



## Elementos para la comprensión de la historicidad mbya guaraní

Marcelo Bogado

### Introducción

El presente artículo presenta aspectos de lo que individuos del pueblo mbya guaraní entienden como historia; en el texto pretendemos hacer esto a partir de la visión propia de este pueblo. Para ello se analizan diferentes elementos que se encuentran entrelazados, de manera aparentemente contradictoria para el observador externo no perteneciente a este pueblo, pero que constituyen una trama coherente para los Mbya.

En este sentido, se puede detectar la existencia de mitos antropogónicos, que guardan una fuerte relación con la auto identificación identitaria en donde los blancos son protagonistas de los relatos, historias que explican una versión alternativa de la historia contada por los blancos, así como historias que retratan lo que fue el avance de la sociedad envolvente sobre sus territorios, circulando incluso versiones en las cuales se afirma la inminencia de un cataclismo que acabará con el mundo tal como lo conocemos.

Estos elementos serán analizados, buscando comprender la manera en la cual los Mbya comprenden la historia en sus propios términos.

Para nuestro análisis partimos del hecho de que todas las sociedades entienden el tiempo y la historia de manera diferente, según cuales sean las categorías que se utilicen y la manera en la cual se entrelacen entre sí estas categorías. A esto es a lo que llamamos en el presente artículo “historicidad”. Esto es, a la manera en la cual se comprende la relación entre el pasado, el presente y el futuro y al sentido que se le atribuye a estos elementos como dadores de sentido en la experiencia de los individuos.

Más allá de lo que aquí exponemos como elementos de la historicidad mbya guaraní

partimos de la base de que ninguno de los elementos aquí presentados constituye una versión oficial de la historia mbya compartida por todos los individuos de este pueblo. Esto es así por dos motivos. El primero, en ningún pueblo del mundo existe una versión de la historia ni elementos que conforman la manera de verla que sean compartidos por la totalidad de los individuos del pueblo en cuestión, existiendo, eso sí, visiones que son compartidas por un grupo de personas, que difieren de las versiones de otros individuos. Esto podemos verlo entre los ejemplos que aquí expondremos.

El segundo motivo por el cual no se puede afirmar la existencia de una versión oficial de la historia que sea compartida por todos los Mbya lo constituye la gran dispersión geográfica que ha conocido este pueblo, habiéndose instalado grupos desde el Uruguay, pasando por la Provincia de Misiones en la Argentina, una buena porción del Paraguay Oriental y los estados del Sudeste del Brasil.

En esta enorme región, que abarca una buena parte de América del Sur, cada grupo local mbya ha experimentado procesos históricos particulares, diferentes a lo vivido por otros grupos; lo cual da como resultado que existan más que “una historia mbya” diversas historias locales.

En el caso de individuos del pueblo mbya en la actualidad estos conocen las historias que les han sido transmitidas por sus mayores. Historias que cuentan los momentos que han atravesado los propios grupos locales, a lo sumo la historia de las diferentes comunidades de las que tienen noticia. Es esto lo que conocen los individuos. En este sentido, “la historia del pueblo mbya” sería el conjunto de estas historias fragmentadas y dispersas. No es la pretensión de este modesto artículo el presentar una visión de tal magnitud sobre la historicidad mbya; empresa tal vez imposible de ser realizada por una sola persona. Nos contentamos con presentar un bosquejo de los elementos que pudimos encontrar reflexionando sobre este tema con aquello que teníamos a mano.

Dividimos el artículo en tres partes. La primera, *Intersecciones entre la historia y el mito*, presenta la manera en la cual se mezclan el mito y la historia en la manera de comprender la historia de los Mbya. En la segunda parte, *Historias de los Mbya entre los Jurua*<sup>1</sup>, se retratan algunos elementos que pueden encontrarse en relatos históricos que muestran la relación que los Mbya han tenido con miembros de la sociedad envolvente. La tercera parte, *¿Ya llega el fin del mundo?*, presenta un tipo de narrativa escatológica que puede encontrarse entre grupos mbya en la cual el mundo se encuentra ante su inminente fin.

En el presente artículo presentamos testimonios que retratan el tema propuesto provenientes de fuentes escritas en las que se recogen estos testimonios. Presentamos asimismo fragmentos de entrevistas que han sido recogidos por el autor en comunidades del pueblo mbya guaraní del Paraguay. Los fragmentos usados que se encontraban en guaraní o en portugués fueron traducidos

---

1 . “Jurua” significa “boca peluda”. Es la forma como llaman los Mbya a los blancos y hace referencia al hecho de que estos tienen la boca peluda: tienen bigotes.

por el autor al castellano.

## **Intersecciones entre la historia y el mito**

Un elemento que resulta llamativo para el observador externo (o si se quiere para el escuchador o lector externo) es el hecho de que parte de la manera en la cual los Mbya comprenden y le dan sentido a hechos que pueden ser considerados como históricos es a través de relatos que cuentan con un ropaje mítico. Para el punto de vista occidental moderno –incluso para los estudiosos de estos temas– la historia y el mito son tipos de relatos y maneras de encarar la realidad contradictorias y opuestas.

A este respecto, Claude Lévi-Strauss compara la actitud que poseen los pueblos sin historia y los pertenecientes a la civilización occidental con respecto al mito y a la historia respectivamente. Tanto el mito como la historia cumplen la misma función, aunque de una manera distinta. El primero en las sociedades sin escritura. La segunda, en la civilización occidental: “Las sociedades más simples que estudian los etnólogos tienen, en el fondo, una actitud negativa hacia la historia. Estas querrían ser tal como las crearon los dioses o sus antepasados, pero no pueden porque, por supuesto, también ellas están inmersas en la historia, pese a que hacen todo lo posible por ignorarlo. Por el contrario, una sociedad como la nuestra quiere estar abiertamente en la historia y trata de encontrar el motor de su cambio en la imagen que se forma acerca de su movimiento, o mejor aún, en las imágenes conflictivas que los grupos que la componen se forman acerca de su propio movimiento (...) El papel de los mitos en las sociedades sin escritura, es decir, la legitimación de un orden social y una concepción del mundo por medio de una visión original, la justificación de su estado actual y su estado pasado y la concepción del futuro en función de dicho presente y pasado, es también el papel desempeñado por la historia en nuestra civilización. Con la diferencia, sin embargo, de que nosotros buscamos en la historia las razones, no ya para creer o esperar que el presente reproduzca el pasado y que el futuro perpetúe el presente, sino, por el contrario, para creer que el futuro será diferente del presente, del mismo modo que el presente ha sido diferente del pasado” (Burguiere & Enthoven: 2010: 11).

Retomando lo dicho por Lévi-Strauss podemos afirmar que la diferencia fundamental entre la actitud mítica de los pueblos indígenas y la actitud histórica de Occidente se encuentra en que la primera actitud lleva a buscar la vinculación con el pasado para dar sentido al presente al tiempo de negar el cambio mientras que la segunda actitud, por su parte, busca comprender el cambio. Para el occidental el pasado ya ha sido. Sin embargo, para los pueblos indígenas el pasado del tiempo mítico continúa presente, como origen y fundamento de lo que existe. El tiempo mítico es el horizonte con el cual mirar el presente y el futuro.

Más allá de esta dicotomía entre historia y mito como actitudes opuestas, en la práctica puede darse una vinculación entre el mito y la historia en donde los hechos históricos se convierten en relatos míticos. Los pueblos indígenas construyen sus identidades apropiándose del pasado, reelaborando narrativas orales, creando nuevos mitos con los cuales se resignifican las experiencias vividas en el contexto de los contactos que han tenido a partir de la conquista de América. Los mitos con los cuales se expresan en lenguaje mítico hechos históricos son construidos históricamente.

En el caso del pueblo mbya hemos encontrado que han incorporado a los blancos en ciertos mitos como protagonistas de los mismos. A través de relatos míticos incorporaron hechos históricos, como fue la llegada de extranjeros a sus territorios, el tipo de relación que tuvieron con ellos y los cambios que se dieron en sus modos de vida a partir de esto. Tenemos noticias de este tipo de relatos míticos entre los Mbya de Paraguay y de Brasil; no así entre los Mbya de la Argentina.

En lugar de narrar estos hechos en términos históricos, como acontecimientos que tuvieron lugar en un momento determinado y que dieron como resultado los cambios que conocieron los Mbya a partir de la llegada de los blancos y que explicarían la situación que se generó, los blancos fueron incorporados en sus narraciones de una manera distinta a la de los relatos históricos. Fueron incorporados como personajes míticos. En estos relatos la historia se incorporó en el mito.

En este tipo de relatos los Mbya explican la situación actual de interacción y contacto con la sociedad blanca a partir de un mito que le da sentido. El principal objetivo de estos mitos es explicar el origen de las diferencias culturales entre los Mbya y los Jurua, que encuentran su origen en el principio de los tiempos, cuando fueron creadas dos humanidades distintas, cada una de ellas con la obligación de vivir de una manera particular. Estos mitos explican porqué en la actualidad los Mbya viven como viven los mbya mientras que los Jurua lo hacen de otra manera (Bogado, 2016: 145-146).

Este mito de la doble antropogonía, en la que se dio una creación de dos humanidades, cada una de ellas con la obligación de vivir a su manera, le da sentido de pertenencia a los individuos del pueblo mbya, al tiempo que demarca las fronteras identitarias con los miembros de la sociedad blanca.

Son constantes las alusiones entre los Mbya al hecho de que ellos son esencialmente distintos a los blancos debido al hecho de haber sido creados para vivir como mbya. Al parecer este mito se encuentra bastante extendido entre los Mbya. De alguna manera u otra hemos escuchado en diferentes comunidades alusiones a esta obligación de los Mbya de vivir de forma diferente a los blancos. Pudimos recopilar seis versiones del mito (Bogado, 2016).

Presentaremos aquí dos versiones del mismo. La primera, narrada al autor del artículo en el año 2011 en una comunidad mbya del departamento de Caazapá, cuenta como en el origen de los

tiempos fueron creadas dos humanidades, dos pueblos, dos naciones: la de los Mbya y la de los paraguayos-karairã<sup>2</sup>. A partir de aquí, según el relato, se originaron las diferencias entre ambos grupos. “Al principio vinimos dos. *Karairã* les llamamos a ustedes. “Paraguayos” y “karairã” son la misma cosa. Y vinimos los Mbya y los *Karairã*. *Karairã* vino sobre una sábana limpia. Él nació sobre una sábana limpia. El Mbya, en cambio, nació sobre hojas de la palma pindó. De este modo, hasta ahora, continuamos de esta manera. Entonces, estamos entre dos [grupos]. Los paraguayos y los indígenas. Nos han enviado [a la tierra] diferentes. A nosotros se nos envió para que vayamos al *opy*<sup>3</sup> para tener salud. Ustedes tienen, igualmente su iglesia. Muchas cosas tienen pero diferentes. Se nos envió diferentes. Ustedes también bautizan. Nosotros la misma cosa. A nosotros, nuestros *Karaia* nos dan siempre nuestros nombres<sup>4</sup>” (Reginaldo Orvina, Ka'aguy Pañ, 2-X-2011).

Esta versión del mito fue contada al autor del artículo para explicar por medio del mito el motivo por el cual los Mbya practican una medicina diferente a la medicina de los blancos. La práctica de diferentes medicinas, según el relato, no se debe a que cada grupo posea diferentes culturas y tradiciones de curación también diferentes. Según el mito la diferencia radica en algo más esencial que el contar con culturas diferentes. La razón de las diferencias se encuentra en que cada grupo cuenta con una naturaleza distinta, por el hecho de provenir de orígenes distintos, a partir de distintas creaciones. Los Mbya han sido creados para vivir como Mbya. Los paraguayos, por su parte, fueron creados para vivir como paraguayos.

Según este relato, los paraguayos deben nacer sobre sábanas limpias, mientras que los Mbya sobre las hojas de pindó. Los Mbya deben celebrar sus ceremonias religiosas en el *opy*, mientras que los paraguayos deben hacerlo en la iglesia. Los paraguayos tienen que ser bautizados en las iglesias, al tiempo que los Mbya deben conocer sus nombres gracias a las ceremonias de los *karaia*, que deben descubrir el origen del alma de los niños y con este procedimiento conocer el nombre que les corresponde.

Según este mito, los Mbya nacieron con la obligación de vivir como deben hacerlo los Mbya y los paraguayos, a su vez, para vivir como deben vivir los paraguayos. Cada grupo fue enviado a la tierra diferente desde el principio de los tiempos. Es por eso que cada grupo debe vivir de forma diferente. Del hecho de poseer naturalezas distintas, cuyo origen se encuentra en la voluntad divina que creó distintos a los paraguayos y a los Mbya, provienen las diferencias que pueden encontrarse hasta el día de hoy entre ambos grupos.

En la segunda versión del mito que aquí presentamos, originaria del Brasil, se explica cual

---

2 . El relato usa la palabra “karairã” como sinónimo de paraguayo. “Karai” (señor) es otra forma de decir paraguayo. En este sentido, decir “karairã”, se refiere a quien fue creado como antepasado de los paraguayos como “el que ha de ser paraguayo”.

3 . El *opy* es el templo religioso de los Mbya. Aquí se realizan las ceremonias de cura espiritual.

4 . Se refiere a la ceremonia por la cual los *Karaia* (chamanes) descubren el nombre de los niños, según cual sea la región del cielo de donde fue enviada su alma.

fue el origen de la pobreza de los Mbya y de la riqueza de los Jurua. En el mito se afirma que los Mbya prefirieron la pobreza por sobre la riqueza, ya que la alternativa que se le presentaba al Mbya del relato era entre poder tener dinero o el poder comunicarse con lo sagrado. “Solo se que un anciano nos dijo, hace unos seis años, fue en un encuentro en Pindoty [comunidad en el Vale do Ribeira/SP]. Había un encuentro de ancianos. Ahí dijeron que Ñanderu Tupã estaba pensando colocar a su hijo en la tierra. El que coloco a los Jurua para que vengan a la tierra fue el hermano de Ñanderu, Xaniã. Ñanderu y su hermano colocaron una pipa *petyngua*<sup>5</sup> y una bolsa de dinero una al lado de la otra. Ñanderu preguntó primero al primer indígena que fue creado: Cual de los dos vas a escoger para usar en la tierra? Cual creés que es mejor para vos? Cual creés que te va a hacer recordar de mí? Él se quedó un tiempo pensando, una media hora, para poder elegir por cual de los dos era mejor decidirse. Quería agarrar la bolsa con dinero, pero creía que no estaba bien, que esta opción no le llevaría a ningún lado. Entonces se decidió por la pipa *petyngua*. Ñanderu le dijo: “Ya que elegiste el *petyngua*, en cualquier lugar en donde estés andando, viviendo, o si de repente te mudás a otro lugar, en todos los lugares a donde vayas no te olvides del *petyngua*”. El jurua agarró el dinero. Porque Ñanderu ya tenía pensado colocar a los indígenas en la tierra, pero no muchos, quería pocos. Por eso el Mbya no agarró la bolsa con dinero, porque adonde los parientes se fuesen quedando, ellos se enriquecerían y los jurua aumentarían mucho. Y para robar el dinero de los Guaraní, tendrían que exterminar a los Guaraní. Entonces él prefirió la pipa *petyngua* porque no tiene nada que ver con el dinero y porque él sabía que era algo que se podría usar para curar, para soñar y para conversar con Ñanderu” (Macedo, 2009: 266).

Entre las dos opciones que se le presentaron al primer Mbya del mito, que se muestran como incompatibles, el Mbya se decide por la pobreza material, opción que le permite tener un acceso privilegiado a lo sagrado, simbolizado por el uso de la pipa *petyngua*, objeto con el que no cuentan los blancos.

Este tipo de relatos míticos fue llamado por Miguel Bartolomé (2015) *mitología de privación*, que forma parte de la *mitología del contacto*. Relatos míticos producidos por el contacto y el conflicto interétnico. Según la perspectiva de este autor, los mitos deben comprenderse como reflejo de las vidas de quienes los crean. En este sentido, la pobreza del mito es el resultado de la pobreza de quienes se narran estas historias (Bartolomé, 2015).

En el caso del relato mbya que cuenta sobre el origen de su pobreza, la opción por la misma por sobre la riqueza va acompañada de la elección por la dedicación a la vida espiritual, un aspecto considerado como esencial en la identidad de los Mbya. Al tiempo de explicarse en el mito el origen de la pobreza material de los Mbya se sostiene que esta pobreza es más aparente que real, ya que la verdadera riqueza de los Mbya no está en la posesión de bienes materiales sino en el cultivo de la

---

5 . La pipa *petyngua* es fumada para entrar en comunicación con lo divino.

espiritualidad, lo cual se ve simbolizado por el hecho de que el Mbya del mito prefirió la pipa *petyngua* al dinero.

En el mito se hace alusión a la relación histórica que han tenido los Mbya con los blancos, mencionando la voracidad y la ambición desmedida de estos, quienes, en caso de que los Mbya hubiesen optado por quedarse con el dinero los hubiesen atacado para así poder robarles sus riquezas. De este modo, la opción por la pipa *petyngua* en lugar del dinero fue finalmente una decisión racional que les permitió a los Mbya sobrevivir como grupo.

El mito aprovecha además para resaltar una diferencia fundamental que existe entre los Mbya y los Jurua. Mientras que los Mbya valoran el cultivo de la espiritualidad, lo cual se simboliza en la decisión del Mbya del mito de preferir la pipa *petyngua* por sobre el dinero, los Jurua tienen una preferencia por las riquezas materiales, siendo capaces de hacer cualquier cosa para obtenerlas, como robárselas a los Mbya.

En cuanto a la posición social que ocupa cada grupo, el mito explica el origen de la riqueza de los Jurua y de la pobreza de los Mbya. El origen de la desigualdad no tendría así un origen histórico sino mítico. En el relato se obvia narrar los hechos que dieron como consecuencia que los Mbya sean pobres. En lugar de hacer alusión al despojo del territorio de los Mbya por parte de los blancos y al empobrecimiento que conocieron los primeros a partir de la pérdida del acceso a sus recursos naturales y a la necesidad de contar con dinero para satisfacer sus necesidades, el mito atribuye la pobreza de unos y la riqueza de otros a la decisión del primer mbya, que prefirió la pipa *petyngua* al dinero.

## **Historias de los Mbya entre los Jurua**

El hecho de que los Mbya cuenten con relatos míticos en donde se explica el origen de las diferencias entre ellos y los blancos o de la pobreza de unos y la riqueza de otros no significa que carezcan de consciencia histórica. Si bien cuentan con mitos que explican que los Mbya fueron creados diferentes a los blancos o que su pobreza se debe a la decisión del primer mbya, tienen asimismo consciencia de que los jurua llegaron a sus tierras y de las consecuencias de este hecho para su pueblo.

En este sentido, coexisten dos tipos de relatos que narran la llegada de los blancos al territorio de los Mbya. El primer tipo lo constituyen los relatos míticos, presentados en el primer apartado. El segundo, lo constituyen relatos que podemos llamar de históricos, que cuentan como esto sucedió. Los relatos míticos no anulan la consciencia histórica. Los individuos pueden narrar relatos míticos en donde se cuenta el origen de los blancos pero son conscientes de que el primer contacto con ellos se dio en un momento concreto en el tiempo y que a partir de aquí los hechos se

desarrollaron de manera histórica y no mítica. En este apartado expondremos ciertos elementos de esta historia entre los Mbya del Paraguay.

El primer contacto documentado con miembros de la sociedad envolvente de los que se pueden considerar como los antepasados de los Mbya se dio a partir de la incursión misionera del jesuita Martín Dobrizhoffer en los bosques del Mba'e Vera, hacia 1760 (Melià, 2016: 51).

En los siguientes 150 años, los Mbya experimentaron un proceso de mayor contacto con miembros de la sociedad envolvente, que se fue intensificando gradualmente. Esto se dio a partir de la incursión de tropillas de obrajeros y yerbateros en el territorio de los Mbya. Se establecieron relaciones hostiles entre ambos grupos. Los Mbya buscaron defender sus tierras. Pero como los yerbateros y obrajeros contaban con la protección de las autoridades nacionales los Mbya dejaron la resistencia abierta, optando por la huida a las selvas como forma de resistencia (Lehner, 1989: 7-9).

En el año 1910 los misioneros del Verbo Divino fundaron una Misión hacia el río Monday que fue conocida como "Pa'iha ". Esta misión les permitió a los Mbya entablar una relación no violenta con miembros de la sociedad paraguaya y les sirvió al mismo tiempo como un refugio ante los excesos de los paraguayos. Esta situación llevó a los líderes mbya a decidirse por "entregar las armas" y a buscar negociar una convivencia pacífica con los miembros de la sociedad paraguaya (Lehner, 1989: 9-10).

A partir de este momento se dio un mayor acercamiento entre los Mbya y la sociedad nacional, lo que les permitió a los Mbya acceder a bienes deseados de la sociedad occidental, fundamentalmente herramientas de hierro. Los hombres mbya pasaron a ser parte de las tropillas de obrajeros y yerbateros, y a partir del trabajo con estos pudieron contar con herramientas de hierro, ropas y mantas (Lehner, 1989: 10).

Hacia los años 1940s el deseo de acceder a los bienes del mundo de los blancos hizo que se intensificará el acercamiento de los Mbya a la sociedad envolvente, introduciéndose cambios en su economía, continuándose, sin embargo, con ciertos aspectos la economía tradicional (Bogado, 2017: 127).

A partir de este momento comienzan a instalarse de manera permanente colonos en los territorios mbya, cambiándose así el tipo de relación que tenían los Mbya con sus nuevos vecinos, paraguayos inicialmente, a los que se sumaron luego colonos provenientes de otros países.

En personas del pueblo mbya del Paraguay que hoy en día son mayores de 70 años, cuya memoria se remonta a este momento de la década de 1940, existe la memoria de los tiempos en los que aún era pequeña la presencia de colonos, en los tiempos cuando aún existían selvas en abundancia, como un pasado idílico, en donde los Mbya podían vivir plenamente su modo de vida tradicional, *mbya reko*, asociado a un estilo de vida de la selva. "La vida en la selva" que presentan en sus relatos constituyen una evocación de un pasado con el que se relacionan identitariamente los

Mbya. Esta vida asociada a la selva significaba el dedicarse a la cacería, la pesca, la recolección y la agricultura en rozados (Bogado, 2017: 140).

En este sentido, la pérdida del acceso a los recursos de las selvas por parte de los Mbya, que se dio como consecuencia de la deforestación y de la pérdida de su territorio, cuya consecuencia fue la imposibilidad de seguir el modo de vida mbya, tuvo como resultado, a nivel del discurso, una evocación de este pasado como una especie de paraíso perdido; dándose una “nostalgia de la selva” de quienes alcanzaron a vivir en este tiempo (Bogado, 2017: 144).

De la década de 1940 contamos con testimonios de ancianos mbya que muestran lo que fue el asentamiento de estos colonos y el tipo de relaciones que los Mbya tuvieron con ellos. A este respecto podemos afirmar que la historia del avance de la sociedad envolvente sobre el territorio mbya (ya sea en Argentina, Brasil o Paraguay) está constituida por múltiples historias locales de cada comunidad y cada zona. En algunos lugares el proceso pudo darse antes. En otros después. En ciertas comunidades las situaciones se dieron de una manera. En otras de otra diferente.

A modo de ejemplo, tenemos el testimonio de Bernardino Martínez, nacido en 1944 en la zona de Jukyry, en el departamento de Caaguazú, quien recuerda que durante su infancia los Mbya todavía tenían pocos vecinos paraguayos, que para esta época comenzaron a instalarse en las inmediaciones de sus comunidades. En este tiempo los Mbya mantenían buenas relaciones con sus vecinos paraguayos, para quienes hacían trabajos temporales para poder acceder a efectivo para comprar bienes que deseaban del ámbito criollo. “Habían unos cuantos vecinos [blancos]. No era propiamente una colonia. Aquí en la zona de Jukyry habían por lo menos unas 6 o 7 casas. No eran de verdad propietarios pero vivían también ahí [...] Íbamos junto a los paraguayos para trabajar. Les hacíamos trabajitos así de carpida y de corpida, les hacíamos rozados. Así nos manejábamos. Esto te puedo contar de cuando era chico” (Bernardino Martínez. San Martín, 23, I, 2017).

A partir de los años 1950s cambió la relación entre los Mbya y los colonizadores. Estos se hicieron más numerosos. Se dio una colonización masiva de paraguayos y de colonos extranjeros. En pocos años se conformaron nuevos núcleos poblacionales rurales. En este tiempo los Mbya fueron desalojados de sus tierras y arrinconados a zonas que todavía no tenían un interés económico (Lehner, 1989: 11).

En este contexto las relaciones entre los Mbya y los colonos cambiaron. Las tierras que hacía unos años eran consideradas tierras indiscutiblemente de los Mbya pasaron a ser consideradas propiedades privadas de los colonos. Los Mbya fueron arrinconados en los montes aún no reclamados o asentados en tierras ya consideradas propiedad privada, como un “favor” de los nuevos propietarios. En muchos casos se dieron desalojos y expulsión de los Mbya de donde hasta ese momento eran sus tierras.

Los Mbya del Paraguay establecieron nuevos mecanismos para garantizar su acceso a tierras

y montes, lo cual encontraron a través de los reclamos territoriales al estado paraguayo, que se vio facilitado con la promulgación de la ley 904/1981, en la cual se asegura el derecho de los pueblos indígenas del Paraguay a poder contar con tierras.

Presentaremos aquí un ejemplo de este tipo de casos, el caso de la comunidad Jaguary, del distrito de J. Eulogio Estigarribia. Esta comunidad se encuentra en lo que fuera el tekoha guasu (territorio) del mburuvicha Che'iro, uno de los últimos grandes líderes mbya, quien falleció a inicios del siglo XX.

En el año 1948 menonitas provenientes de Canadá compraron tierras al estado paraguayo, fundaron las colonias Sommerfeld y Bergthal, y se instalaron en el territorio mbya que pertenecía al territorio de Che'iro, encontrándose la comunidad de Jaguary en estas tierras.

Al comienzo, ambos grupos encontraron mutuo provecho en el tipo de relación que establecieron. Los menonitas obtuvieron de los hombres mbya la mano de obra que necesitaban para instalar sus colonias. Los Mbya encontraron en la changa con los menonitas una oportunidad favorable para obtener ingresos.

Esta situación duró alrededor de una década. Luego de esto, los Mbya fueron obligados a abandonar la zona. Ante esto, en los años 1960s los Mbya buscaron el apoyo del gobierno para que se respeten sus territorios. No lo obtuvieron (Lehner, 1989: 16-17).

Se originó así un conflicto por la tierra entre los Mbya y los menonitas que duró varias décadas. A inicios de los años 1980s los menonitas buscaron desalojar de manera definitiva a los pobladores de Jaguary. Según Anselmo Miranda, que protagonizó estos hechos, esto se dio de la siguiente manera: “Vinieron junto a nosotros y quisieron echarnos. Muchas veces quisieron echarnos. Vinieron y nos dijeron: “Vayan a otro lado. Busquen otro lugar para ustedes. Nosotros ya vamos a usar toda nuestra tierra” [...] Aquí vinieron primero contra nosotros. Después fueron a las otras comunidades [mbya de la zona] e hicieron lo mismo. Algunos se fueron a vivir a otros lados [...] Se les llevó a otros lugares. Los Mbya son tontos pues. Algunos son muy tontos y querían que se les pague un dinerito [...] Los menonitas les pagaron y les llevaron a otras comunidades [...] Les subieron a camiones y les pagaron para llevarles. Negociaron el monte con los menonitas [...] Y nosotros no nos íbamos a ir. En aquel tiempo estaba el proyecto Guaraní [...] Vinieron de ahí y nos dijeron que los menonitas ya quieren usar sus tierras. “Veamos otro lado”, dijeron. Y ahí vino la Ley 904. Nos agarramos de eso y ahí ya nos planteamos que este estatuto de la Ley 904 nos amparaba [...] Unos 4 o 5 años estuvo con nosotros [un técnico del proyecto Guaraní], después él se vendió [a los menonitas] y nos dejó [...] Nos dijeron: “Ellos tienen dinero y con su cooperativa van a venir sobre ustedes”. El Instituto Paraguayo del Indígena nos mandó un abogado que no estuvo mucho tiempo con nosotros y no salió a nuestro lado. Rápido nos vendió (Anselmo Miranda, Jaguary, 9, II, 2017).

La comunidad de Jaguary presentó su solicitud de titulación de tierras ya en el año 1981. La misma fue aprobada por el Congreso Nacional en el año 1989. Luego de hacerse apelaciones en los tribunales y obtener sentencias favorables, la comunidad esperó durante más de 20 años para obtener su título de propiedad. Recién lo obtuvieron en el año 2015.

Historias semejantes a esta se encuentran en todas las comunidades mbya del Paraguay. Si bien pueden variar los hechos la trama es muy similar.

### **¿Ya llega el fin del mundo?**

Es conocida entre los estudiosos de los pueblos guaraní la suerte que tuvo en la literatura sobre estos pueblos la versión que dio Curt Unkel Nimuendajú sobre la creencia entre los Apapokuva Guaraní sobre la Tierra Sin Mal. Este autor, a partir de lo que pudo recoger de un grupo que encontró en São Paulo en 1912, lanzó como hipótesis que las migraciones históricas de grupos tupi guaraní podrían responder al mismo motivo que aludieron los Apapokuva con quienes conversó. Esto es, la búsqueda de la Tierra Sin Mal, *Yvy Marãney*, un lugar en donde la tierra es fértil y no existen las vicisitudes de la vida. A este lugar se accedería no sólo a partir de migraciones sino a través de ejercicios rituales de purificación. De un ejemplo histórico conocido por el mismo, Nimuendajú se preguntó si las demás migraciones de grupos tupi guaraní podrían tener igual origen (Nimuendajú, 1987: 97-108).

Esta hipótesis fue tomada por Metraux para explicar las causas de las migraciones de todos los grupos tupi guaraní históricos e incluso prehispánicos. A partir de los años 1950s la Tierra Sin Mal se vuelve un lugar común en las obras sobre “los tupí-guaraní”, siendo mencionada por autores como Egon Schaden, León Cadogan, Pierre y Hélène Clastres y Bartomeu Melià (Combès & Villar, 2013: 205- 206).

Décadas más tarde, varios autores se han ocupado de deconstruir “el mito” de la búsqueda de la Tierra Sin Mal. En resumidas cuentas, los cuestionamientos se centran en considerar que de un caso particular se hizo una extrapolación abusiva de la motivación encontrada en este grupo y se la consideró como la motivación fundamental de las migraciones de varios grupos que se desplazaron en contextos particulares históricos y sociológicos en búsqueda asimismo de cosas diferentes. La postura de estos autores es que grupos diferentes migraron por motivos diferentes en contextos particulares, siendo la búsqueda de la Tierra Sin Mal una de las motivaciones de las migraciones de estos grupos (Combès & Villar, 2013: 214-215).

La alusión a la búsqueda de la Tierra Sin Mal como elemento constitutivo de los pueblos Tupi-Guaraní llegó a ser plasmado incluso en la Constitución Boliviana y en la literatura; recorrió un largo periplo para asentarse en el imaginario colectivo como un lugar utópico, norte de

reivindicaciones, siendo usada en contextos muy disímiles a lo largo y ancho del mundo (Combès & Villar, 2013: 214-215).

A pesar de ser considerada como constitutiva de los Guaraní la búsqueda de la Tierra Sin Mal, esta creencia no ha sido conocida por todos los grupos pertenecientes a la familia lingüística guaraní. Según José Cirilo Morinico –quien llegaría a ser *Cacique Geral* de los Mbya de Rio Grande do Sul– él no había oído hablar de la Tierra Sin Mal en la Argentina, de donde provenía. Según Morinico, ésta le parecía una historia inventada por los sacerdotes y por los blancos para justificar que los Mbya no posean más tierras para ocuparlas según su manera tradicional. Sería un consuelo para buscar la abundancia en el futuro justificando así la pobreza del presente (Souza, 2017: 328-329).

Del mismo modo que la búsqueda de la Tierra Sin Mal no se haya presente en todos los grupos mbya, existen concepciones con respecto a la historia y al tiempo que pueden encontrarse en ciertos grupos y en otros no o bien pueden encontrarse divergencias en las versiones y visiones que se tienen sobre un tema en particular. Tal es el caso de la creencia en un inminente fin del mundo que puede encontrarse entre los Mbya.

Según Souza, los Mbya esperan el fin del mundo en el que vivimos –el segundo mundo– hecho que ellos retrasan por su comportamiento ejemplar: “Los Mbya realmente creen y esperan el fin de este Segundo Mundo (Yvy Piau), pero siguen el precepto de que son superiores a los blancos porque se mantienen más cerca y fueron escogidos por los dioses para retardar la destrucción de esta última tierra” (Souza, 2017: 316).

Según pudo constatar Daniel Pierri (2013) al indagar sobre este punto existen versiones distintas entre los Mbya entre los que pudo conversar sobre la manera en la que sobrevendría un posible fin del mundo, no existiendo un consenso sobre este asunto.

En una de las versiones recogidas por Pierri sobre el cataclismo que sobrevendrá a la tierra narrada por un chamán mbya, el mundo será limpiado de blancos y de los Mbya que tuvieron relaciones sexuales con personas pertenecientes al grupo de los blancos. Los primeros por haber destruido las selvas creadas por Dios y haber hecho daño a los Mbya. Los segundos, por haber sido contaminados por tener relaciones con estos. Se ve en esta visión del cataclismo la perspectiva de que el mal fue introducido por los blancos y que por tanto, estos deben ser eliminados del mundo. Los blancos serían presentados como los que destruyeron o malograron con su comportamiento un mundo que fue creado perfecto.

La destrucción que conocerán los blancos está relacionada con que ellos destruyeron la selva y los modos de vida de los Mbya. El haber ocasionado la no posibilidad de las condiciones para reproducir el modo de vida mbya asociado a la selva por parte de los blancos será castigado con su aniquilamiento. Lo que dará lugar para los Mbya a la vuelta a las condiciones de vida asociadas a la selva (Pierri, 2013: 167).

Pierri propone como explicación de las narrativas mbya que hablan del cataclismo que limpiará la tierra la de ser una actualización de la cosmología que busca explicar el contexto vivido por los narradores. Según este autor las variaciones encontradas en las diferentes versiones de los relatos que hablan del fin del mundo encuentran su explicación en que cada una de ellas se trata de reflexiones personales que actualizan la cosmología. La expropiación de sus tierras, la deforestación, los proyectos de infraestructura que se realizan en sus tierras, son el contexto en el que surgen estas narrativas. Las causas del cataclismo del chamán que mencionamos son justamente éstas. Pierri considera que la concepción misma del cataclismo puede verse como una respuesta a la crisis de su mundo experimentada por los Mbya en este momento (Pierri, 2013: 177-178).

Consideramos correcta la interpretación de Pierri sobre las versiones que pudo recoger, que estas creencias responden en gran medida a la crisis actual que vive este pueblo como resultado de los procesos que experimentaron en su interacción con la sociedad envolvente. Sin embargo, agregaremos que esta creencia no es compartida por todos los individuos mbya.

En una conversación espontánea que tuvimos con Reginaldo Orvina –líder de la comunidad Ka'aguy Pañ– en el año 2011 sobre las creencias que se difundían en ese entonces sobre el fin del mundo en el año 2012, que se daría siguiendo una supuesta profecía maya, el mismo me afirmó que la propagación de esas ideas se estaba dando a partir de grupos de poder que usaban el miedo de la gente para dominarla mejor. Con todo escepticismo sobre la creencia sobre el inminente fin del mundo que se daría en un año, Reginaldo afirmó que el mundo no se acabaría nunca.

Como se ve, la creencia en un inminente fin del mundo no es compartida por todos los Mbya, como tampoco lo es entre todos los católicos o protestantes.

## **Conclusión**

Como hemos visto a lo largo de las páginas de este artículo los Mbya tienen una manera particular de comprender los acontecimientos que podemos calificar de históricos. Con respecto a la llegada de los blancos a sus tierras y al proceso de pérdida de su territorio y acceso a los recursos naturales aquí disponibles, que daría un cambio radical en sus modos de vida, este proceso tuvo un impacto en los tres elementos que aquí tratamos.

Tanto en los mitos antropogónicos que explican la creación de dos humanidades como en la historia producida a partir de la llegada de los blancos así como en el cataclismo futuro se encuentran presentes los blancos.

En el primer caso, en donde la historia se convirtió en mito, los hechos históricos que no se nombran se convierten, a partir del ropaje del mito, en fundamento del presente. Las diferencias culturales entre los Mbya y los Jurua o la pobreza de unos y la riqueza de otros no serían el

resultado de procesos históricos sino la consecuencia de como se desarrollaron los hechos en el tiempo mítico. Este procedimiento de adaptación del mito a los procesos vividos tiene como resultado el explicar en términos esenciales el porqué de lo ineludible de las situaciones expuestas. Si los Mbya son pobres y los Jurua no lo son esto no se debe al desarrollo de hechos meramente contingentes producidos por las imprevisibles corrientes de la historia. Estos hechos son, por el contrario, resultado de la matriz mítica que los fijo de esa manera. Por tanto, no pueden ser de otra manera.

En el segundo caso que aquí tratamos, en la historia de los Mbya entre los Jurua, que cuentan los hechos de los que se calla en los mitos tratados en el primer apartado, vemos que los Mbya tienen consciencia histórica y que son perfectamente conscientes de que la pobreza actual o la pérdida del territorio, se dieron a partir de hechos históricos.

El hecho de que los mismos hechos sean contados a partir de relatos históricos o de relatos míticos muestra que pueden existir elementos contradictorios en la historicidad de un pueblo.

Con respecto a la creencia de un cataclismo que aniquilará al mundo, la misma puede verse como resultado de la crisis del mundo mbya producida por las condiciones de vida actuales. El hecho de que esta creencia no sea compartida por todos los individuos del pueblo mbya indica que, como en todos los pueblos, en el caso de los Mbya los individuos tienen la libertad de creer ciertas creencias o no hacerlo, por los motivos que sea.

## **Bibliografía**

- Bartolomé, M. (2015). Un Mensaje Político de los Mitos la Mitología de Privación en Oaxaca, México y América Latina. *ILHA*. V. 17, n. 1, pp. 143-176.
- Bogado, M. (2016). El mito de las dos humanidades y el origen de la diferencia entre los Mbya y los Jurua. *Suplemento Antropológico*, V. 51, n. 1, pp. 141-164.
- Bogado, M. (2017). Continuidades, rupturas e incorporaciones en la economía mbya guaraní. *Revista Novapolis*, v. 12, pp. 125-153.
- Burguiere, A. & Enthoven, J. (2010). "¿Quién soy yo?", por Claude Lévi-Strauss. *A parte Rei*.
- Combès, I. & Villar, D. (2013). La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. *Tellus*. ano 13, n. 24, pp. 201-225
- Hartog, F. (2014). El nombre y los conceptos de historia. *Historia Crítica*, núm. 54, septiembre-diciembre, pp. 75-87.
- Lehner, B. (1989). El territorio de Che'iro y los menonitas. Asunción: Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos.
- Macedo, V. (2009). Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar.

(Tesis de doctorado).

Melià, Bartomeu. (2016). Camino guaraní. Asunción: Cepag.

Nimuendajú, C. (1987). As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Edusp-Hucitec.

Pierrri, D. C. (2014). Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú. Revista Tellus, (24), pp. 159-188.

Souza, J. (2017). Rastrear perceptos dos Mbyá-Guarani na etnografia de caminhada do Mburuvixá José Cirilo Pires Morinico: cosmopolítica transnacional, póscolonial e historicidade originária na Região Platina do III milênio. Espaço Ameríndio. Vol. 11, n. 2, pp. 295-335.

## **Entrevistas**

Anselmo Miranda, Entrevista concedida a Marcelo Bogado. Jaguary, 9 feb. 2017.

Reginaldo Orvina. Entrevista concedida a Marcelo Bogado. Ka'aguy Paũ. 2 oct. 2011.