sumamente



motivador para reflexionar en torno a la propia producción. No muy habitual, debido a que la reflexividad (propia de la disciplina) suele formar parte de la “cocina” de la producción académica, es decir, de una instancia íntima. Es asimismo una propuesta motivadora porque me conduce a exteriorizar la interioridad de la investigación o —para utilizar un término deleuziano— los pliegues de la escritura, aquello que queda por fuera (o, mejor dicho, plegado hacia adentro) de los resultados “finales” (siempre parciales, por cierto). Este texto pretende desplegar algunos de esos comentarios al margen que, a medida que avanzaba mi investigación (y mi tesis doctoral, Sarra 2019b), se convirtieron en nuevas conclusiones etnográficas. Aprovecho, entonces, esta oportunidad para ahondar en algunos de los efectos de dichos comentarios, principalmente aquellos que giraron en torno a la noción de identidad guaraní y las implicancias de pensarla desde una perspectiva topológica y cosmopolítica —es decir, de un modo transformacional y relacional, y que incluya a los otros no humanos (o más que humanos) que intervienen en la socialidad. Buscando ampliar la mirada, haré referencia no solo a las reflexiones vinculadas al artículo 1 (Sarra 2019a), sino a aquellas que fueron surgiendo a lo largo de la escritura de mi tesis doctoral.

La revisión crítica de mi propio texto (artículo 1) me colocó a mí misma (mi producción, más específicamente) en el foco del ejercicio reflexivo, es decir, de la reflexión en torno a las condiciones de posibilidad del conocimiento antropológico. Ahora bien, esto no me condujo a una reflexión ego-centrada, sino que me llevó nuevamente hacia el afuera, es decir, hacia el mundo guaraní y a repensar las categorías con las cuales pretendo traducir el mundo de mis interlocutores; lo cual se vincula a los aportes metodológicos del giro ontológico tal como es desarrollado por Martin Holbraad y Morten Pedersen (2017). La reflexividad, en su versión ontológica, nos conduce a la pregunta por los cimientos sobre los cuales se erige el mundo del otro; cimientos que, muchas veces, comprometen los presupuestos ontológicos del antropólogo. A lo largo de mi investigación etnográfica —abocada al modo guaraní de conceptualizar la historia y el paso del tiempo—, ciertas expresiones y conceptualizaciones guaraníes comprometieron mis presupuestos considerados auto-evidentes o naturalizados. En este sentido, algunas dicotomías propias del pensamiento canónico occidental (mito/historia, pasado/presente, pasado/futuro, presente/futuro, eternidad/finitud, otros/nosotros, identidad/alteridad, humanos/no humanos, pureza/contaminación, naturaleza/cultura, dado/construido) fueron mostrándose limitadas e, incluso, inapropiadas. En efecto, para los guaraníes, el mito es historia, el pasado está en el futuro, el otro y el nosotros, por momentos, se fusionan y, por momentos, se disgregan, humanos y no humanos son parcialmente semejantes y lo dado es, por momentos, lo construido. No profundizaré en las implicancias de estas afirmaciones, sino que solo las enuncio para enmarcar la problemática de la identidad-alteridad en el contexto de mi etnografía.

Antes de adentrarme en la problemática de la identidad-alteridad guaraní y colla-guaraní, es preciso realizar un breve repaso del artículo 1. En él, me había propuesto repensar el panorama socio-cosmológico actual y las relaciones interétnicas que devienen en la multiétnica región azucarera de Jujuy (Yungas o el Ramal), a la luz de la perspectiva comparativa de los guaraníes. En ella, las dicotomías colla/guaraní, cerros/yungas y alto/bajo adquieren especial relevancia. Más que pares de opuestos estáticos, nos encontramos ante dicotomías (alto/bajo, cerro/yungas, colla/guaraní) que operan y se transforman en distintos niveles. Las tierras altas (lo alto), los cerros y las collas están en las tierras bajas (lo bajo), en las yungas y entre los guaraníes. Si bien dichas dicotomías sirven para pensar paisajes provinciales y alteridades asociadas a dichos paisajes, también permiten pensar relaciones al interior mismo de las yungas. Matrimonios interétnicos, comunidades mixtas, guaraníes “de sangre mezclada” (colla y guaraní), prácticas entreveradas (como el desentierro del diablo) y la presencia de la Pachamama en las yungas



expresan el modo en que estas dicotomías operan dentro de las yungas. Así, la interna exterioridad de personas collas, prácticas y seres del mundo andino (exteriores, en principio, al mundo guaraní) forman parte intrínseca del mundo guaraní.

La relación entre collas y guaraníes (o entre el mundo andino y el mundo de yungas) permite dar cuenta de la centralidad de la alteridad (y del exterior) en la identidad guaraní; razón por la cual sostengo que la identidad guaraní puede ser denominada como “identidad-alteridad”. En el presente texto, desarrollaré, en primer lugar, algunas ideas en torno al dinamismo inherente a la noción de identidad guaraní y a la fuerza centrípeta de la socialidad guaraní (que se expande hacia el exterior y hacia lo que no es propio). Luego de mostrar la porosidad de las fronteras entre la identidad y la alteridad, me detendré en la relevancia de las dicotomías en el modo guaraní de conceptualizar el mundo (entre ellas, la dicotomía colla/guaraní). En una tercera instancia, me dirigiré de la dinámica socio-lógica hacia la cosmo-lógica: los no humanos (antepasados y dueños) también son otros en devenir o aquellos otros en los que los guaraníes devendrán. En todos los casos, buscaré dar cuenta de la tendencia guaraní a expandirse más allá de las propias fronteras identitarias, abarcando (y guaranizando) alteridades tanto humanas como no humanas. La relación de identidad-alteridad de los guaraníes con los collas y con la Pachamama (analizada en el artículo 1) ejemplifica este proceso de incorporación de lo ajeno en los dos niveles mencionados (socio-lógico y cosmo-lógico). Si ampliamos el sentido de la “política”, podemos comprender las interacciones sociales entre humanos y con no humanos como relaciones diplomáticas (de cuidado, respeto, intercambios, crianzas mutuas, etc.) y como terreno de negociación (cosmo)política. La categoría “cosmopolítica”, en sus diversas acepciones, conlleva ensanchar a los agentes (no solo humanos) que intervienen en la política y pluralizar aquello que entendemos por “política”.

LA CENTRALIDAD DE LA ALTERIDAD

En el artículo 1 convivían dos modos de comprender la socialidad guaraní: uno más focalizado en la identidad y en el adentro que ella circunscribe por oposición a un afuera; y otro más enfocado en la alteridad y en la imposibilidad misma de delimitar adentros y afueras. La primera perspectiva permite asir la fluidez de las categorías étnicas que establecen fronteras móviles entre grupos étnicos que se co-constituyen contrastivamente (por ejemplo, los collas y los guaraníes). La segunda perspectiva enfatiza la extrema movilidad de dichas fronteras, a tal punto que estas dejan de resultar operativas para demarcar grupos. Si el primer enfoque permite captar el dinamismo histórico de los etnónimos (por ejemplo, la transición de cómo los collas pasaron de ser enemigos de los guaraníes a formar comunidades mixtas junto con ellos), el segundo enfoque subraya el carácter absolutamente relacional y transformacional de las categorías de identidad colectiva, que imposibilita la delimitación de fronteras entre identidad y alteridad. El énfasis en la variabilidad diacrónica de las categorías étnicas parece estar colocado, en el segundo enfoque, en la variabilidad sincrónica de las categorías (variable de acuerdo con la posición perspectiva que se adopte). En este segundo texto, adhiero al segundo enfoque en tanto permite captar más cabalmente la relatividad, fluidez y el exceso de lo “guaraní” en el Ramal jujeño.

En sintonía con ciertos lineamientos etnológicos contemporáneos, entiendo el término “guaraní” como categoría absolutamente relacional. Este carácter contextual y la relatividad de las categorías indígenas de identidad colectiva son rasgos compartidos por distintos grupos amerindios. En palabras de Viveiros de Castro:



“as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo” (1996: 125).

Si bien en el artículo 1 hago referencia a la noción de “grupos étnicos”, cabe aclarar que la categoría “guaraní” (al igual que “colla”) solo contextualmente se aplica para designar a grupos étnicos delimitados. Dicho en otras palabras, la coagulación de “guaraní” y “colla” como etnónimos es una posibilidad (producida en la interacción con la sociedad provincial y nacional) de categorías mucho más amplias y abarcadoras. El sentido absolutamente relacional de dichos términos (guaraní y colla) no siempre coincide con la lógica de las fronteras étnicas. La fluidez de los límites se materializa en identidades permeables y transformables, así como en categorías étnicas fluidas. Con ello no estoy recordando que las fronteras étnicas (como colla/guaraní) son porosas e históricas (lo cual es evidente), sino que me interesa remarcar que esta frontera, por momentos inexistente, solo opera en determinadas situaciones. Lo “guaraní” y lo “colla”, y podríamos agregar lo “colla-guaraní”, exceden a aquello que se encasilla bajo tales etnónimos y permean, incluso, a aquello que queda por fuera de sus fronteras. Lo que está afuera está adentro, y lo que está adentro está afuera. En relación con el caso colla/guaraní, lo colla está en lo guaraní, y lo guaraní está en lo colla; las tierras altas están en las tierras bajas; la Pachamama está en las yungas, etc. Así, los pares dicotómicos en cuestión pueden comprenderse como topologías en transformación, es decir, como formas cuyo contenido en oposición se transforma de acuerdo con la posición o perspectiva que se adopte. Inclusive, el contraste puede convivir dentro de una misma persona.

La interna exterioridad de los collas es una de las formas en que se expresa el dinamismo inherente a la identidad (o identidad-alteridad) guaraní, compuesta de múltiples alteridades, tanto humanas como no humanas. Lo que la relación de los guaraníes con los collas evidencia, entonces, es el interés por lo que no es propio, que puede ser leído a la luz del modelo arquetípico abierto propuesto por Viveiros de Castro para los pueblos tupí-guaraníes (1992); pueblos que con dicho carácter abierto se han expandido por vastas regiones, incorporando alteridades (tanto humanas, como no humanas y regionales). Veamos con mayor detalle. En sintonía con los postulados de Eduardo Viveiros de Castro (1992, 1996), la presencia del “exterior” (collas, cerros y Pachamama) en el “interior” (guaraní, yungas, kaa iya reta) ilustra la fuerza centrípeta de la socialidad guaraní y, en un sentido etnológico amplio, tupí-guaraní. Aunque necesariamente ego-centrada al nivel local, la estructura social tupinamba no tenía sujeto ni centro y estaba constituida en su relación-con-el-enemigo: la venganza era su fundamento (Viveiros de Castro 1992). En síntesis, y siguiendo a Viveiros de Castro, el centro está afuera, la identidad está en otro lado y el otro no es un espejo en el que me miro, sino que es mi destino. En términos del antropólogo brasileño, la transformación estaba en el corazón de la sociedad tupinamba. En un sentido similar, la persona araweté (pueblo tupí) está inherentemente en transformación y el destino humano es un proceso de devenir otro. Salvando las distancias, la concepción fluida y transformacional de las personas y los grupos entre los guaraníes del Ramal, podría ser comprendida bajo este modelo tupí-guaraní.

En un artículo sobre onomástica chané, Villar y Bossert (2004) realizaron algunas críticas a la postulación de los tupí-guaraníes como polo arquetípico de dichos sistemas abiertos, predatorios o exonímicos, que toman sus nombres del ámbito extrasocial (categoría que engloba a dioses, enemigos, animales y muertos). Entre dichas críticas, los autores señalaron que los enemigos no pueden ser conceptualizados como “exteriores” a la sociedad humana de igual modo que las divinidades y los muertos. En sus términos,



el problema surgiría en relación con la delimitación de fronteras entre afueras y adentros en cada grupo: ¿qué sucede, por ejemplo, con el caso de plantas y animales?, ¿son estos “extrasociales” o “intrasociales”? (Villar y Bossert 2004: 66). En otras palabras, ¿cómo definir si “algo” es exterior o forma parte de la interioridad del grupo?

Una posible respuesta sería que la misma imposibilidad de delimitar afueras y adentros separados entre sí es lo que evidencia el dinamismo amerindio por el cual una entidad/persona/práctica que es definida como ajena (por ejemplo, los collas o la Pachamama) es, en otra circunstancia, pensada como propia. En este sentido, sería inútil establecer de antemano conjuntos extrasociales o intrasociales, ya que todo depende de la provisoria posición perspectiva que se adopte. Si se activa la dicotomía humano/no humano, los “dueños de la naturaleza” serán otros respecto de los humanos. Si se activa la dicotomía colla/guaraní, dichos dueños formarán parte de la identidad guaraní y serán denominados “abuelos”. Asimismo, los collas y la Pachamama pueden ser constitutivos de “lo guaraní”. Más aún, todas estas dicotomías forman parte de una misma persona que se define, contextualmente, como guaraní. Más allá de las observaciones críticas realizadas por Villar y Bossert, considero que el modelo arquetípico abierto echa luz sobre el proceso de guaranización de la alteridad en el Ramal jujeño.

La centralidad del afuera —o de la alteridad— que constantemente se busca incorporar parece ir a contrapelo de las delimitaciones de grupos e identidades étnicas estáticas. En efecto, la identidad-alteridad guaraní (y colla-guaraní) se escurre de mecanismos de control estatal y de clasificaciones estáticas y esencialistas. Si bien la identidad guaraní en el Ramal ha adquirido visibilidad en las últimas décadas, esta es más una preocupación que se erige del diálogo con la sociedad nacional y provincial (y con el Estado) que una realidad pasible de ser circunscripta: lo “guaraní” excede a quienes se reconocen como guaraníes, admite e incorpora alteridades (como a los collas), y se derrama sobre las prácticas de la población local del Ramal (no guaraní). Con amplias resonancias amerindias, la socialidad guaraní se abre al exterior, a lo que no es (en principio) propiamente guaraní, extendiendo los límites de lo que le es propio. Para utilizar una categoría nativa, los guaraníes guaranizan la alteridad (y, entre ellos, a los collas). Como puede desprenderse, la restricción estatal de lo guaraní (y lo colla-guaraní) a comunidades con personería jurídica (y en el mejor de los casos, con predios comunitarios y/o tierras) resultaría acotada para el mundo guaraní expansivo e ilimitado, excesivo e imposible de definir. Para acceder a la expansividad guaraní en el Ramal es preciso hacer a un lado el punto de vista del Estado (es decir, aquel de personerías jurídicas y grupos étnicos delimitados) y echar luz sobre las formas más permeables, porosas, múltiples y superpuestas de devenir guaraní (y parcialmente colla).

Dualismos múltiples y conexiones parciales. ¿Cómo conciliar la interna exterioridad de los collas (enemigos de los guaraníes desde la Batalla de Kuruyuki) dentro del mundo guaraní con la centralidad socio-cosmológica de las dicotomías colla/guaraní, tierras altas/tierras bajas, cerros/yungas y Pachamama/kaa iya reta? Si existen familias collas dentro de las comunidades guaraníes, si la Pachamama es fusionada, por momentos, a los kaa iya reta, ¿no resultaría paradójica la división tajante entre mundos (colla, por un lado, y guaraní, por otro)? Como se observa en el artículo 1, la diferencia sociológica entre collas y guaraníes es fundamental y se remonta a un tiempo mítico. Me pregunto, entonces, en un sentido más abstracto, ¿en qué condiciones ontológicas es posible la coexistencia de la mismidad (personas, comunidades y prácticas colla-guaraníes, por ejemplo) y la dicotomía (collas/guaraníes)? Las nociones de “dualismos múltiples” (Stolze Lima 2007) y de “conexiones parciales” (sensu Strathern 2004) me permitieron salir de esta aparente encrucijada y comprender la posibilidad de dicha coexistencia: algo



puede oponerse, parcial y momentáneamente, a otra entidad, así como también devenir, parcial y provisoriamente, en lo mismo que aquella entidad. Así, el mundo colla, por momentos, se opone al mundo guaraní y, en otros momentos, ambos mundos se conectan y devienen parcialmente lo mismo.

En mi investigación doctoral las reflexiones socio-cosmológicas guaraníes (así como el análisis mitológico y ritual, ámbitos no abordados puntualmente en este texto) me condujeron a dualismos que, lejos de encontrar en el mundo y en la historia biparticiones estáticas y, en cierto modo, homogéneas (naturaleza/cultura, humanos/no humanos; mito/historia, pasado/presente; collas/guaraníes), mostraron ser dinámicos y superpuestos. Si las dicotomías gestadas en Occidente no resultaron operativas para comprender el mundo guaraní, me pregunté entonces ¿qué operaciones dualistas son las que los guaraníes se dan a sí mismos para pensar el mundo? Y, además, ¿qué implicancias ontológicas tienen los diferentes dualismos? Si los dualismos no son solo dispositivos epistemológicos para conocer el mundo, sino también esquemas que, a su vez, constituyen y son constituidos por el mundo, ahondar en los dualismos guaraníes nos permite adentrarnos, entonces, en su ontología: en su mundo, en su naturaleza y en los pilares mismos con los cuales dicho mundo y dicha naturaleza son erigidos. Tanto el binarismo occidental, fundado sobre la Gran División (naturaleza/cultura), como los dualismos guaraníes que cuestionan dicha oposición poseen presupuestos ontológicos específicos. La división moderna entre naturaleza/cultura no solo presupone modos de conocimiento y relacionamiento específicos entre humanos y no humanos, sino que da por sentada la existencia de una realidad objetiva y externa (la naturaleza); única e idéntica para todas las culturas que la aprehenden desde diversas perspectivas (multiculturalismo en el sentido dado por Viveiros de Castro). Del mismo modo, la manera dualista guaraní de describir el mundo y sus existentes no solo es, como me explicó un pensador guaraní de Bolivia, “buena para pensar” la realidad. Los dualismos guaraníes emergen de un mundo que se presenta en sí mismo como dualista pero que es, al mismo tiempo, múltiple. A continuación, desarrollo esta idea.

Influenciada por la propuesta de Tânia Stolze Lima (2007) acerca de la cosmología dualista yudjá (de la familia tupí-guaraní), retomo su noción de dualismos múltiples para referirme a algo similar: a binarismos provisorios que operan en distintos niveles (mitológico, cosmológico, sociológico y escatológico) y permiten pensar una realidad que se halla compuesta por múltiples partes en agregación y disgregación. Estas partes, por momentos, se manifiestan de modo binario y, en otros momentos, se multiplican. Tomaré un ejemplo que no fue analizado en el artículo del cual surge este texto, pero que servirá para entender implicancias más generales acerca de los dualismos múltiples. En el mundo guaraní, antepasados y vivos se oponen entre sí, pero cuando un guaraní se coloca una máscara ritual, esta dualidad se fusiona (parcialmente) dentro de una misma persona que se vuelve año-año, es decir, un híbrido vivo-muerto (ver Sarra 2019b). Este caso evidencia que es imposible establecer dicotomías estáticas en la medida en que un existente es susceptible de ser él mismo (humano vivo) y su provisoria contraparte (antepasado muerto).

Retomando la dicotomía colla/guaraní analizada, ambos términos refieren a mundos en oposición, pero estos por momentos se superponen: lo colla se inmiscuye en las yungas, la Pachamama se mezcla con los kaa iya reta, etc. La topología colla/guaraní puede activarse, inclusive, al interior de una misma persona: personas de “sangre mezclada” pueden exaltar su componente guaraní o su componente colla, según la circunstancia. Este doble juego permite acercarnos a los fenómenos de “sincretismo” y “mestizaje” desde otros discursos que no presuponen la homogeneización inevitable. Por el contrario, estos contradiscursos procederían, siguiendo a Marcio Goldman, a través de lo que él denomina *modulación de la diversidad*:



“proceso de variación continua en el cual en la coexistencia de elementos diferentes puede haber un nivel en que ellos efectivamente se combinan, pero también niveles en que permanecen de algún modo distintos” (Goldman 2017: 16). Lo guaraní, por un lado, se mantiene como elemento discreto (visible o en latencia) dentro de una mezcla y, por otro, tiñe a la diferencia (es decir, se mezcla) con otros elementos. La relación colla-guaraní podría ser más cabalmente comprendida como “conexiones parciales” entre mundos. Lo colla y lo guaraní se encuentran, entonces, en oposición y parcialmente conectados; lo cual permite explicar la coexistencia de la dicotomía colla/guaraní y la identificación provisoria entre ambos mundos.

DEVENIR OTRO, DEVENIR NO HUMANO

El recorrido realizado en el artículo 1 nos había conducido de la alteridad del colla (que no resultó ser tan otro) a la otredad no humana de la Pachamama (que tampoco ha resultado ser tan externa). En términos más amplios, la socio-lógica nos condujo a una cosmo-lógica; lo cual se vincula a una noción de socialidad guaraní ampliada que abarca no solo comunidades humanas, sino también aldeas no humanas. La Pachamama, junto con los kaa iya reta, forman parte de aquellos otros no humanos —habitantes de mundos otros— en los que los guaraníes devendrán tras el cambio de estado que actualiza la muerte. Según una teoría guaraní generalizada, no existe la muerte sino existe la vida. Dicho en otras palabras, la muerte no se piensa como un fin, sino más bien como una transformación. Al morir, una parte del humano se dirige a uno de los tantos mundos no humanos que existen, en donde deviene antepasado o dueño protector de aquellas cosas por las cuales se sintió atraído en la vida terrenal. Se observa, nuevamente, una tendencia centrípeta de la socialidad guaraní que se expande hacia el exterior, incorpora la alteridad (en este caso no humana) y deviene en aquello a lo cual anteriormente se oponía. La frontera entre humanidad y no humanidad no es tajante, sino que es continua y admite porosidades, viajes cosmológicos (de los mundos humanos a los no humanos, y viceversa) y transformaciones. Así, existen “conexiones parciales” entre mundos, tanto humanos (entre el mundo colla de los cerros y el mundo guaraní de yungas) como no humanos (entre las comunidades guaraníes y las aldeas donde viven los dueños no humanos).

Al igual que la relación colla/guaraní, la dicotomía humanos/no humanos puede comprenderse como una topología en transformación que se aplica contextual, relativa y provisoriamente para contraponer “grupos”. Ambas dicotomías se superponen, multiplicando sus referentes: collas y guaraníes (humanos) pueden conformar un grupo y oponerse a la alteridad de la Pachamama y de los kaa iya reta (es decir a los otros no humanos), o bien el mundo de los collas (que incluye a la Pachamama y a personas collas) puede oponerse al mundo guaraní (que incluye a los kaa iya reta y a personas guaraníes). Nuevamente, en un plano socio-cosmológico, los dualismos múltiples y las conexiones parciales permiten comprender las dinámicas centrípetas de la socialidad guaraní que, por momentos, se fusiona parcialmente con la alteridad y, por momentos, se opone a ellas. Si comprendemos la expansividad guaraní no solo en su dimensión sociológica, sino también en su dimensión cosmológica, observamos cómo lo “guaraní” no solo excede a los grupos humanos que se reconocen bajo tal etiqueta, sino que también excede a los humanos en sí al expandirse sobre los no humanos —antepasados, dueños de la naturaleza, la Pachamama. Es por ello que una socio-lógica nativa debería incluir a los otros no humanos que intervienen en la socialidad y forman parte de las alteridades constitutivas de la identidad guaraní.



PALABRAS FINALES

Si bien las ideas delineadas en este segundo texto, a modo de epílogo de un texto previo, pretendieron ser un puntapié para atisbar algunas lecturas etnológicas en relación con las dinámicas de socialidad amerindia, las reflexiones guaraníes acerca de la alteridad contienen profundas teorizaciones que merecen ir más allá de meras constataciones etnológicas.

Lo que la topología colla/guaraní nos trae para reflexionar, entre otras cosas, es un problema de índole antropológico y cosmopolítico: ¿qué es lo humano?, ¿qué lugar ocupamos en el mundo?, ¿qué problemas acarrea la desmesura y acumulación material desmedida? Preguntas existenciales —con implicancias materiales y catastróficas— ante las cuales también nos colocan las reflexiones guaraníes en torno a la alteridad del hombre blanco. Según un pensador guaraní, la conciencia es el rasgo definitorio de lo humano. La ausencia de conciencia conduce, en sus términos, al extractivismo, al abuso y a la avidez de acumulación material, características de los blancos. Si bien los blancos (al menos, algunos de ellos) constituyen el ejemplo por excelencia de la pérdida de conciencia (y por tanto de humanidad), los collas —en menor medida— también permiten pensar, en términos guaraníes, las consecuencias de dejarse obnubilar por el deseo de acumulación material (la catástrofe de Volcán es una de ellas). Según algunos pensadores guaraníes, la consecuencia más severa del abuso y la acumulación será la aceleración de la llegada del fin del mundo (evento que será regulado por distintas entidades no humanas, como los demonios primordiales y un jaguar azul).

La oposición entre collas y guaraníes, o entre blancos y guaraníes, no delimita colectivos sociales de manera estática ni definitiva; existen gradientes al interior de los grupos y conexiones parciales con el afuera y con lo que no es “propio”. Es por ello por lo que una persona colla o blanca (como la antropóloga que escribe) puede devenir guaraní, es decir, ser guaranizada, y, por lo tanto, concientizada y humanizada. Como se desprende de las reflexiones de algunos pensadores guaraníes, la guaranización poseería implicancias cosmopolíticas al proponer un camino de mesura, de humanización de la economía (“no todo es dinero”, como expresa un guaraní) y de conciencia de que no estamos solos en este mundo (es necesario tejer relaciones de diplomacia con numerosos seres no humanos). Si la antropología no es una ciencia sobre otros sino una reflexión profunda, junto con otros, sobre otros modos de habitar el mundo, ¿podremos ser afectados por la guaranización, entendida como concientización de los efectos de nuestras acciones? Si lo que está afuera está adentro, lo guaraní (excesivo e ilimitado) está latente como posibilidad dentro de cada región, cada persona y cada grupo. Sin ser del todo guaraní, podemos dejarnos afectar por la fuerza centrípeta de la guaranización, devenir parcialmente otro y desacelerar la llegada del fin del mundo.



BIBLIOGRAFÍA

- Holbraad, M., Pedersen, M. (2017). *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge University Press.
- Goldman, M. (2017). Contradiscursos afroíndigena sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. *R@U*, 9(2): 11-28. http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/introdu%C3%A7%C3%A3o_dossi%C3%AA.pdf
- Sarra, S. (2019a). La catástrofe de Volcán desde la perspectiva de los guaraníes de Jujuy: topologías, grupos étnicos y no-humanos. *Revista Chilena de Antropología*, 39: 77-103. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.54092>
- Sarra, S. (2019b). El pasado está en el futuro. Temporalidad y espacio-tiempo verdadero entre los guaraníes de Jujuy (*Tesis Doctoral*). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Stolze Lima, T. (2007). El dos y su múltiple: reflexiones sobre el perspectivismo en una cosmología tupí. *Amazonía Peruana*, 15(9): 59-83.
- Strathern, M. (2004). *Partial connections*. Altamira Press.
- Villar, D., Bossert, F. (2004) La onomástica chané en clave etnográfica y comparativa. *Acta Americana*, 12(1): 49-78.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an amazonian society*. The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2): 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En P. García Hierro y A. Surrallés, *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IGWIA.

Recibido el 11 Nov 2019

Aceptado el 4 Dic 2019