

Gestión Pública Intercultural



Ñande Reko

La comprensión guaraní de la Vida Buena



Gestión Pública Intercultural



Ñande Reko

La comprensión guaraní de la Vida Buena

Esta publicación cuenta con el financiamiento del Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Técnica Alemana (PADEP/GTZ).

Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena

Primera edición, julio de 2002

® Derechos Reservados: FAM - Bolivia PADEP/Componente Qamaña

Edición al cuidado de Javier Medina

D.L.: 4-1-892-02

Ilustraciones: Los dibujos son de Riou en base a croquis de Arthur Thouar, que exploró el Chaco a fines del siglo XIX y publicó en *Explorations en Amérique du Sud*. Hachette, Paris, 1891.

Serie: Gestión Pública Intercultural (GPI) - n. 7

Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena

Segunda edición de 1.000 ejemplares

PADEP/GTZ

D.L.: 4-1-2778-08

Edición: Comunicación PADEP/GTZ

Diseño y Diagramación: Imaginación Arte Creativo

Impresión:

Editorial Quatro Hnos.

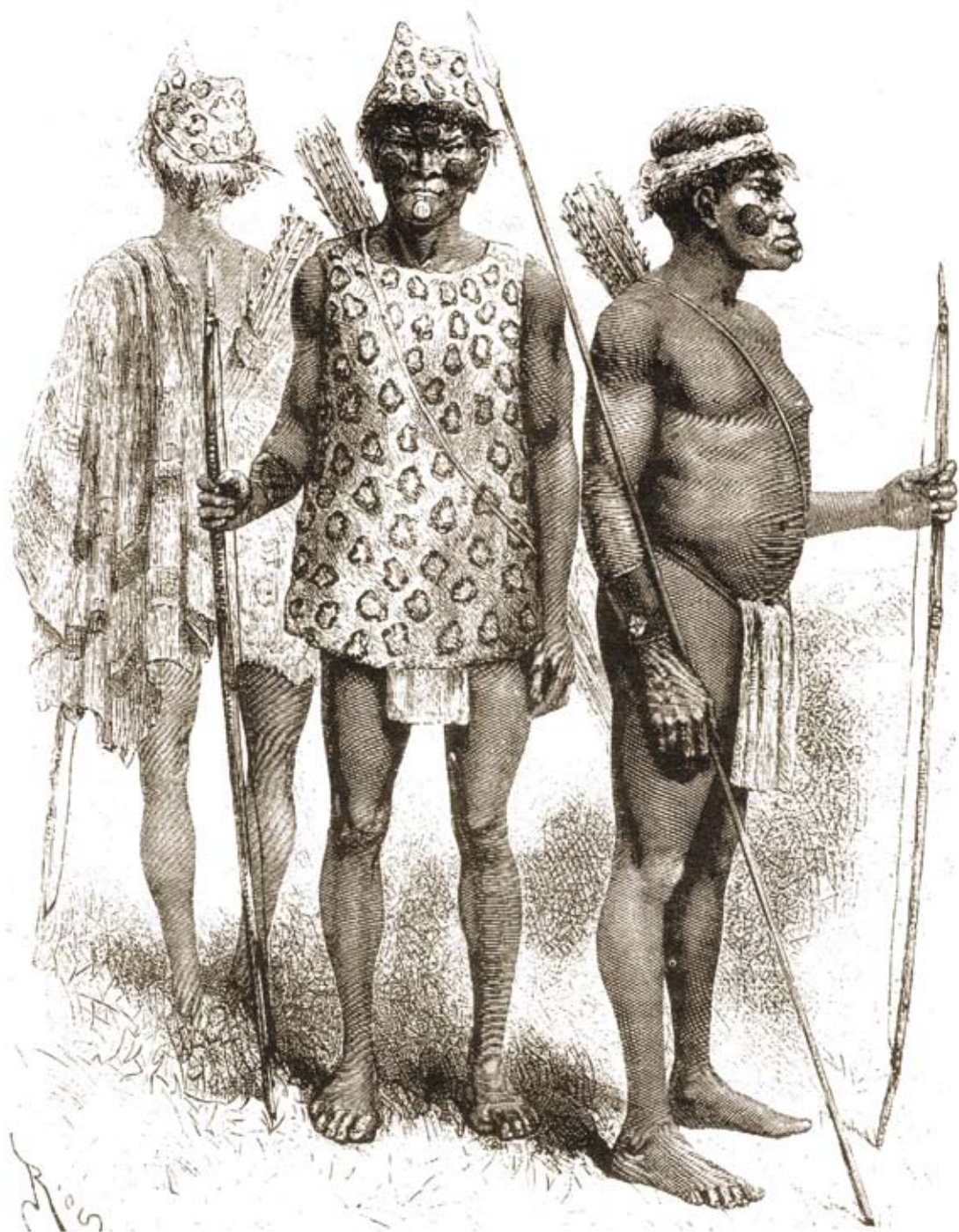
Impreso en Bolivia

La Paz, diciembre de 2008

Índice

Prólogo	9
1. El pueblo guaraní	13
1.1. Datos generales	13
1.2. La identidad chiriguana, <i>Xavier Albó</i>	14
2. Algunas miradas a su pasado Histórico	21
2.1. Noticia acerca de las costumbres de los indios chiriguanos, <i>fray Gerónimo Guillén Ofm</i>	22
2.2. Misioneros y guaraníes durante la Colonia y la República. El desencuentro interminable, <i>Thierry Saignes</i>	26
2.3. Los misioneros y el principio de reciprocidad. <i>Thierry Saignes</i>	29
2.4. Cinco paradojas de la historia chiriguano, <i>Thierry Saignes</i>	37
3. El encuentro de occidente con la indianidad guaraní	43
3.1. El quid pro quo guaraní, <i>Dominique Temple</i>	44
3.2. Ocho mentiras sobre el Chaco, <i>Francisco Pifarré</i>	86
3.3. Diferencias entre el occidente moderno y el mundo indígena, <i>Javier Medina</i>	90
4. La comprensión guaraní de la vida buena	99
4.1. La Tierra sin Mal, <i>Bartomeu Melià</i>	99
4.2. Ñande Reko, <i>Bartomeu Melià</i>	107

5. Aproximaciones a las economías indígenas	131
5.1. Formas económicas guaraníes, <i>Jürgen Riester</i>	131
5.2. El concepto fundamental de la economía guaraní: Areté, <i>Bartomeu Melià</i>	136
5.3. Conceptos básicos de la economía guaraní, <i>Javier Medina</i>	141
5.4. Economía indígena, <i>Pierre Clastres</i>	143
5.5. Lecciones a aprender de las economías indígenas, <i>Javier Medina</i>	151
6. La búsqueda de la Calidad de Vida	163
6.1. El Taller de Itanambikua, <i>Componente Qamaña/PADEP</i>	164
Bibliografía	201



Indios Chiriguanos

Prólogo

La Cooperación Técnica Alemana (GTZ) y la Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia (FAM) operan institucionalmente en base a la Demanda y tienen una clara orientación al Cliente. En ese sentido este Dossier busca ofrecer información básica sobre uno de los grupos de los Beneficiarios finales de nuestra cooperación a los municipios del Chaco: las organizaciones territoriales de base guaraníes. Para ser eficientes en nuestro trabajo precisamos conocer de la mejor manera posible a nuestras contrapartes, a nuestros socios, para prestarles el mejor servicio posible.

Este cambio de orientación tiene que ver, por un lado, con conceptos organizacionales y gerenciales que gravitan en torno al concepto de Calidad y, por otro lado, implica el reconocimiento que la antigua orientación de la asistencia técnica definida por la Oferta institucional ha dado resultados efímeros.

Este viraje implica, asimismo, un acercamiento al otro ya no como un objeto, de nuestra caridad o cooperación, sino como a un sujeto con el cual establecemos relaciones de mutuo aprendizaje y respeto. Esta mutación hacia el Cliente y la Demanda implica, igualmente, una relativización de visiones únicas sobre lo que sea bueno para todos, tentación a la que es proclive el Estado. En este sentido es muy refrescante esta orientación, más ágil y pragmática, que ofrece el Sector privado a las políticas públicas.

Las relaciones sociales e institucionales, en el siglo XXI, se irán tejiendo, teniendo como trasfondo el respeto de los Derechos Humanos a las propias identidades culturales, como conversaciones entre diferentes que buscan, sin embargo, construir relaciones cualitativas basadas en valores: la amistad, la alianza, la reciprocidad, la complementariedad.

Este Dossier ofrece información científica de cuatro escuelas de pensamiento que han vivido, investigado y trabajado en el Chaco. En primer lugar ofrecemos algunos textos de Thierry Saignes, del Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA; una escuela etnohistórica más bien racionalista y agnóstica. Luego presentamos algunos textos capitales de otra escuela de pensamiento y acción nucleada alrededor del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA; de ahí provienen los textos de Xavier Albó, Francisco Pifarré y Bartomeu Melià; una escuela de pensamiento católica y jesuítica. Una tercer escuela de pensamiento es la que se articula alrededor de APCOB, dirigida por Jürgen Riester, que refleja la forma en que la etnología alemana se involucra en proyectos de desarrollo con pueblos indígenas. Y, finalmente, una cuarta escuela de pensamiento es la de los propios guaraníes contemporáneos, del Distrito Municipal Indígena de Kaami, que recogimos en el Taller de Itanambikua.

Como todo Dossier, éste selecciona sus textos y los delimita en función a un objetivo bien concreto que, en este caso, es divulgar buena información para facilitar un diálogo intercultural entre la FAM y del Programa de Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Alemana (PADEP/GTZ) Componente Qamaña con sus clientes del Chaco: los Municipios y las OTB guaraníes.

El horizonte en el que se inscribe este Dossier es el de aportar a un ajuste a la Estrategia Boliviana de Reducción a la Pobreza, EBRP, que la Ley del Diálogo prevé cada tres años. Existe un consenso generalizado en torno a que la EBRP debe involucrar el vector cualitativo: qué entienden los Pueblos indígenas y las Comunidades campesinas (los sujetos y beneficiarios de la EBRP) por Calidad de Vida. Esto ha abierto la discusión sobre las economías indígenas de don y reciprocidad como parte de los recursos complementarios con los que tenemos que buscar soluciones creativas e imaginativas y, sobre todo, pragmáticas al flagelo de la pobreza. Obviamente, al introducir el vector cualitativo, la lucha contra la pobreza se complejiza e involucra la necesidad de cambiar también maneras de pensar, de ver, de valorar.

Contribuir a complejizar nuestra mirada y ampliar el debate público sobre esta vía municipal hacia una “mejor calidad de vida”: objetivo de la Ley de Participación Popular, Art. 1º, es el propósito de este Dossier.

Rubén Ardaya
Secretario Ejecutivo
FAM-Bolivia

Günter Meinert
Asesor Principal
PADEP / Componente Qamaña

La Paz, julio de 2002



BRAZIL

BOLIVIA

Región del Chaco

PARAGUAY

ARGENTINA

1. El pueblo guaraní

*Aquí se trata de dar una información básica. Para este menester hemos utilizado presentaciones ya clásicas como la que hace Xavier Albó sobre el pueblo guaraní en el tomo 2 del texto **Bolivia Plurilingüe. Guía para planificadores y educadores**. UNICEF, CIPCA, La Paz, 1995, págs. 1-6, que hemos condensado.*



1.1. Datos generales

Los Guaraní, de los grupos étnicos minoritarios, son los más complejos por la diversidad de situaciones en que se encuentran, tanto desde el punto de vista lingüístico como social y geográfico.

Geografía

En Bolivia hay los siguiente grupos lingüísticos.

1. Guaraní-chiriguano, concentrados principalmente en la provincia Cordillera (Santa Cruz), al sur del río Grande, y en regiones aledañas de las provincias Luis Calvo y Hernando Siles (Chuquisaca), O'Connor y Gran Chaco de Tarija.
2. Guarayu, en la provincia Guarayos, de Santa Cruz. Sirionó, principalmente en el Iviato (iwiato), provincia Cercado del Beni.

3. Yuki. Muy cercanos a los anteriores. Hasta hace poco estaban en la provincia Ichilo de Santa Cruz, por la punta de rieles, pero recientemente fueron trasladados al Chimoré con la misión Nuevas Tribus.
4. Guarasug'we, en el río Pauserna (prov. Iténez, Beni).

Hay, además, gente de algunos de estos grupos dispersa por la ciudad y área de colonización de Santa Cruz y, en menor grado, por otras partes del país.

Rasgos generales

De acuerdo a Xavier Albó, según el Censo 1992, en el conjunto del país hay por lo menos 49.618 hablantes de la lengua "guaraní", de 6 años o más. De ellos, 31.466 (63,4%) viven en cinco provincias: Cordillera (Santa Cruz), Hernando Siles y Luis Calvo (Chuquisaca) y O'Connor y Gran Chaco (Tarija), que constituían la antigua región de la "Cordillera" o de los "chiriguanos".

Las áreas de mayor concentración, dentro de estas provincias, son:

- Cordillera: sus 15 cantones al sur del río Grande
- Luis Calvo: sus 14 cantones
- Hernando Siles: Monteagudo, Huacareta, Añimbo, el Ingre y Ñacamiri.
- Gran Chaco: Taiguati, Tarairi, Chimeo
- O'Connor: Ipaguazu, Turupayo, Timboy, Puesto Margarita Sud, Lagunita, Palos Blancos e Ivoca.

En este total de 43 cantones hay las siguientes cifras básicas:

Población total: 94.092. Población de 6 o más años: 74.185. De los que saben guaraní: 38% (6% monolingües), saben castellano: 92% (54% monolingües).

1.2. La identidad "chiriguana"; Xavier Albó

El denominativo "chiriguano", usado desde la época colonial, proviene del término chiriguaná, que ha sido interpretado como "el que tiene esposa chané". Sería, por tanto, una referencia al origen histórico de este grupo, surgido de la fusión de una población chané, de origen arawak, establecida desde mucho antes, y los guaraní llegados desde el este en los siglos XV y XVI.

Sin embargo muchos de los implicados rechazan actualmente este denominativo, en parte porque desde la colonia era el nombre que les daban los



Costumbres chiriguanás - Regreso de la guerra.

otros y, en parte, probablemente, por el mito difundido por las escuelas, sobre la espúrea raíz quechua del término (chiri wanu), creencia difundida ya por el Inka Garcilaso. Ellos prefieren identificarse a sí mismos con los términos más genéricos mbia, 'hombre', o guaraní.

Este grupo es uno de los que más se resistió a ser conquistado durante la Colonia. Recién en 1892 la sangrienta derrota y masacre de Kuruyuki dejó subyugados y sometidos al régimen de hacienda a un importante contingente de este pueblo que seguía considerándose "sin dueño" (iyambae).

Subgrupos étnicos

Podemos distinguir los siguientes subgrupos:

- a) Ava, en las estribaciones andinas de la provincia Cordillera y las partes más cercanas de Chuquisaca. Son el grupo más numeroso. Una parte estuvo en misiones franciscanas coloniales y republicanas y recibió allí mayores elementos de aculturación. Otros son los descendientes de quienes resistieron hasta Kuruyuki.
- b) Iloseño, en el Iso, a orillas del río Parapetí, cuando ya entra en la llanura chaqueña. Aunque plenamente guaranizados en su lengua actual, se pre-

sume que en sus orígenes tuvieron sobre todo raíces chané y así fueron descritos por la literatura hasta este siglo. Pero ellos mismos se atribuyen actualmente orígenes más variados. Su guaraní muestra algunas variantes como la transformación de la (ch) a (s). Se mantuvieron en relativa autonomía hasta que la guerra del Chaco los agarró en medio de su territorio. Parte de ellos fueron entonces trasladados al Paraguay.

- c) Simba. Este nombre, de origen quechua (sinpa 'trenza'), en alusión a la trenza enrollada de los hombres, ha sido adoptado con orgullo por los interesados porque simboliza el mantenimiento hasta hoy de otros muchos elementos tradicionales como sus nombres propios (sin apellidos), el tipo de las mujeres y otros varios rasgos en toda su forma de vida. Entran en este grupo las comunidades más tradicionales e independiente, ubicadas mayormente a lo largo del curso medio del río Pilcomayo y afluentes, sobre todo al sur de la provincia Luis Calvo, en Chuquisaca, y al norte de O'Connor, en Tarija.
- d) Peones de hacienda. Su principal concentración se halla en la zona suroeste de la provincia Hernando Siles. Pero se los puede encontrar dispersos por toda la región y hasta fuera de ella, más al sur, hasta cerca de Yacuiba (Tarija). Por su forma de vida, más dependiente, han desarrollado rasgos culturales diferenciados.

El idioma

La lengua guaraní-chiriguana, una de las 60 o más lenguas y dialectos existentes dentro de la gran familia lingüística guaraní, ha sido ya objeto de varios estudios, antiguos y contemporáneos.

La principal diferencia entre el guaraní local y el más conocido del Paraguay está en el acento: allí agudo, aquí llano. Pero ésta y otras varias "particularidades fonéticas y prosódicas, en los morfemas gramaticales y en el ordenamiento sintáctico" hacen que, "aun con el uso de un elevado porcentaje de palabra idénticas, no sea fácil la comprensión inmediata entre el guaraní-chiriguano" y los hablantes de otras variantes del guaraní.

Distribución por cantones

La frontera lingüística es relativamente clara en el lado oriental, desde el río Grande hasta las cercanías de Villamontes, perdiéndose por el este en los Baños del Isoso, donde desaparece el río Parapetí.

En todo este territorio las comunidades guaraní están entrelazadas con haciendas y pequeños puestos karai (blanco o mestizo no guaraní), de habla castellana e incluso la ciudad petrolera de Camiri (Kaamiri). En las haciendas los peones suelen ser de habla guaraní ("cambas") y, si su número es suficiente, pueden vivir agrupados en las que se han llamado "comunidades cautivas". En cambio, los patrones, sus mayordomos y los "mozos" o "vaqueros" pertenecen al grupo karai. Las haciendas prevalecen mucho más en toda la región occidental, hasta la provincia Hernando Siles, donde la frontera lingüística se hace particularmente difusa.

Pero la distribución del territorio guaraní, de acuerdo a las divisiones administrativas del Estado boliviano, es compleja y muy poco funcional, desde la perspectiva étnica, pues cruza las fronteras de cinco provincias en tres departamentos, sin contar los emigrados fuera del territorio histórico de este pueblo.



Ancianas chiriguanás fabricando la chicha.

La máxima concentración guaraní se da en los 15 cantones de la parte meridional de la provincia Cordillera, al sur del río Grande, con una población de 33.679 habitantes, de los que un 58% habla guaraní. Pertenecen en buena parte al grupo (a) ava y abarcan además todo el grupo (b), isoseño.

Este núcleo principal guaraní se expande hacia la provincia Luis Calvo, de Chuquisaca, donde viven otros 3.582 guaraní-hablantes, equivalentes al 26% de la población total. Su mayor concentración está en la parte sur de la provincia, como una prolongación de la región de Cuevo. Pero hay, además, muchos otros guaraní dispersos por otras comunidades y haciendas en los demás cantones de la provincia.

Más al oeste, ya en la provincia Hernando Siles, hay otros 3.418 hablantes de guaraní (12% de total), casi todos ellos sujetos hasta hoy al régimen de hacienda o sólo muy recientemente liberados de él.

En Tarija, donde la población de habla guaraní suma un total de 3.360 personas, la dispersión es mucho mayor, concentrándose principalmente en comunidades *simba* situadas en la parte meridional del río Pilcomayo o su afluente río Salado (norte de la provincia O'Connor) o al norte de Villamontes (provincia Gran Chaco).

Hay otros centenares de guaraní, salpicados por diversas haciendas en una vasta área más al sur de la misma provincia Gran Chaco, sobre todo en su parte occidental más montañosa, en torno a los cantones Saladillo, Itaú y Zapatera.



2. Algunas miradas a su pasado histórico

Para comprender el presente y poder cambiarlo es inexorable entender el pasado. Pero es tarea casi imposible brindar un pantallazo del pasado en pocas páginas. Vamos a intentarlo con dos suertes de textos.

*El primero es un texto de 1782 que nos permite una mirada de alguna manera “fresca” sobre ese pasado; es un texto misional, de índole testimonial. El segundo bloque de textos son más bien analíticos y críticos y son debidos a Thierry Saignes: “Ensayos sobre la frontera chiriguano, siglos XVI-XX”, editados en **Ava y Karaï**, HISBOL, La Paz, 1990. Estos ensayos nos permiten captar lo esencial de esas difíciles y trágicas relaciones de los guaraní con los misioneros, cuyo trabajo prosiguen ahora los Vicariatos, las ONG y las agencias de desarrollo tanto locales como globales.*



El lector comprobará, asombrado, cómo Occidente desde el siglo XVI hasta fines del siglo XX sigue buscando, por distintos caminos, con una terca e implacable coherencia, cambiar el estilo de vida guaraní, simbiótico con su ecosistema, por un estilo cristiano, hoy secularizado, que no ha logrado producir sociedades coherentes con sus propios valores.

Obviamente, la disputa de fondo es económica, entre el Principio de Reciprocidad y el Principio de Intercambio. Thierry Saignes nos muestra el origen de esa relación perversa en torno a la deuda y la distribución que buscó que los guaraníes produjeran un plusbajo que los misioneros se encargarían de redistribuirlo para endeudarlos al sistema misional; como recuerda Saignes, ni los franciscanos ni los jesuitas lograrían su propósito. A muchos lectores actuales esta historia les evocará un inquietante déjà vu.

Con estos textos pretendemos ofrecer la visión de la historia chiriguano del Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA, de talante más bien racionalista y hasta agnóstico y cuyo principal representante es, precisamente, Thierry Saignes.

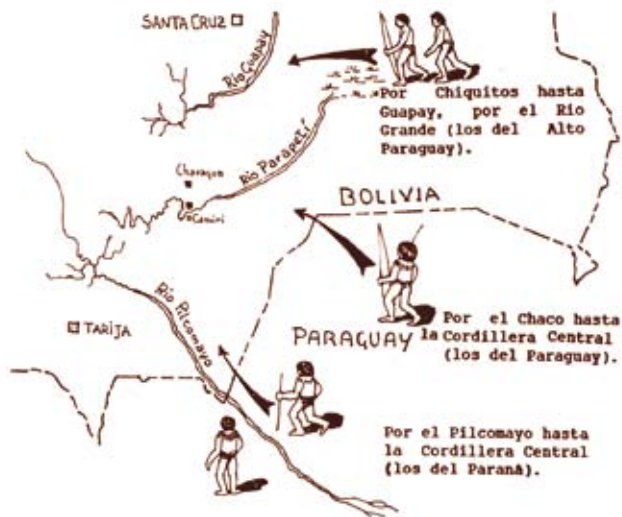
2.1. Noticia acerca de las costumbres de los indios chiriguanos, Fray Gerónimo Guillén, Ofm

“Informe al Reverendísimo de Indias suscrito por el Padre Visitador fray Gerónimo Guillén dando sucinta noticia de las costumbres de los Indios Chiriguanos, estado de las misiones del Colegio franciscano de Tarija en 1782.

Informe hecho al N. Rmo. Pe. Fr. Manuel de la Vega, Lector Jubilado, Theologo de la Mag. Católica en Su Rl. Junta por la Inmaculada Concepción y Comisario Gral. de todas las provincias de las Indias; sobre el estado presente de las Misiones que en el país de los Indios Chiriguanos y Mataguayos cultivan los PP. de este Colegio de Ntra. Sra. de los Ángeles de la Ville de Tarija.”

“La Nación de los Chiriguanos es muy numerosa, ocupa una grande extensión de terreno sobre los ríos Pilcomayo y Parapiti; extendiéndose como cincuenta leguas al este de Tarija y más de ciento al norte. Hablan la lengua guaraní la que es de tanta Majestad que cada palabra es una definición exacta que explica la naturaleza de la cosa que se quiere dar a entender y nunca pudiera imaginarse que en el centro de la Barbarie se hallase una Lengua que por su nobleza y hermosura parece que no es inferior a muchas de las que se hablan en Europa pero pide muchos años de una aplicación constante para poseerla con perfección.

Esta vasta extensión de tierra que ocupan está cortada por muchas serranías, quebradas y ríos que la hacen casi intransitable a los españoles. En sus ríos se halla variedad y multitud de peces y sus bosques abundan en miel, cera, venados, jabalíes, tigres, osos, antas o grandes bestias, monos, papagayos y otras muchas aves, no conocidas en Europa.



De esta uniformidad de idioma han tomado algunos motivos para decir que los Chiriguanos descienden de los Indios Guaraníes; que teniendo el sentimiento de estos cuando se sujetaron al evangelio, cuyo ejemplo no habían querido seguir, unos cuatro mil indios Guaraníes y Paranás tomaron el partido de abandonar su país nativo y pasando el río Paraguay y avanzando tierra adentro fijaron su habitación en medio de las horrosas montañas por donde hoy se hallan desparramados; se echaron sobre las naciones Bárbaras, entre quienes se habían refugiado y exterminándolas poco a poco se apoderaron de las tierras. Pero los que aquí discurren es de creer que no tendrían presente lo que escribe el Inca Garcilazo tan exacto en las cosas del Perú, quien asegura que el Inca Yupanqui X de los emperadores del Perú emprendió aunque sin suceso la conquista de la Nación Chiriguana, época que precedió por espacio de un siglo al ingreso y publicación de el Evangelio en este nuevo Orbe. Viven estos Indios repartidos en varias Poblaciones pequeñas y tienen alguna forma de Gobierno bajo de sus Caciques, aunque solamente se les sujetan y obedecen en sus guerras. Esta vasta extensión de tierra que ocupan está cortada por muchas serranías, quebradas y ríos que la hacen casi intransitable a los españoles. En sus ríos se halla variedad y multitud de peces y sus bosques abundan en miel, cera, venados, jabalíes, tigres, osos, antas o grandes bestias, monos, papagayos y otras muchas aves, no conocidas en Europa; se hallan asimismo muchas especies de serpientes y de insectos que no dejan un instante de descanso y entre estos hay uno singular que se llama Pique; no excede el tamaño de una pulga pequeña y se insinúa poco a poco entre cuero y carne, donde hace su nido y deja sus huevos, si no tiene

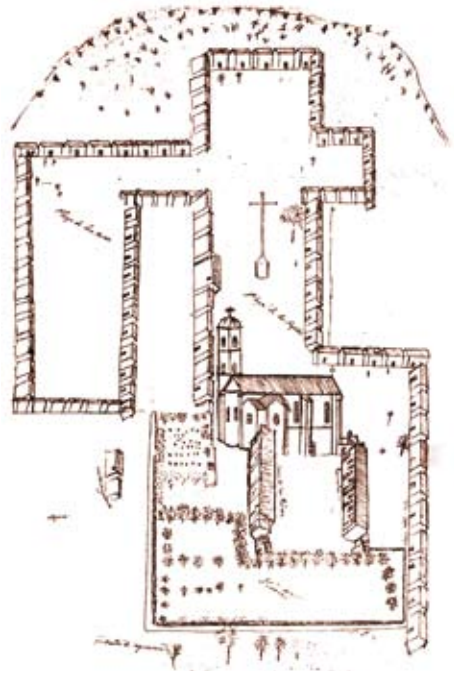
cuidado de sacarlo prontamente va ocupando más lugar y produce los más tristes efectos en la parte donde se hospeda. El remedio es minar poco a poco su nido con la punta de un alfiler y sacarlo entero porque sino se encorara la llaga.

Hacen estos Indios sus plantíos de algodón y sementeras de calabazas y maíz y de éste sacan la chicha que es una especie de bebida que los embriaga en poco tiempo y los arrastra a los mayores excesos; la gastan principalmente en sus fiestas y bailes. Al son desapacible de ciertos instrumentos se juntan en una gran círculo, allí danzan sin concierto y beben el dicho licor sin tasa ni medida. El remate de tales regocijos es casi siempre funesto y trágico porque de ordinario se terminan con heridas y muertes de algunos y con otras acciones indignas del hombre racional. Son los Chiriguano naturalmente belicosos, sus armas son el arco, la flecha y la lanza. Han sido verdaderos Antropófagos, haciendo a sus vientres sepulcros no solamente de los muertos sino también de cuanto podían apresar en sus guerras aunque después se han ido humanizando poco a poco con el trato de los Españoles.

En sus lugares andan por lo común desnudos y algunas veces cubiertos de un tipoy que es una especie de camisa cerrada y corta que tejen de algodón y solamente cuando han de entrar en las poblaciones de los Españoles usan de unos calzones y coletos de cuero. Se taladran los hombres el labio inferior y cuelgan de él una especie de pequeño cilindro de estaño, plata o de otra materia y este pretendido ornamento llaman tembetá. Habiendo una mujer dado a luz una criatura es costumbre que su marido ayune tres o cuatro días con todo rigor. El único alivio y remedio que buscan en sus enfermedades consiste en hacer llamar a unos charlatanes dados a sortilegios y operaciones mágicas las cuales soplan alrededor del enfermo y chupan la parte enferma o dañada con la condición que han de ser bien pagados viendo que la enfermedad es larga y que no la curan los sopladores, dicen al punto que es hechizo.

Se admite entre estos Indios la poligamia y los casamientos si así pueden llamarse se hacen sin muchas ceremonias. Cuando el Chiriguano busca mujer procura ganar su amistad con algunos presentes; la regala con los frutos de su cosecha y con la caza que coge y luego pone a su puerta un haz de leña; si la entra adentro la novia, está concluido el casamiento; si la deja a la puerta, tiene el pretendiente que buscar otra y cazar para ella. No abandonan estos infieles los muertos como la hacen otros Bárbaros pero hacen sus entierros con poca pompa. Muriendo algunos de la familia le ponen una tinaja proporcionada al cadáver y con los despojos y alhajillas le entierran en sus propias casas.

Tienen los Indios Chiriguanos algún conocimiento de la inmortalidad del alma, pero está tan ofuscada esta luz, con espesas tinieblas de su vida que no saben qué se hace de ella, ni sospechan siquiera que hay castigos que temer en la otra vida, ni premios que esperar por tanto ninguna inquietud los perturba de lo que ha de suceder después de su muerte. No reconoce este gran pueblo divinidad alguna; vive en una profunda ignorancia de el verdadero Dios, ni se descubre en estos Infieles el más mínimo sentimiento de piedad y religión. Se gobiernan como bestias, no teniendo más Dios que su vientre y limitando toda su felicidad a los placeres y gustos de la vida presente. Sin embargo no dejan de ser muy supersticiosos y observan con escrupulosa atención el canto de ciertos pájaros que es para ellos de mal agüero y si están en camino y los oyen cantar no pasarán adelante y se volverán al instante a sus casas sobrecogidos de miedo.



Muchas expediciones se han hecho y muchas tentativas se han practicado para anunciarles el Evangelio y reducirlos a la Santa Fé, pero siempre sin suceso. De doscientos años a esta parte se han empleado los más fervorosos Misioneros en su conversión, con zelo ardiente y con una caridad infatigable para ablandar los inflexibles corazones, pero no lo pudo lograr, puede decirse que de todos los Bárbaros esparcidos por esta América meridional, son los Chiriguanos los más obstinados en su infidelidad, finalmente el modo indigno con que han siempre sido las palabras de vida eterna que se les han anunciado y la perfidia y crueldad con que han derramado la sangre de muchos operarios evangélicos, sacrificándolos a su furor de un modo cruel; han dado mérito para abandonar este feroz pueblo a la malignidad y corrupción de los corazones.

Parece que podía esperar que esta ingrata tierra regada con sudores y con sangre de tantos hombres apostólicos produciría en algún tiempo abundantes de bendición. No nos han salido vanas estas piadosas esperanzas porque Dios en cuyas manos están los corazones de los hombres que tiene señalados los preciosos instantes de su conversión, en los impenetrables decretos... se ha servido en fin separar para sí una gran parte del cuerpo de esta bárbara nación... con que ha pretendido subyugarlos la fe”

2.2. Misioneros y guaraníes durante la Colonia y la República. El desencuentro interminable, *Thierry Saignes*

El libreto de las relaciones de Occidente con los amerindios no ha cambiado sustancialmente. Antes se llamaba Evangelización, hoy se llama Desarrollo: antes animaba el empeño un élan teocrático, hoy, el impulso es laico y secularizado. Antes no existía algo semejante a lo que ahora llamamos los Derechos Humanos, en general, y los Derechos Indígenas, en particular. Lo cual, por cierto, cambia radicalmente los términos de referencia de estas nuevas relaciones que ahora acaecen en el contexto de la descentralización municipal de Bolivia. Por ello mismo, para dar un paso adelante y no reiterar lo mismo por ignorancia del pasado, es muy importante percatarse de qué lodos son los polvos que, en la actualidad, siguen bloqueando nuestras relaciones. Saignes nos ofrece una buena condensación de esa larga lucha contra los “vicios”, “errores” y “supersticiones” de los indígenas.



Transmisión socio-cultural

La norma de cohabitación misionera altera las reglas de alianzas: prohibición de la poliginia, residencia neo-local (en lugar de la uxori-local), emancipación de las familias conyugales del parentesco extenso. La ventaja para los jóvenes maridos es escapar al penoso servicio pre-marital a favor de los padres de la novia, lo que debilita en particular las redes de aliados de los líderes. Además no se practican los ritos de iniciación masculina y guerrera: el neófito “sin tembeta” se opone al “infiel con tembeta”.

La extirpación de los individuos de sus obligaciones tradicionales crea un malestar que se trasluce en la denuncia siguiente: los misioneros “vejan a los indios quitando los hijos a los padres, la mujer al marido (...), violan de un modo y de otro todo pacto social”. Debemos matizar semejantes acusaciones, fomentadas por los intereses pioneros, y notar ciertas continuidades culturales.

“los indios son capaces para todo, son diligentes para sus negocios, alegres en lo favorable y cómodo, tristes en lo adverso y en todo aquello que piensan no hay utilidad propia, lo toman con la mayor frialdad”.

Por ejemplo, tomemos el indicador del arte guerrero que está en el corazón de la identidad ava. Varias misiones proporcionan contingentes guerreros sea para la represión de las guerras tupacamaristas en el altiplano, sea en las guerrillas de la independencia, sea incluso en las guerras internas entre grupos cordilleranos, lo que deja sospechar la perpetuación del ideal guerrero.

Otro indicador, la división sexual del trabajo prolonga las antiguas normas como se ve en el caso de Iburapucuti en 1797: “el ejercicio de los hombres no es otro que el de jugar, cazar, salvo aquel tiempo que emplean en componer sus chacras y traer leña para hacer chicha que es la ocupación de las mujeres y hacer algunos tiros de algodón para vestirse”. Pero, con el tiempo, se deja percibir cierta especialización femenina que empeora su condición: “los neófitos suelen melear, cazar y pescar; las mujeres suelen hilar, tejer y hacer olla, cántaro y platos de barro”. Los hombres monopolizan tareas al exterior en torno a la colecta de productos y animales “salvajes” con riesgos, mientras que la mujer está relegada a tareas de pro-

ducción doméstica; además la mujer-hilandera tiende a reemplazar a la mujer-chichera. Así, las autoridades indígenas de las reducciones norteañas llegan a la Audiencia a denunciar la “futura esclavitud” que sufrirán sus mujeres en las manufacturas de hilados prevista por el intendente. El plan nunca será puesto en obra y los frailes no pueden trastornar la especialización sexual en las labores.

Convivialidad

Ya hemos visto cómo el habitat permitía a varias familias vivir bajo el mismo techo y debemos suponer que tenían lazos entre sí. Constituía una forma reversible con las normas anteriores. Cuando estallaban disensos, “se retiraban del centro del pueblo y formaban en aquellas inmediaciones sus pueblecitos divididos por parentelas a su uso antiguo”.

Los convites, acompañados de “borracheras públicas” están al centro de la sociabilidad amerindia. Los misioneros intentaron controlar su duración y limitar sus excesos pero nunca lograron impedirlos. Varios casos prueban que fue quizás el punto de mayor conflicto entre aldeanos y predicadores. Así se acusó a los jesuitas de haber provocado la sublevación de 1727 por haber prohibido un banquete. Los franciscanos no lograron tampoco controlarlo y fue en las misiones entre el río Parapetí y Charagua que a partir de 1796 se convocaron los grandes banquetes antiespañoles y el último dio la señal de la sublevación general de 1799.

Ocio

Con los convites de chicha, el ocio fue el otro gran tema de enfrentamiento. Los jesuitas habían sufrido una tremenda resistencia de parte de los chiriguano para trabajar. En su melancólico balance de 1727, después de la destrucción de las reducciones de Las Salinas, recuerdan las penas vividas: “... y no pocas veces, quitaban el preciso sustento de la boca para ministrárselo, (...) y si asistían al trabajo para su misma utilidad era preciso que fuésemos los primeros, y si no más que ellos - porque son indios flojos- trabajásemos como el mejor de todos ...”.

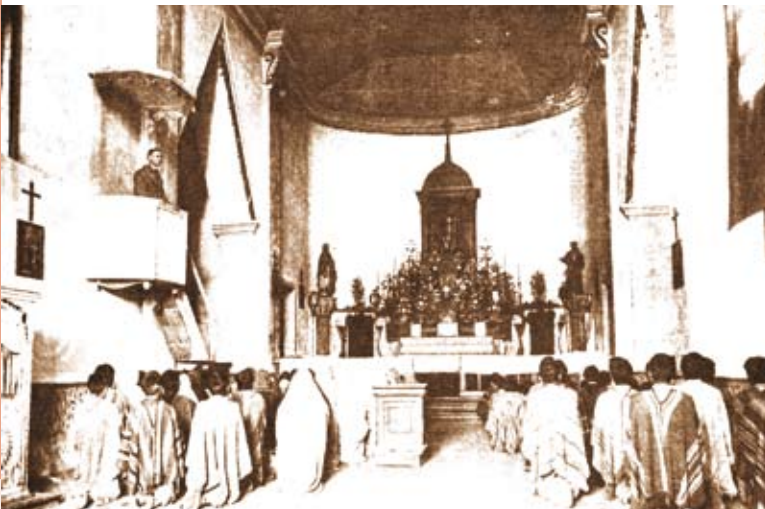
En cuanto a los franciscanos, justifican el mediocre balance económico de las reducciones porque “los indios, siempre criados en la holgazanería, desnudez y miseria, han sido y son naturalmente flojos”. Y el “memorial explicando por qué no prosperan los indios en las misiones que sustentan” añade: “si se les ha querido apurar, muchos se huían y no aparecían más, si se les pone el

trabajo con moderación, luego se cansan y se esconden; si se les reprende y castiga, se empeñan más en su flojedad o se escapan; si se les amonesta con mansedumbre, ponderándoles las grandes utilidades que sacarán de sus tareas, no hacen caso y salen con que ellos no son esclavos”.

Este rechazo insistente del trabajo es reiterado en los censos anuales que incriminan la indolencia, el descuido, la imprevisión, la irresponsabilidad de sus parroquianos. Sin embargo, no ha llegado todavía el tiempo de atribuir el ocio indígena a un fatalismo climático o a una degeneración genética como lo harán los pioneros del siglo siguiente armados de una pseudo-filosofía de pretensión científica. De momento, los misioneros deben reconocer: “los indios son capaces para todo, son diligentes para sus negocios, alegres en lo favorable y cómodo, tristes en lo adverso y en todo aquello que piensan no hay utilidad propia, lo toman con la mayor frialdad”. Pereza muy relativa, pues, estaba ligada a un alto concepto del chiriguano por sus intereses inmediatos.

2.3. Los misioneros y el Principio de Reciprocidad. *Thierry Saignes*

El corazón del malentendido occidental-amerindio, desde que Cristóbal Colón pisa tierra en el Caribe, es de índole económico. Mientras no nos aclaremos, primero, conceptualmente y, luego, operativamente, este enredo, no serán posibles ni el “Municipio productivo”, ni la “Lucha contra la pobreza”. La distribución unilateral de los misioneros ¿es distinta de la redistribución estatal actual? También en este punto es necesaria una mirada al pasado.



“El principio organizador de una reducción misional reside en la existencia de un sector de producción comunal trabajando por todos los habitantes para el provecho de todos y en particular de los necesitados (huérfanos, enfermos, ancianos). Los chiriguano no escapan a esta regla. Benefician de amplias distribuciones periódicas de

raciones alimentarias o de vestidos. No obstante semejantes ventajas materiales, rechazan participar en el esfuerzo colectivo: "de los seis días de trabajo de la semana tienen 4 y la mitad de otros 2 días porque en los días que tienen de faena para la misión, apenas trabajan 2 ó 3 horas, y ojalá se pudiese conseguir que las trabajasen bien, (...) se les paga muy a su satisfacción."

No solamente el tiempo dedicado a las faenas comunales es ínfimo, sino además estas tareas son retribuidas, y eso a pesar de una mala voluntad próxima al sabotaje. Los ava no conciben el trabajo benévolo en favor de los demás. Al no distinguir los intereses colectivos de los suyos propios, brindan solamente prestaciones inmediatamente gratificadas: "si había de hacer algo, había de ser con la dádiva, esta no la hay siempre".

No nos engañemos: este lenguaje de la reciprocidad enmascara una profunda asimetría. El desequilibrio no resulta a favor de los predicadores, sino en el beneficio privado de los propios chiriguano. El pedido de contradones excede de lejos su contribución al buen funcionamiento de la reducción. El presidente de las misiones franciscanas relata escenas elocuentes: "Actualmente, están mañana y tarde pidiendo, a la puerta de la casa, maíz para sembrar y no obstante que les amenaze en tiempo de sus borracheras que no confiasen este año llevar la semilla de la casa del padre ni ellos dejaron la embriaguez ni el padre les niega cuña para trabajar y esto no sería nada sino estuvieran (casi diariamente) pidiendo ya unos ya otros el acero para calzarlas (...). componen sus hachas cuñas con pretexto de sus chacras y la mayor parte del año se están por los montes meleando para pagar a los comerciantes con cera los tratos que con ellos hacen. Si se desboca la cuña, vuelven con la misma petición: 'padre, acero para calzar mi cuña'".

Se pone en evidencia aquí tanto la escalada de la demanda indígena como la complacencia del conversor en satisfacerla. Lo más sorprendente es la reacción del colegio franciscano que oficializa esta práctica de dones obliga-

La reciprocidad y la distribución constituyen con el mercado las tres grandes formas de intercambio tal cual las conceptualiza la antropología económica. Aquí la relación entre misioneros y chiriguano no cabe en ninguna de estas tres formas. De momento, contentémonos con ver una relación perversa entre dos protagonistas en la cual mediante un intercambio unilateral uno debe constantemente dar para atraer y fijar al otro.

torios en el artículo 2 del nuevo reglamento de misiones: “si los indios los necesitan y piden maíz para sembrar, hacha, cuña, acero y otras menudencias, se les dará en caridad, sufriendo sin obligarles a que recompensen estos servicios con algodón, cera, ni otra cosa alguna”.

He aquí crudamente normalizada la regla de distribución. Reparto de bienes sin contrapartida: no se puede confesar un abandono tan completo del engranaje de las necesidades y de su satisfacción material que no tienen fin en sí y reclaman un abastecimiento perpetuo. Pronto la suerte de la empresa misional depende de su capacidad de alimentar este flujo de bienes. Así, en tal misión, “muchos no reconocen sujeción alguna al padre porque dicen que no se les da carne ni camiseta cuando van a rezar”.

En otras partes, se debe multiplicar las carneadas de ganado para calmar una agitación incipiente. ¿Cómo caracterizar tales relaciones: el miserabilismo indígena duplicaría el cinismo franciscano? La pregunta no se plantea en términos moralizadores.

Hemos evocado la noción de DISTRIBUCIÓN y no de redistribución. La reciprocidad y la distribución constituyen con el mercado las tres grandes formas de intercambio tal cual las conceptualiza la antropología económica. Aquí la relación entre misioneros y chiriguano no cabe en ninguna de estas tres formas. De momento, contentémonos con ver una relación pervertida entre dos protagonistas en la cual mediante un intercambio unilateral uno debe constantemente dar para atraer y fijar al otro.

Los frailes pueden luego denunciar el ocio o la impericia de sus sujetos pero toda su política propicia semejante conducta. Puede llegar a un punto tal que los neófitos, en una perspectiva de dimisión total, van hasta peligrar su propia sobrevivencia. En una de las misiones, nunca tienen sus útiles agrícolas, “siembran tan poco que apenas basta para choclos”, “aun estando desnudos y hambrientos juegan la ración que les doy por algún trabajo”, “holgazanes e inciviles en extremo..”. ¿Esta dejadez traduce una mera resistencia pasiva a la reducción o

un comportamiento suicida que implica alguna espera apocalíptica? Lo ignoramos.

En todo caso, esta situación de anomia refleja las limitaciones de una política de estímulo material que desemboca en la pasividad completa de los neófitos así mantenidos. ¿Por qué actuar si el padre provee de todo? Entendemos también la actitud de Guaricaya, el líder-chamán, quien acaba por colaborar con los sacerdotes y multiplica los “abusos en sus repartos, dejando entender que era su padre a todos (los indios)”. El misionero se vuelve el prisionero de su doble obligación, la de líder, generoso en palabras y en bienes, y la de chamán, garante mágico de la abundancia y de la salvación. La prodigalidad debe ejercerse sin reserva, todo excedente debe ser de inmediato repartido.

De hecho, vemos obrar en la reducción los mismos mecanismos que rigen las obligaciones entre el grupo y su líder. No obstante aquí, el sacerdote no recibe las esposas que ofrecía la comunidad al líder para ayudarlo a conseguir los bienes destinados a reactivar los lazos de alianza (como la preparación de la chicha festiva). El conversor se queda sólo para cumplir con sus deberes. Sólo debe “poner la mano a todo”, “han de cargar con todo el peso de una molestísima crianza e instrucción de unos salvajes que jamás han conocido más ley que la de su brutal libertad e independencia”.

Para domar esta “brutal libertad”, un solo remedio: la dádiva. Doce años después de la expulsión de los franciscanos de la Cordillera, un cura secular nota la imposibilidad de ejercer su cargo con semejante herencia. “Pues los indios están acostumbrados a ver salir comida para los muchachos, para los enfermos y todos últimamente; y ahora no viendo esto, no quieren pueblo, ni iglesia, ni religión”.

El sentido de esta dependencia queda bien claro: más allá de la meta educativa, es el pai quien debe mantener el grupo y no el contrario. La relación contractual es

El fracaso jesuita frente a los chiriguano toma ahora su plena y verdadera dimensión. No resulta de los azotes a los malos neófitos, ni de las prohibiciones de banquetes o de tráficos con los colonos, pretextos avanzados con demasiada frecuencia. Resulta de la oposición al trabajo colectivo. Esto es del rechazo indígena de proporcionar un “sobretabajo” cuyo producto sería luego redistribuido entre todos por una instancia superior y separada de todos.

distorsionada: todo incube a la misma parte. Las reglas no son respetadas. Se impone un intercambio unilateral entre donador y donatario. Se entiende por qué los comienzos de cada fundación se marcan por la dura “esclavitud” de los misioneros bajo la mirada indiferente de los aldeanos. Todo eso nos lleva muy lejos de la reciprocidad. Ya entramos en la relación de la DEUDA. Puesto en la imposibilidad de pagar una deuda, por definición, inextinguible, el pai, vuelto líder debe proveer sin cesar bienes y discursos para probar en todo momento la “inocencia de su función”.

El fracaso jesuita frente a los chiriguano toma ahora su plena y verdadera dimensión. No resulta de los azotes a los malos neófitos, ni de las prohibiciones de banquetes o de tráficos con los colonos, pretextos avanzados con demasiada frecuencia. Resulta de la oposición al trabajo colectivo. Esto es del rechazo indígena de proporcionar un “sobretabajo” cuyo producto sería luego redistribuido entre todos por una instancia superior y separada de todos.

En el Paraguay habían logrado encerrar bajo su tutela al nativo cuyo labor mantenía la misión y pagaba el tributo en provecho de las autoridades españolas. Esto les impusieron a los guaraní, eternos deudores, prestaciones, tareas e impuestos, cuyo producto era redistribuido en ínfima parte y a su conveniencia. Con los chiriguano, intentaron mediante regalos iniciales cebarlos y convertirlos en deudos. Al aplicar la regla arcaica del don que obliga, esperaban entrometerse en la Cordillera para luego imponer su organización de las actividades productivas.

El círculo de la deuda

“Están a la puerta de la casa de los padres conversores mañana y tarde despachando indios e indias en sus peticiones. Si el día de la cuenta responderemos más como negociantes que como conversores, es lo que temo”.

Los legítimos escrúpulos del presidente de las misiones recuerdan los de los primeros jesuitas quienes, a fines del siglo XVI, entraban en la Cordillera cargados de abalorios y se intitulaban “buhoneros por Cristo”. Los superiores del colegio franciscano de Tarija no podían experimentarlos, por estar forzados a administrar una “misión-providencia” de la cual se habían vuelto los rehenes. Su gestión de las reducciones, cuyo control interno les escapaba, fue suficiente sin embargo para su reproducción a pesar de las hostilidades por parte de la franja pionera y de los grupos enemigos.

En la perspectiva colonial, a lo sumo, al exasperar las tensiones internas del mundo chiriguano y al sustraerle unas veinte mil “almas”, las reducciones debilitaban la capacidad indígena de resistencia frente al empuje pionero.

Recordemos que en el plano interno, las modalidades de vida tendían a distender los lazos de obligación entre aliados o de clientelismo en torno a los líderes y los chamanes. Por otra parte, la difusión de la ley cristiana que preconizaba el amor al prójimo y el perdón de las ofensas contribuía a desacreditar la regla básica de la venganza, reciprocidad negativa que permitía articular los grupos entre sí.

Puestos de vanguardia en los confines del mundo colonial y del mundo “salvaje” libre, las reducciones aseguraban, además, una triple función mediadora: plazas de intercambio con los comerciantes, reserva de abastecimiento en bienes ofrecidos por los padres, refugio eventual en caso de represalias por las milicias. Los franciscanos, envidiados y discutidos por los demás sectores fronterizos, no podían revelar la amplitud de sus arreglos y repudiar su propia empresa. Conscientes de esta debilidad política de sus conversores frente a las instancias coloniales, los chiriguano no vacilaron en usarla para recibir más. De tal modo que los dos protagonistas se han hecho cómplices de alguna manera, aliados objetivos unidos contra la doble hostilidad de los demás españoles y de los demás grupos cordilleranos. Ni este frente a frente pervertido, ni las insuficiencias económicas, ni las ambigüedades políticas, ni la intrusión de grupos exteriores, lograron acabar con la reducción franciscana. En 1778, los neófitos del Guapay han rechazado con las armas a sus agresores conducidos por el profeta de Mazavi. En 1800, después de las incursiones enemigas que destruyeron seis misiones a pesar de la defensa valerosa de sus habitantes, éstas son inmediatamente restablecidas y no sufrirán otros incidentes hasta la independencia.

Entendemos ahora por qué las reducciones franciscanas se han mantenido en la Cordillera cuando el primer asalto coordinado por guerreros determinados bastaba, como en el tiempo de los jesuitas, para eliminarlas. Los chiriguanos no tenían interés en destruirlas, habían acertado al tomar su control desde el interior, de algún modo subvertirlas para su propio provecho. Contraprueba: durante las guerras civiles de independencia, apenas los franciscanos fueron cautivados y expulsados por las facciones criollas adversas, las misiones fueron incendiadas y abandonadas sin apelación por los propios aldeanos. Carentes de sus titulares, estos incansables proveedores de regalos, no tenían más razón de ser.

Los jesuitas, en cuanto a ellos, no podían aceptar en su empresa semejante volteo de las obligaciones ni este desorden establecido. En el Paraguay habían logrado encerrar bajo su tutela al nativo cuyo labor mantenía la misión y pagaba el tributo en provecho de las autoridades españolas. Esto les impusieron a los guaraní, eternos deudores, prestaciones, tareas e impuestos, cuyo producto era redistribuido en ínfima parte y a su conveniencia. Con los chiriguanos, intentaron mediante regalos iniciales cebarlos y convertirlos en deudos. Al aplicar la regla arcaica del don que obliga, esperaban entrometerse en la Cordillera para luego imponer su organización de las actividades productivas.

Los chiriguano consienten aceptar los dones ofrecidos por los jesuitas a fin de poder evangelizarlos en la sola perspectiva de la entrega permanente de una contribución material que consideran además como mínima. Luego imponen a los franciscanos proporcionar constantemente y sin contrapartida bienes, lo que constituye la naturaleza misma del tributo.

En esta perspectiva, resalta la importancia de los primeros contactos y de la comedia que se desempeña. En 1733, dos misioneros se hallan rodeados por una decena de chiriguanos. Después de haber repartido trigo y charque, quieren ver al líder quien viene pero rechaza hablarles y tomar la comida regalada. Mediante un juego de palabras en guaraní entre “enojo” y “enfermedad” (ipia rací), el padre Chomé logra hacer reír al líder quien, entonces, le invita a tomar y a acompañarlo al pueblo. Pero la empresa fracasa con la oposición de otro líder. En otra parte, el rechazo del regalo “envenenado” es instantáneo e irremediable: a pesar del acuerdo inicial del líder, bastó una protesta: “Ea, menéate, español; no quiero tus cosas:

no quiero vacas, frenos, espuelas, nada. Solamente que te vayas;” para hacer fracasar la tentativa de penetración en el pueblo.

Aparece bien aquí el límite de la empresa misional de seducción material. Los jesuitas midieron con lucidez el precio a pagar para evangelizar a los chiriguanos. Ya en 1734, tres misioneros escribían a su provincial: “en lo humano, no da este pueblo esperanza alguna de conversión; todo lo quieren como si les fuera debido y reciben como si nos hicieran merced en recibirlo”. Lo que el historiador jesuita, Charlevoix, glosa dándole su verdadero sentido: “aun aquellos entre los chiriguano que no llevaban a mal el que los misioneros recorriesen su país, no los soportaban en él sino con la esperanza de recibir de ellos algunos regalos, lo cual era de tanto más peligrosa consecuencia cuanto por haberse comenzado a hacérselos los miraba como un tributo que les era debido y que no impunemente dejaría de dárselos y hasta parecían pretender que se reconociese como un favor el que se contentarán con lo que se les daba”.

Todo está dicho. Estos regalos que acompañan cualquier negociación son percibidos por los chiriguanos como un derecho de entrada en la Cordillera, de hecho como un verdadero tributo. Frente a la presión colonial creciente, frente a hambrunas y epidemias, frente a la doble ofensiva misional, las exigencias nativas no han variado. Los chiriguanos consienten aceptar los dones ofrecidos por los jesuitas a fin de poder evangelizarlos en la sola perspectiva de la entrega permanente de una contribución material que consideran además como mínima. Luego imponen a los franciscanos proporcionar constantemente y sin contrapartida bienes, lo que constituye la naturaleza misma del tributo. La corona imperial encontró aquí un adversario a su medida, quien, al exigir un impuesto, invirtió en su provecho el sentido de la dependencia colonial.

Vemos pues que los chiriguanos no solamente han rechazado la coerción contenida en las entregas preliminares, sino que la han invertido en su ventaja contra el misionero que la iniciaba imprudentemente. Este último, por haber usurpado y concentrado en sus manos, el poder político y religioso de los líderes y chamanes, se encuentra ahora enredado en el círculo de la deuda. Este buen pastor está condenado a perpetuidad a soltar sus “bellas palabras” y suministrar sus mercaderías inestimables a sus fieles indios, acreedores que nunca más podrá desinteresar. Al invertir los términos de la deuda que quería imponer el poder despótico o el orden colonial, los chiriguanos han perpetuado, a través de la reducción misional, las reglas de la ley “salvaje” que refuta cualquier sujeción de donde venga.

2.4. Cinco paradojas de la historia chiriguano, Thierry Saignes

Este es un texto incómodo que cuestiona mitos habituales tanto de los guaraní como de los chaqueños y, a fortiori, de los bolivianos sobre la chiriguanía. Cumple el rol que se espera de las ciencias históricas: hacer dudar y dar que pensar, en base a fuentes documentales.

Una identidad mestiza que no se resume al sólo fondo guaraní

A partir de uniones sexuales entre una minoría tupi-guaraní y una mayoría de origen arawak (llamados guana y chané), los chiriguano construyeron su identidad en contraposición con la potencia de los blancos (llamados karaï), que se anhelaba poseer, y la “esclavitud” de las etnias autóctonas (llamados tapuy) que se repudiaba. Las innumerables etimologías del nombre chiriguano traducen bien el malentendido acerca de su historia resumida a un choque guaraní-quechua. Este reduccionismo guaraní impide considerar a los ava como partes integrantes de Bolivia y, por ejemplo, restituir su papel en la Independencia del país o convertirlos en símbolo de resistencia “nacional” contra el imperialismo inca o ibérico. Por otra parte, su voluntad libertaria se combina con una excepcional flexibilidad cultural para adoptar elementos ajenos, andinos, chaqueños y europeos.

“los indios no tiene adoración particular”, ni ídolos, ni templos, ni sacerdotes. Supersticiones, sí (hechicería, curanderismo, tabúes), mas ningún lugar de culto, ni calendario ritual. Aun si no tienen formas occidentales de culto, sabemos que los chiriguano seguían bajo la dependencia estrecha de sus dioses y héroes culturales, recordados en sus mitos y cantos, quienes les habían enseñado la cultura material y las reglas intocables de la organización social.

Una sociedad fundada en la discordia civil

Se dio a las “guerras chiriguanas” el color de una lucha colectiva contra el invasor blanco mestizo sin ver que primaban rivalidades internas a las cuales estaba subordinada la lucha anti-colonial. No se entendió que la cohesión del conjunto étnico se fundamenta en la oposición de sus comunidades locales; esto es entre partes de sí mismo. Cuesta captar una identidad colectiva que se reproduce mediante un desgarramiento interno perpetuo que plantea a la vez fragmentación territorial y cohesión local, alianzas y enfrentamientos aleatorios. Por

eso la proyección de un concepto occidental como el de “nación” mistifica más que ayuda a entender la especificidad de la forma social ava.

Un sistema político igualitario con valores que no lo son

La exigencia de libre-iniciativa individual rige los lazos políticos; todos los observadores concuerdan: “cada uno es rey”, y nadie, ni siquiera el líder o el chamán, puede hacer ejecutar algo a alguien que no lo desea (excepto en tiempo de guerra). Este postulado de igualdad política se sobrepone a una cultura profundamente no-igualitaria: se multiplican jerarquías de prestigio según el origen étnico y el estatus social: “nobles” ava, guerreros (queremba) “mestizos” (guaraní-chané), cautivos y servidores (tupay). La arrogancia de los líderes que buscaba valorizar al máximo la distancia social era famosa.

Una cultura fronteriza bajo vigilancia

No hay historia chiriguano en sí. La constituyen ante todo las complejas relaciones de los grupos locales ava de la Cordillera con la sociedad multi-étnica de la “frontera” (nombre dado a la región andina y cruceña circundante.) Además, las aldeas cordilleranas acogen a un gran número de prófugos (negros, blancos, mestizos) del mundo colonial y las autoridades hispánicas y criollas intervienen periódicamente en sus asuntos. Los propios ava se consideraban bajo un protectorado indirecto y múltiples lazos de orden político, mercantil o ideológico los unían a los puestos fronterizos. A diferencia del Chaco que jugó hasta mediados del siglo XX el papel de una “reserva indígena libre” abierta sobre la inmensidad de la “tierra adentro”, el refugio montañoso se convierte a la larga en una trampa étnica sin otra salida que la migración y el mestizaje. Por otra parte, esta misma Cordillera es el teatro de cambios culturales bajo presiones fronterizas. Indicadores como el vestido o gustos alimenticios son elocuentes: la antropofagia se extingue a comienzos del siglo XVII, la carne de vaca, a pesar del conflicto “vaca-maíz”, parece reemplazarlo en el siglo XVIII (con aprecio del queso y del charque); en cuanto a productos estimulantes, la chicha (canguí), principal modo de consumo del maíz, rivaliza pronto con cañazos y luego con coca.

Una religión sin dioses

Desde un jesuita de 1595 hasta el franciscano Niño de 1912, una misma constatación: “los indios no tiene adoración particular”, ni ídolos, ni templos, ni sacerdotes. Supersticiones, sí (hechicería, curanderismo, tabúes), más ningún lugar de culto, ni calendario ritual. Aun si no tienen formas occidentales de culto, sabemos que los chiriguano seguían bajo la dependencia estrecha de sus dioses y héroes culturales, recordados en sus mitos y cantos, quienes les habían enseñado la cultura material y las reglas intocables de la organización social. Dicho de otro modo, su mundo era regido por los “Otros” (dioses, espíritus (iya/aña), antepasados): los hombres deben conformarse a su voluntad y contentarse con repetir el orden de las cosas, lo que implica el conservadurismo profundo de su sistema político.



Indias Tapues



Indias Charotis

3. El encuentro de Occidente con la Indianidad guaraní

Para poder erradicar la actual pobreza y exclusión guaraní, es preciso encarar las relaciones con el mundo indígena en términos de civilización y cultura. Tienen que estar bien claras, para todos, las diferencias y, sobre todo, tenemos que tener lucidez acerca de los términos de referencia del desencuentro y malentendido entre Occidente y, en este caso, la indianidad guaraní. Sin esa comprensión, nos vamos a seguir engañando todos. Casi cinco siglos de autoengaño mutuo, pareciera tiempo suficiente para una especie que se ha autocalificado de “sapiens”.

Los pueblos indígenas no son formas arcaicas de Occidente, de modo que “desarrollándolas” (antaño a través de las misiones y hogaño a través de los municipios republicanos) algún día llegarán a ser como las sociedades del Occidente moderno. Esta es una peligrosa ilusión, pues es una fatamorgana que moviliza recursos y energía para una causa imposible que, por un lado, perjudica a los “beneficiarios” y, por otro, expone como ineficientes y nada profesionales a los donantes y sus entidades ejecutoras.

La indianidad es el polo opuesto de Occidente; es su otra mitad reprimida y, viceversa, Occidente es la otra mitad rehusada por la indianidad. El siglo XXI empezará cuando ambas mitades se sienten y se sepan complementarias en sus diferencias. Estamos preparando esa nueva aurora de la humanidad.

3.1. El quid pro quo guaraní, *Dominique Temple*

Dominique Temple es, probablemente, el pensador de la economía más importante del siglo XX por la sencilla razón que supo ver las partes (Principio de Reciprocidad y Principio de Intercambio) y el Todo de la Economía: su mutua complementariedad. En tanto que todos los economistas de la edad moderna tomaron la parte (el Principio de Intercambio) por el Todo de la Economía, ignorando o reprimiendo o absorbiendo, como “Informalidad”, el principio opuesto. La pobreza del Tercer Mundo proviene, en gran parte, de este “malentendido” que Temple denomina quid pro quo: tomar una cosa por la otra.

La fecundidad de su pensamiento proviene de la lectura de la obra de Marcel Mauss y de la obra del lógico Stephan Lupasco. El modelo conceptual elaborado, “la dialéctica del don”, le permitió releer críticamente el instante en que Occidente se encuentra con la Indianidad. El texto que ahora presentamos ha sido traducido para esta edición, por Carmen Bedregal y revisado por Jacqueline Michaux, de un paper en francés que circuló restringidamente entre sus amigos.

El quid pro quo colonial

El don de los víveres

En 1500, el portugués Álvarez Cabral, conduce trece naves y mil doscientos hombres en la ruta de las Indias abierta por Vasco de Gama; descubre el Brasil, toma simbólicamente posición del territorio, pero prosigue su ruta. Diez y seis años más tarde el español Díaz de Solís explora el río de La Plata.¹

Ulrico Schmidl, soldado alemán, participa de las expediciones que atraviesan el continente para llegar al Perú. De regreso a su país, describe a las naciones encontradas y el recibimiento que les depararan: por doquier la hos-

No se trata, pues, de una hospitalidad simbólica, sino de una hospitalidad bien real e incondicional, casi excesiva y muy onerosa, pues los recién llegados son nada menos que dos mil seiscientos cincuenta españoles.

¹ Así nombrados porque los indígenas vistos en las orillas parecían llevar adornos de plata.

pitalidad, en todo lugar el don, siempre la alianza: *"Allí, sobre esa tierra, hemos encontrado unos indios que se llaman querandís, unos tres mil hombres con sus mujeres e hijos, y nos trajeron pescados y carne para que comiéramos"*. No se trata, pues, de una hospitalidad simbólica, sino de una hospitalidad bien real e incondicional, casi excesiva y muy onerosa, pues los recién llegados son nada menos que dos mil seiscientos cincuenta españoles.²



Los españoles deben resolver lo más pronto posible el problema de su aprovisionamiento de víveres. En el momento en que los indios no les ofrezcan más hospitalidad, se apoderarán de sus cosechas y se instalarán en sus poblados: *"Dios Todopoderoso con su ayuda nos permitió vencer a los querandís y ocupamos el lugar donde estaban (...) Allí permanecimos durante tres días: después volvimos a nuestro campamento, dejando de guardia a unos cien hombres, pues hay en ese paraje buenas aguas de pesca. También hicimos pescar, utilizando las redes de los indios, para tener pescado suficiente como para mantener la gente (...)"*. Los españoles no se ocuparon de sacar partida de los recursos del país, pues lo que querían era llegar al Perú lo más antes posible. Así, bien pronto: *"Fue tal la pena y el desastre del hambre, que no bastaron ni ratas ni ratones, víboras ni otras sabandijas; hasta los zapatos y cueros, todo tuvo que ser comido"*. No sólo eso, llegaron hasta el canibalismo: *"(...) algunos otros españoles cortaron los muslos y otros pedazos del cuerpo de los ahorcados, se los llevaron a sus casas y allí los comieron. También ocurrió entonces que un español se comió a su propio hermano que había muerto"*.

Si bien el motivo principal de la conquista es el oro, de momento, es por la comida que los españoles buscan la alianza con los indios: Pedro Mendoza no puede dar de comer a su gente. Decide, pues, enviar trescientos cincuen-

2 Los españoles son acompañados por mercenarios alemanes, neerlandeses y austríacos. Schmidl era alemán.

ta hombres río arriba sobre el Paraná “ (...) y navegamos aguas arriba por el Paraná a buscar indios, para lograr alimentos y provisiones”. Pero la expedición es un desastre. Los indios, en efecto, informados de lo sucedido entre los Querandí, huyen y destruyen sus poblados y sus cosechas: *“Pero cuando los indios nos veían, huían ante nosotros y nos hicieron la mala jugada de quemar y destruir sus alimentos: éste es su modo de hacer la guerra. De ese modo no encontramos nada que comer, ni mucho ni poco; apenas se nos daba a cada uno, cada día, tres medias onzas de biscocho. En este viaje murió de hambre la mitad de nuestra gente”*.

Pedro de Mendoza deja el mando a Juan Ayolas: *“Dispuso entonces nuestro capitán Juan Ayolas que los marineros aprestaran ocho bergantines y bateles o botes, porque quería navegar aguas arriba del Paraná y buscar una nación que se llama Timbú para obtener provisiones y mantener a la gente”*. Así , pues, los españoles abandonan Buenos Aires y remontan el Paraná. Después de dos meses de navegación, encuentran a los Timbú que los reciben magníficamente. *“Nuestro capitán regaló entonces al indio principal de los timbús, que se llamaba Cheraguazú, una camisa y un birrete rojo, un hacha y otras cosas más de rescate.”*³ *El tal Cheraguazú nos condujo a su pueblo y nos dieron carne y pescado hasta hartarnos”*. Donde los Timbú la hospitalidad dura tres años.

Cuando reemprenden la conquista, son recibidos por los Coronda: *“Y ellos compartieron con nosotros su escasez de carne y pescado y cueros y otras cosas más”*. Después vienen los Quiloaza: *“también participamos su escasez (...)”*. Luego los Mocoreta: *“Los mocoretás nos recibieron muy bien, a su manera, y nos dieron la carne y pescado que precisábamos durante los cuatro días que con ellos nos quedamos”*. Después los Chana....

3 En el texto de Ulrico Schmidl se encuentra la palabra “rescatar” en oraciones como estas: “y obtuvimos todo lo que queríamos sin gastar dinero, con estas cosas que habíamos traído de Alemania, tijeras, hachas, agujas, etc. (variante: como medio de rescate; otra variante: para rescatar). Podríamos considerar al rescate como moneda de intercambio.

“Una vez llegamos a una nación que se llaman ellos mismos Jerús, cuyo rey, cuando supo de nuestra llegada, vino a nuestro encuentro, recorriendo un largo camino, con gran majestad y esplendor; y delante de él venían sus músicos, pero detrás de él una incontable muchedumbre de pueblo caminando, todos desnudos. Este rey nos recibió muy espléndidamente y dejó que todos nos albergáramos en ciertas casas, pero al capitán lo llevó con él a su propia mansión. Hizo asar venados u otras piezas de caza para deleitarnos”.

Pero he aquí que los españoles tuvieron que enfrentarse a los Mapeni, sin que Schmidl nos refiera los motivos: *“Nos recibieron belicosamente. Había en el río más de quinientas canoas. Pero dichos mapenis no consiguieron gran cosa y con nuestros arcabuces herimos y dimos muerte a muchos ...”*

En cambio, fueron bien recibidos por los Curé-maguá: *“Así los dichos curé-maguás nos dieron todo lo que entonces necesitábamos y se pusieron mucho a nuestra disposición”. Pero “...cuando llegamos a estos agaces, éstos se pusieron a la defensa e intentaron combatirnos y no quisieron dejarnos pasar adelante”*

Pronto llegaron donde los guaraníes Carios. Delante de Lambaré, un poblado fuertemente protegido, Juan Ayolas decide avanzar en orden de batalla: *“(Los Carios) dijeron a nuestro capitán general Juan Ayolas que nos volviéramos a nuestros bergantines y que ellos nos proveerían de bastimentos y todo lo que necesitáremos”*. He aquí que los indios ya no invitan a los españoles a sus aldeas, si bien todavía les ofrecen víveres.

“El principal de los Paiyónos se nos acercó pacíficamente con su gente y pidió a nuestro capitán que no entrásemos a su pueblo, sino que se quedara allí donde estaba. Pero ni nuestro capitán ni nosotros quisimos hacer eso, sino que marchamos directamente a la aldea, les gustase o no a los indios. Allí encontramos carne en abundancia, pues había gallinas, gansos, venados, ovejas, avestruces, papagayos y conejos”

Mientras tanto, río arriba, aquellos que no escucharon todavía nada respecto a los recién llegados, rivalizan todavía en el asalto de los dones. *“Una vez llegamos a una nación que se llaman ellos mismos Jerús, cuyo rey, cuando supo de nuestra llegada, vino a nuestro encuentro, recorriendo un largo camino, con gran majestad y esplendor; y delante de él venían sus músicos, pero detrás de él una incontable muchedumbre de pueblo caminando, todos desnudos. Este rey nos recibió muy espléndidamente y dejó que todos nos albergáramos en ciertas casas, pero al capitán lo llevó con él a su propia mansión. Hizo asar venados u otras piezas de caza para deleitarnos”*. Sin embargo, pronto la hospitalidad se transformará en rechazo y luego en enfrentamiento.

Schmidl ofrece algunos indicios de esta evolución: con los Querandí del Río de la Plata, por ejemplo: *“Los susodichos querandis nos trajeron alimentos diaria-*

mente a nuestro campamento, durante quatorce días y compartieron con nosotros su escasez en pescado y carne y solamente un día dejaron de venir. Entonces nuestro capitán don Pedro Mendoza envió enseguida un alcalde de nombre Juan Pavón, y con él dos soldados, al lugar donde estaban los indios (...) Cuando llegaron donde ellos estaban, el alcalde y los soldados se condujeron de tal modo que los indios los molieron a palos y después los dejaron volver a nuestro campamento.”

La manera, pues, como se condujeron los españoles provoca la indignación de los donadores, una indignación de momento mesurada. Inmediatamente los españoles reaccionan con una violencia increíble y sin medida con el mal humor de sus anfitriones: *“Cuando el dicho alcalde volvió al campamento, tanto dijo y tanto hizo, que el capitán don Pedro de Mendoza envió a su hermano carnal don Jorge Mendoza con trescientos lansquenets y treinta jinetes bien pertrechados; yo estuve en ese asunto. Dispuso y mandó nuestro capitán general don Pedro Mendoza, juntamente con nosotros, matara, destruyera y cautivara a los nombrados querandis”*

La reciprocidad de parentesco

Bajo la presión del hambre, los españoles ¿no consideran acaso que lo que les es ofrecido, les es debido? Incapaces de comprender la reciprocidad, interpretan el don como el reconocimiento indio de su superioridad natural. De esta manera, incluso antes de que les sea donado, los españoles toman lo que codician. Schmidl lo precisa en otra ocasión: *“El principal de los Paiyonos se nos acercó pacíficamente con su gente y pidió a nuestro capitán que no entrásemos a su pueblo, sino que se quedara allí donde estaba. Pero ni nuestro capitán ni nosotros quisimos hacer eso, sino que marchamos directamente a la aldea, les gustase o no a los indios. Allí encontramos carne en abundancia, pues había gallinas, gansos, venados, ovejas, avestruces, papagayos y conejos.”*

Puede ser que los Mapeni o los Agace, que se enfrentaron a los españoles desde su llegada, hayan sido sorprendi-



dos en el río durante una de sus expediciones guerreras; es posible incluso que ellos se hayan rehusado reconocer a los españoles la superioridad de la que alardeaban, después que fuesen avisados de su comportamiento, pero Schmidl añade otra explicación cuando relata el encuentro con los Carios: *“(Los indios Carios) Dijeron a nuestro capitán Juan Ayolas que nos volviéramos a nuestros bergantines y que ellos nos proveerían de bastimentos y todos lo que necesitáremos, alejándonos de allí, porque si no serían nuestros enemigos. Pero nosotros y nuestro capitán general Juan Ayolas no quisimos retroceder de nuevo, pues la gente y la tierra nos parecieron muy convenientes, especialmente los alimentos; pues en cuatro años no habíamos comido pan sino solamente con pescados y carnes nos habíamos alimentado (...) hicimos disparar nuestros arcabuces, y cuando los oyeron y vieron que su gente caía y no veían ni flecha alguna sino un agujero en los cuerpos, no pudieron mantenerse y huyeron, cayendo los unos sobre los otros como perros, mientras huían hacia su pueblo”. Los indios resistieron frente a su aldea durante dos días. “Mas cuando vieron que no podrían sostenerlo más y temieron por sus mujeres e hijos, pues los tenían a su lado, vinieron dichos Carios y pidieron perdón y que ellos harían todo cuanto nosotros quisiéramos. También trajeron y regalaron a nuestro capitán Juan Ayolas seis muchachitas, la mayor como dieciocho años de edad, también le hicieron un presente de siete venados y otra carne de caza. Pidieron que nos quedáramos con ellos y regalaron a cada hombre de guerra dos mujeres, para que cuidaran de nosotros, cocinaran, lavaran y atendieran a todo cuanto más nos hiciera falta. También nos dieron comida, de la que bien necesitábamos en aquella ocasión. Con esto quedó la paz con los Carios”.*

Veamos, en primer lugar, los Carios les propusieron a los españoles de proveerles de todo lo necesario con la condición de que se quedasen lejos de la aldea. La primera observación de Schmidl: *“pero nosotros no quisimos retroceder de nuevo, pues la gente y la tierra nos parecieron muy convenientes, especialmente los alimentos”*, confirma el hecho de que los españoles compran y no buscan una relación de dones mutuos. Ahora bien, visto que los Carios les ofrecen a los españoles todo lo que desean, a condición de que se

queden en sus naves o, por lo menos, lejos de sus aldeas, ¿por qué es que quieren apoderarse de sus casas?

No es solamente el hambre, que retuerce las entrañas de los españoles. Las condiciones de la paz con los Carios arrojan cierta luz sobre esta pregunta: dos mujeres por soldado. Schmidl lo relata con cierta concupiscencia: *“a nuestro capitán Juan Ayolas le ofrecieron seis muchachitas, la mayor como de dieciocho años de edad”*.

En otros lugares, Schmidl se expresa sobre la hospitalidad de parentesco con más pudor. Es más, recomienda a los lectores que quisieran saber más al respecto de embarcarse hacia América. *“Estas mujeres (se trata de los Mbaya) se quedan en casa y no van a trabajar en los campos, pues es el hombre quien busca los alimentos; ellas hilan y tejen el algodón, hacen la comida y dan placer a su marido y a los amigos de éste que lo pidan; sobre esto no he de decir nada más por ahora. Quien no lo crea o quiera verlo que haga el viaje”*. Refiriéndose a los Jerús, añade: *“Las mujeres son bellas a su manera y van completamente desnudas. Pecan llegado el caso; pero yo no quiero hablar demasiado de eso en esta ocasión”*.

Los españoles se quedaron sólo un día en esta comunidad de los Jerús. Con otras palabras, la reciprocidad de parentesco es inmediata y generalizada.

Cuando al día siguiente los españoles fueron recibidos por el “rey” de los Jerús, Schmidl precisa: *“Estas mujeres son muy hermosas, grandes amantes, afectuosas y de cuerpo ardiente, según mi parecer”*.

“Por otro lado, la reciprocidad de parentesco es, obviamente, una iniciativa india que se inscribe en las reglas de la hospitalidad: *“(…) cuando estábamos a una legua de camino de esa localidad, vino a nuestro encuentro el propio rey jerús, con doce mil hombres, más bien más que menos, y nos esperaron pacíficamente sobre un llano. Y el camino sobre el que íbamos era de un ancho como de ocho pasos y en este camino no había ni pajas, ni palos ni pie-*

Y el camino sobre el que íbamos era de un ancho como de ocho pasos y en este camino no había ni pajas, ni palos ni piedras sino que estaba cubierto de flores y hierbas, así hasta llegar a la aldea. El rey tenía su música, que es como la que usan los señores allá en Alemania. También había ordenado el rey que ambos lados del camino se cazaran venados y otros animales salvajes, de modo que habían cazado cerca de treinta venados y veinte avestruces o ñandús, cosa que merecía la pena de verse’

dras sino que estaba cubierto de flores y hierbas, así hasta llegar a la aldea. El rey tenía su música, que es como la que usan los señores allá en Alemania. También había ordenado el rey que ambos lados del camino se cazaran venados y otros animales salvajes, de modo que habían cazado cerca de treinta venados y veinte aves-truces o ñandús, cosa que merecía la pena de verse”

Se adivina pues lo que sucede después de Buenos Aires: los españoles que no tienen mujer quieren entrar a las aldeas para aprovecharse de la relación de parentesco. Los indios los reciben con el don de víveres y la reciprocidad de parentesco que significa que los extranjeros son integrados en su sociedad como cuñados, lo que les otorga inmediatamente derecho a tener a las jóvenes como esposas. Ellas mismas acuerdan esta alianza; también pueden ser ofrecidas por las autoridades. La reciprocidad de parentesco es una alianza matrimonial no solamente individual sino también de comunidad a comunidad.

Ignorando el significado de las relaciones de parentesco entre los indios, los españoles no tratan a las mujeres como esposas, sino que las utilizan para su placer, las abandonan pronto o las intercambian según sus necesidades, como lo atestigua esta increíble confesión de Schmid: *“También (los Mbaya) regalaron a nuestro capitán tres hermosas mujeres jóvenes (...) Hacia la media noche, cuando todos estaban descansando, nuestro capitán perdió a sus tres muchachas; tal vez fuese que no pudo satisfacer a las tres juntas, porque era ya un hombre de sesenta años y estaba viejo; si en cambio hubiera dejado a las mocitas entre los soldados, es seguro que no se hubieran escapado. En definitiva, hubo por ello un gran escándalo en el campamento (...)”*

He aquí la razón por la cual las mujeres indígenas se escapan y por qué los indios están dispuestos a alimentar bien al extranjero a condición, empero, de que acampe fuera de sus muros: es porque es incapaz de comprender el sentido de la reciprocidad de parentesco, de conducirse como cuñado, en la medida que ha sido honrado con este título, incluso cuando él no puede estar acompañado de hijas o hermanas que podrían casarse con los Guaraní.

Esclavitud o genocidio

Las muchachas no son el único objeto de codicia de los soldados; también las madres y sus niños. Cuando tuvo lugar su enfrentamiento con los Agace: *“Habían hecho huir a sus mujeres e hijos, y ocultado de tal manera que no pudimos quitárselos(...).”* Schmidl revela que los Agace estaban informados acerca de las exigencias de los colonos, de otro modo no hubieran podido prevenir su ataque; pero también que los niños y las mujeres se pusieron en juego entre los dos protagonistas: *“Mas cuando vieron que no podrían sostenerlo más y temieron por sus mujeres e hijos, pues los tenían a su lado, vinieron dichos Carios y pidieron perdón (...).”* Para los Carios se trata de salvar a sus mujeres. Para los españoles, la razón de esta disputa aparece más nítidamente cuando Schmidl cuenta la primera rebelión de Tabaré: *“Acampamos allí durante tres días, y en el cuarto, poco antes de hacerse el día, asaltamos la aldea y entramos en ella y matamos cuantos encontramos y cautivamos muchas de sus mujeres, lo que fue una gran ayuda (...).”* ¿Qué ayuda? Cuando relata la segunda rebelión (1546) Schmidl precisa: *“Antes de atacar, ordenó nuestro capitán que no matáramos mujeres ni niños, sino que los cautiváramos; cumplimos la orden y así fue: cautivamos las mujeres y los niños y solamente matamos a los hombres que pudimos (...).”* Después de ocurrir todo eso, *vinieron al campamento Tabaré y otros principales de los Carios, y pidieron perdón a nuestro capitán, rogando que les devolviesen sus mujeres e hijos.* Se trataba, pues, de doblegar a los indios, tomado de rehenes a sus mujeres e hijos.

Schmidl precisa que aquello que él llama alianza militar, en realidad, ha sido conseguida por chantaje bajo amenaza de exterminio. *“Hicimos entonces una alianza con los Carios por si querían marchar con nosotros contra los Agaces y combatirlos.”* En cuanto a aquellos que no se espera someter, se los extermina: *“(…) y marchamos, por agua y por tierra, por treinta leguas, hasta donde viven los Agaces;*



He aquí la razón por la cual las mujeres indígenas se escapan y por qué los indios están dispuestos a alimentar bien al extranjero a condición, empero, de que acampe fuera de sus muros: es porque es incapaz de comprender el sentido de la reciprocidad de parentesco, de conducirse como cuñado.

que vosotros habéis sabido ya cómo nos habían tratado. Los hallamos en el antiguo lugar donde los habíamos dejado antes, entre las tres y las cuatro de la mañana, durmiendo en sus casas, sin sentir nada, porque antes los Carios los habían espiado, y dimos muerte a los hombres, las mujeres y aun a los niños. Los Carios son un pueblo así, que matan a cuantos encuentran en la guerra frente a ellos, sin tener compasión con ningún ser humano (...).". Aparentemente, son los Carios los que ejecutan a los Agaces tanto como los colonos que les comandan. En este contexto no se precisa más. Pero después de la revuelta de los Carios, el genocidio es asumido más claramente por los españoles: "Cuando todo estuvo aprestado, entre las dos y las tres, atacamos a los Carios. Antes de haber pasado tres horas, ya habíamos destruido y ganado las tres palizadas y entramos en el pueblo y matamos mucha gente, hombres, mujeres y niños".

Nos trajeron así mucha carne de venado, gansos, gallinas, ovejas, avestruces, antas, conejos y toda otra clase de caza, tanto que no puedo describirla. También nos trajeron trigo turco y raíces de las que hay allí gran abundancia.

Cuando la toma de rehenes no es necesaria, los españoles siempre exterminan mujeres y niños. Con los Mbaya: "En el tercer día encontramos un grupo de mbayas, hombres, mujeres y niños, reunidos en un bosque; ellos ni sabían que nosotros allí estábamos, pues no eran los mbayas que nos habían combatido, sino otros que habían huido. Se dice que muchas veces el justo paga por el pecador; así sucedió aquí, pues en este combate murieron y quedaron prisioneros, más de tres mil, entre hombres, mujeres y niños (...). Allí conquisté para mí, como botín, diecinueve personas, hombres y mujeres jóvenes".

Cuando llegan a la región que actualmente es Bolivia, los españoles se sorprenden de encontrar indios que ya hablan su lenguaje y que les informan que el país del oro está en manos de Pizarro. Regresan donde los Corotoqui que los habían recibido con temor pero de los que Schmid había descrito su buena voluntad: "Cuando nos vieron a todos juntos, nos mostraron buena voluntad; no podían hacer otra cosa pues temían por sus mujeres e hijos y por su pueblo. Nos trajeron así mucha carne de venado, gansos, gallinas, ovejas, avestruces, antas, conejos y toda otra clase de caza, tanto que no puedo describirla. También nos tra-

ieron trigo turco y raíces de las que hay allí gran abundancia". A pesar de esta buena voluntad, los Corotoqui son exterminados, incluidos los niños. "Entonces regresamos nuevamente al pueblo de los Corotoquis. Cuando allí llegamos, éstos habían huido ante nosotros con sus mujeres e hijos, pues temían que les fuéramos una carga y que les hiciéramos daño. Cuando llegamos a media legua del lugar donde dichos Corotoquis estaban, vimos que habían hecho su campamento entre dos cerros con bosques en las laderas para poder huir por ellos si acaso los derrotábamos. Pero los cerros no les sirvieron para gran cosa: los que no dejaron allí el pellejo, quedaron esclavos nuestros. En esa sola escaramuza ganamos como mil esclavos, aparte de los hombres, mujeres y niños que matamos (...)" La alternativa es clara: esclavitud o genocidio; entre los dos, chantaje a los rehenes.

Genocidio y no exterminio de los enemigos, pues éstos no son sólo enemigos, en cuyo caso son destruidos sin remisión, sino todos los indios, tanto si son amigos como si son enemigos, por la sencilla razón de que son indios. A propósito de una expedición hacia el Paraguay, los españoles se encuentran con los Surucusi: *"(...) nos trataron muy bien. Los hombres llevan colgando de la oreja un disquillo redondo de madera, del tamaño de una ficha de damas; las mujeres llevan una piedra de cristal gris en el labio, del tamaño, en largo y grueso, de un dedo. Los Surucusis viven muy regularmente, cada uno con sus mujeres e hijos. Las mujeres son muy hermosas y no se rapan parte alguna de su cuerpo, pues andan desnudas tal como su madre las echó al mundo. Tienen maíz, mandioca, maní, batatas y otras raíces, pescado y carne, todo en abundancia. Permanecemos entre ellos durante catorce días"* Los Surucusi anudan una relación de alianza e incluso de amistad con los recién llegados. Entre tanto la expedición, comandada por Alvar Núñez Cabeza de Vaca, se enfanga rápidamente en el pantano. Entonces Alvar Núñez Cabeza de Vaca decide regresar a Asunción. Mas, para no regresar con las manos vacías: *"Cuando los buques estuvieron listos, mandó nuestro capitán general que cuatro bergantines con ciento cincuenta hombres y dos mil Carios viajaran hacia una isla situada a unas cuatro leguas de camino de dónde estábamos, y al llegar a esa isla, debíamos matar y cautivar a los Surucusis, matando a todos los varones adultos. Cumplimos el mandato de nuestro capitán y así lo hicimos; cuando hablé antes de los Surucusis habéis visto cómo nos habían recibido, y ahora veis cómo nosotros les dábamos las gracias"*

Schmidl se siente mal: *"Esto fue una mala acción"*. Es el hecho de matar amigos y anfitriones lo que, a sus ojos, se constituye en una mala acción o las condiciones en las cuales fue perpetrado el crimen, puesto que si bien la orden de genocidio y de esclavitud vino de arriba, los ejecutores decidieron las

condiciones que, igualmente, son abominables: *“Cuando llegamos hasta los Surucusis con toda nuestra gente, éstos salieron desprevenidos de sus casas y se nos acercaron sin armas, sin arco ni flechas, en forma pacífica. En esto empezó una discusión entre Surucusis y Carios. Cuando oímos eso, disparamos nuestros arcabuces, matamos a cuantos encontramos y cautivamos como dos mil entre hombres, mujeres, muchachos y chicos, y luego quemamos su aldea y tomamos cuanto allí había, tal como podéis pensar vosotros que siempre ocurre en tales casos”*.

Genocidio y esclavitud en la conciencia de los jefes españoles, pero también en la práctica de cada uno de los soldados que no combaten a un enemigo por un ideal o una causa aunque fuere injusta, sino para procurarse esclavos y matar a aquellos que no pueden reducir a esclavitud. Las condiciones en que se perpetra la muerte no respetan ninguna ley de guerra o ninguna moral. La preocupación de los españoles, de todos los españoles, es la eficacia en la instauración de un orden social donde ellos son los únicos beneficiarios.

Recibidos de manera triunfal, sobre caminos de flores, entre montones de vituallas, honrados por músicos y danzantes (*“Cuando nosotros veíamos bailar esas mujeres, nos quedábamos con la boca abierta”*), tratados como novios o jóvenes esposos, según los ritos indios; en fin, esta celebración de bienvenida del extranjero, tiene como respuesta: *“Este viaje (de regreso) duró un año y medio y estuvimos guerreando continuamente durante todo el viaje y en el camino ganamos como doce mil esclavos, entre hombres, mujeres y niños; por mi parte conseguí unos cincuenta, entre hombres, mujeres y niños”*.

Schmidl testimonia que, efectivamente, los españoles fueron invitados como cuñados o sobrinos, pero que esta relación no fue comprendida como reciprocidad de parentesco; no entendieron que los dones de víveres y de hospitalidad implicaban el deber de reciprocidad. En fin, que ellos se beneficiaron de protección y alianzas militares, pero que en realidad lo único que querían eran esclavos, guías y mercenarios.

A la hospitalidad, a la fiesta, a la invitación, a la reciprocidad india, respondieron con el robo de los víveres, la ocupación del territorio y de las aldeas, el abuso de las mujeres y, en definitiva, la alternativa de la esclavitud o el genocidio.

La antropofagia ritual

Hasta el canibalismo, que se imputa a los indios para calificarlos de primitivos, es una práctica de los colonos. Ahora bien, si los indios festejan con motivo del sacrificio de sus prisioneros, o llevan las cabezas de los vencidos, no es para satisfacer necesidades fisiológicas, sino para cumplir los rituales de la reciprocidad negativa. En efecto, fuera de la reciprocidad no es posible un reconocimiento mutuo, como pertenecientes, los unos y los otros, a la humanidad. Fuera de la reciprocidad, la guerra sería total y el hombre no se distinguiría de las bestias feroces. Lo propio de la humanidad, que es referencia para los unos como para los otros, es lo que se celebra en los ritos de comunión de la antropofagia.

No es a Schmidl al que hay que pedir que nos cuente los usos y costumbres de los amerindios, concernientes a la reciprocidad negativa, sino a otro alemán, Hans Staden. Sin embargo, Schmidl nos refiere lo siguiente: *“Cuando estos Carios hacen la guerra contra sus enemigos, entonces ceban a los prisioneros, sea hombre o mujer, sea joven o vieja, o sea niño, como se ceba un cerdo en Alemania; pero si la mujer es algo hermosa, la guardan durante uno o tres años. Cuando ya están cansada de ella, entonces la matan y la comen, y hacen una gran fiesta, como en un banquete de un casamiento allá en Alemania; si es un hombre viejo o una mujer vieja, se los hace trabajar, a aquel en la tierra y a ésta en preparar la comida para su amo...”*

Schmidl no se asombra que estos prisioneros, destinados al sacrificio, no se escapen durante los años de tregua. Pero observa que el sacrificio está ligado a una fiesta, comparable a una fiesta alemana de bodas. En efecto, son unas bodas las que se preparan; bodas sacrificiales para fundar una religión e instaurar, para todos los hombres: amigos o enemigos, una referencia espiritual común; un sacrificio en el cual todavía no ha sido substituido el hombre por el animal, pero que, en cualquier caso, se encuentra en las antípodas del canibalismo español.

Si la matanza fuese el objetivo de las guerras indias, los guerreros ¿se molestarían acaso en cargar las armas descritas por Schmidl y en cortar y llevar las cabezas enemigas en el campo de batalla? *“Sus armas son dardos, largos como media flecha, aún cuando no tan gruesos, que en la punta llevan un filo de pedernal. También llevan en el cinto un palo que termina en una porra; cada uno lleva además un número cualquiera, diez o doce, de unos palitos, de un jeme de largo, que en la punta llevan el diente de un pescado, parecido a la tenca y que en español se llama palometa. Este diente corta como una navaja de afeitar. Ven*

ahora lo que hacen con esos palitos. Primero pelean con sus dardos y cuando han vencido a sus enemigos y los han puesto en fuga, dejan los dardos y corren tras sus enemigos hasta que los alcanzan, y entonces los hacen caer con golpe de su porra. Si está muerto o medio muerto, que lo mismo les da, con el referido diente de pescado le cortan la cabeza; y luego lo vuelven a guardar en el cinturón o en lo que tengan en derredor del cuerpo. Estos indios cortan las cabezas con una velocidad increíble (...) Cuando ha terminado la batalla y hay entonces tiempo, de día o de noche, toma el indio la cabeza y la desuella cortando en derredor de la frente y de las orejas; desprende la piel con pelo y todo y la reseca cuidadosamente. Cuando está reseca la coloca sobre un palo en la puerta de su casa como recuerdo; tal como aquí en esta tierra se acostumbra que los capitanes u otros guerreros pongan pendones en la iglesia. En esa misma forma es que esos indios guardan la referida piel”

“El rey preguntó entonces a nuestro capitán sobre su deseo o intención, a lo que éste contestó que deseaba buscar oro y plata. El rey de los jerús le dio entonces una corona de plata que pesaba un marco y medio, y también una planchita de oro larga como un jeme y medio y ancha de medio jeme; también le dio un brazaletes y otras cosas de plata. El rey de los jerús dijo entonces a nuestro capitán que él no tenía más oro ni más plata”

La avidez de los indios Yapiru y Guatata por las cabezas del enemigo, Schmidl la describe con fuerza, pero el mismo texto testimonia que esta avidez no tiene por finalidad apoderarse del bien de otro ni de matar por matar. Los indios no buscan la aniquilación del otro, ni hacer pillaje. Se arman para tomar la ventaja, tumbar al adversario, hacerlo prisionero o quitarle la cabeza.

Schmidl, con cierta bonhomía, reconoce el significado de reducir las cabezas: producir renombre. Las cabezas son como estandartes, como pendones. Su percepción es correcta en la medida que precisa: *“como los pendones que nuestros capitanes ponen en las iglesias”*. No se le ha pasado inadvertida la dimensión religiosa del ritual indio. El renombre en cuestión no es solamente el del coraje; es el de una elevación espiritual de naturaleza religiosa.

¿Cómo pueden convertirse en símbolos de la gracia divina los pendones cubiertos de sangre o las cabezas del adversario? La cuestión pone en juego la muerte, más que el homicidio. La muerte sufrida está íntimamente ligada al

homicidio donado.⁴ Pero Schmidl no percibe que el ritual guerrero indio está centrado en la alternancia de venganzas o de incursiones y que, en cualquier caso, es tributario de la reciprocidad. Así, pues, a pesar de su prodigiosa intuición no logrará comprendera los pueblos guaraní.

La cabeza del enemigo es un receptáculo del espíritu, para los guerreros, del espíritu de venganza, y en la medida que el vencedor domine este espíritu, gracias a los ritos chamánicos, se asegurará la inmortalidad del alma y la paz espiritual. Las cabezas son colocadas sobre las empalizadas que rodean las aldeas como signos y señales de esta invencibilidad de la vida sobrenatural.⁵ Se comprenderá entonces la avidez de los indios por recoger cabezas en el campo de batalla. Sin embargo, la idea que el genocidio podría ser imputado a esta avidez de los indios, interpretada como impasibilidad afectiva, no tiene sentido. Una vez cumplida la incursión de venganza los indios tienen que esperar recíprocamente lo propio y, por lo tanto, les es absolutamente extraña la idea de aniquilación del enemigo.

Schmidl precisa que la determinación de los indios y su impasibilidad, concierne únicamente a la muerte de aquellos que han sido designados como enemigos. Ahora bien, esta impasibilidad no hay que atribuirla a la "naturaleza" india, sino todo lo contrario, tiene que ver con una obligación de orden ético. El asesinato del enemigo es programado por el principio de reciprocidad de manera independiente a la cualidad del enemigo, mujer, niño e incluso si el niño es hijo de una mujer de su propia comunidad (niños de prisioneros) o adoptado y particularmente amado por sus padres adoptivos. Según Staden, que observó esta ceremonia, no ocurría sin el llanto de los mismos que consintieron su sacrificio.

El sistema de parentesco guaraní

Si resumimos la información de Schmidl, nos percatamos que lo primero que quieren los españoles son víveres,

4 Cf. D. Temple y M. Chabal, 1995.

5 Cf. B. Melià y D. Temple, La reciprocidad de venganza entre los Tupinambo. En preparación.

luego informadores sobre los medios para atravesar el continente; finalmente, aliados para enfrentar a las poblaciones guerreras que se les crucen en su camino hacia el Perú. Su objetivo más importante, sin embargo, es la riqueza, el oro o la plata: *“El rey preguntó entonces a nuestro capitán sobre su deseo o intención, a lo que éste contestó que deseaba buscar oro y plata. El rey de los jerús le dio entonces una corona de plata que pesaba un marco y medio, y también una planchita de oro larga como un jeme y medio y ancha de medio jeme; también le dio un brazalete y otras cosas de plata. El rey de los jerús dijo entonces a nuestro capitán que el no tenía más oro ni más plata”*

Ahora bien, para los guaraní, la alianza política y militar, así como la redistribución de víveres y riqueza, está ligada al sistema de parentesco, sistema de parentesco que reposa sobre la reciprocidad de alianzas matrimoniales que la etnología suele llamar *intercambio de mujeres*,⁶ un lenguaje de parentesco que dicta a cada uno su estatus social y que regula los deberes y servicios incluida la redistribución de bienes. Y puesto que los españoles no tienen mujeres y son demandantes de ellas, es que, a través del sistema de parentesco guaraní, se anuda la primera alianza entre unos y otros...

En el sistema de parentesco guaraní, la filiación es patrilineal y el matrimonio es prescrito entre primos cruzados (hijos de hermanos de diferente sexo), con preferencia para la hija del tío materno.⁷ Sin embargo, otro principio compite con este matrimonio patrilineal. Las diversas familias emparentadas se agrupan alrededor de un hombre más prestigioso que los otros, *tubicha*, *mburuvicha* que los españoles llamaron caciques.

Los hombres más prestigiosos, por ser grandes donadores e igualmente grandes guerreros, son los más buscados en términos de alianza. El prestigio merecido a fuerza de dones funda la poligamia.⁸ En todos los casos se

“El rey preguntó entonces a nuestro capitán sobre su deseo o intención, a lo que éste contestó que deseaba buscar oro y plata. El rey de los jerús le dio entonces una corona de plata que pesaba un marco y medio, y también una planchita de oro larga como un jeme y medio y ancha de medio jeme; también le dio un brazalete y otras cosas de plata. El rey de los jerús dijo entonces a nuestro capitán que el no tenía más oro ni más plata”

6 Cf. Anexo 1

7 Cf. Anexo 2

8 Cf. Anexo 3

trata de una obligación moral, para la familia de la mujer, el servir a la familia aliada.

En fin, los *mburuvicha* tienen la costumbre de donar a una de sus mujeres a otros caciques para sellar alianzas políticas. Este don no es totalmente idéntico al matrimonio de una hermana o de una hija. No es una alianza matrimonial directa, sino *don* de una alianza matrimonial, que enfeuda la familia de la mujer a su nueva contraparte. El donador, al contrario, se beneficia del prestigio que le vale tal don. De este modo, los *mburuvicha* parecen disponer de las mujeres, lo que puede prestarse a confusión. Pero en realidad les confían un rol importante: la génesis de la nueva alianza. La mujer recibe la orden de fundar una humanidad superior.

Los españoles reciben, pues, como mujeres a las hijas y a las hermanas de los guaraní que buscan establecer alianzas de parentesco.

Para los indios, lo importante es integrar al otro en una relación de reciprocidad e incrementar el ser social. El español debe poder ser cuñado al precio que sea. Así mismo, los jefes indios tratan de practicar con los jefes españoles el don de las mujeres, pues el mérito de tal don les debe retornar como el prestigio de todo don y, en principio, los españoles que lo acepten deberían reconocer su autoridad.

Por su parte, los españoles, para procurarse la simpatía de los guaraní, distribuyen útiles de hierro. Los guaraníes ven en esas riquezas dones y, según la lógica de su sistema económico, responden, al instante, a los españoles con la hospitalidad y la alianza militar.

Sin embargo, a los ojos de los guaraní, el don confiere prestigio a su autor, pero a condición que sea un verdadero don. Ahora bien, en realidad los dones de los españoles son interesados. No están en el rango del prestigio ni de la amistad; no son más que una concesión para crear un clima de confianza que favorezca las relaciones

“Quedamos cuatro días con dichos jerús, y allí estaba el rey, y nos trató muy bien, ordenando a sus vasallos que nos dieran comida en abundancia, y todo lo que precisábamos. Así fue que cada uno de nosotros logró en este viaje un valor como de doscientos duros en mantas, algodón y plata que habíamos comprado a los indios sin que nada se enterara, a cambio de cuchillos, rosarios, espejos y otras cosillas”

de intercambio. Schmidl lo dice claramente: *“El principal de los Ortuces dio a nuestro capitán cuatro planchas de oro y cuatro argollas, de esas que se colocan en los brazos, hechas de plata. Los indios llevan esas planchas en la frente como adorno, en la misma forma que aquí en el país un gran señor lleva una cadena de oro. Nuestro capitán dio al principal de los Ortuces, a cambio de las planchas y argollas, unas hachas, cuchillos, rosarios, tijeras, y otras cosas que habíamos traído de Nuremberg para hacer estos rescales...”*. Apenas si es necesario resaltar los términos que utiliza Schmidl para los indios: *donar* y *honrar*; para los españoles: *intercambiar* y *comprar*. Don de valores de prestigio contra acumulación de valores de intercambio.

Los españoles no buscan fundar su poder sobre el prestigio sino sobre la propiedad de bienes materiales. *“Quedamos cuatro días con dichos jerús, y allí estaba el rey, y nos trató muy bien, ordenando a sus vasallos que nos dieran comida en abundancia, y todo lo que precisábamos. Así fue que cada uno de nosotros logró en este viaje un valor como de doscientos duros en mantas, algodón y plata que habíamos comprado a los indios sin que nada se enterara, a cambio de cuchillos, rosarios, espejos y otras cosillas”*.

Así, pues, el “don” de unos y otros se integra en estructuras inversas; la reciprocidad para los unos, y el intercambio para los otros, con dos finalidades opuestas, el prestigio y el provecho.

El sistema económico y social indio se basa en dos principios:

1. La reciprocidad de dones engendra el lazo social.
2. La dialéctica del don engendra una jerarquía de prestigio. El prestigio es directamente proporcional a la generosidad: mientras más se dona, más prestigioso se es.

De esta guisa, los guaraníes tratan de donar lo más que pueden, cada uno sobrepujando al otro para no dejarse ganar en renombre o para asegurarse una alianza con el extranjero, al que consideran como su contraparte de reciprocidad.

Los guaraníes no comprenden que los españoles, que aceptan sus dones, no se sometan a su autoridad; es más, que sin dar nada y recibiendo todo, los traten como a sirvientes.

Los españoles reciben y se felicitan de la generosidad de sus anfitriones, pero lo interpretan como una prueba de irracionalidad.⁹ Desconocen que en el espíritu de los guaraní, acumular, sólo es aceptable para donar, a menos que se acepte perder la cara, quedar mal, y renunciar a toda autoridad política y moral. Cada uno se equivoca sobre la realidad del otro.

He aquí lo que se puede llamar el “quid pro quo histórico”:

El quid pro quo develado

Los españoles aceptan el ofrecimiento de mujeres y el servicio de sus familias, pero no reconocen la autoridad de los jefes guaraní. Domingo Martínez de Irala, en su relato de 1541, manifiesta así este equívoco: *“Tenemos de paz con vasallos de su majestad los indios guaranis siquier Carios que viven 30 leguas al rededor de aquel puerto, los cuales sirven a los cristianos así con sus personas como con sus mujeres en todas las cosas del servicio necesarias, y han dado para el servicio de los cristianos setecientas mujeres para que les sirvan en sus casas y en sus rozas”*.



Obsequios del capitán Aringui.

9 Cf. B. Melià, 1989: 8-9

Los españoles, al casarse con mujeres guaraní, heredan un estatuto de parentesco que les resuelve todos sus problemas pero sólo contemplan sus propios intereses y no conceden a su título de aliados el sentido de “protector” que le dan las comunidades guaraní; muy al contrario, utilizan las obligaciones de parentesco para sus expediciones a través del Chaco, de las que aquellos ignoran las razones. Pero ante todo no respetan la autoridad de los *mburu-vicha* que les han donado sus mujeres. L. Necker¹⁰ sostiene que los primeros conflictos, entre los guaraní y los españoles, tienen su origen en querrelas de precedencia política, por tanto, por asuntos que tienen que ver con prestigio. Los guaraní no comprenden que los españoles, que aceptan sus dones, no se sometan a su autoridad; es más, que sin dar nada y recibiendo todo, los traten como a sirvientes.

Más grave aún: los guaraní pronto se percatan que los españoles no tratan a sus hijas y hermanas con el respeto que merecen las esposas, sino, como a piezas de ganado.

Las observaciones de B. Susnik¹¹ sugieren que lo que devela a los guaraní la naturaleza del sistema español, es el hecho de cómo las mujeres son utilizadas como valor de cambio. No hay, pues, ningún equívoco sobre la manera como los españoles consideran a sus mujeres:

“La documentación a este respecto, es abrumadora y continuada. Poco a poco, Asunción y sus alrededores, así como las pequeñísimas ciudades de Guayra se estaban convirtiendo en campo de concentración de mujeres guaraní humanamente prostituidas, físicamente violentadas, gimiendo bajo el peso de trabajos forzados. Como un caballo o como un pedazo de tela, la mujer es una pieza: una pieza que puede ser comprada, vendida, trocada, jugada, junto a una mesa de naipes. “Los españoles han tomado una mala costumbre en sí de vender estas indias unos a otros por rescate”, decía un tal Andrada en 1545. Y una relación anónima de aquel siglo habla asimismo de las muchas indias que los españoles tienen y “las venden, y juegan, y truecan y dan en casamiento: habrá en la ciudad de Asunción de 20 y hasta 30 mil indias que se contratan por puercos y ganados y otras cosas menores, de las cuales se sirven para las labores del campo.” A veces se recurría a una venta larvada como lo testifica el padre González Paniagua. “Los comuneros hacían venir a palos (a los indios) a trabajar y les tomaron sus mujeres e hijas por fuerza y contra su voluntad, vendiéndolas, trocándolas por ropas y rescates.”

10 Cf. L. Necker, 1975

11 Cf. B. Susnik, 1965

Entonces el *quid pro quo* está desenmascarado. De la alianza se pasa a la guerra. Las cosas se radicalizan más aún cuando los españoles se enteran que el Perú es conquistado por Pizarro. Reciben la orden de sus correligionarios de regresar so pena de muerte. Deben renunciar a los tesoros de los Andes e instalarse en las tierras que les han acogido. En adelante, para reinar como amos, van a reducir a la esclavitud a sus anfitriones o suprimirlos si se rehusan a inclinarse al nuevo poder. De este modo, deciden apropiarse del territorio; destruyen las grandes comunidades agrícolas, usurpan las tierras cultivadas, convierten el servicio de parentesco en trabajo forzado.

Para los guaraní, la esclavitud ya no está motivada por el consumo de los españoles, sino por la acumulación, una acumulación sin límites, puesto que se la dispone para el aprovechamiento.

En 1555, los españoles se reparten el país en trescientas “encomiendas,” cuando hasta entonces, la tierra para los guaraníes no era atributo de nadie.¹² Así, pues, a partir de ese momento ya no existe ningún espacio de libertad donde el sistema guaraní de reciprocidad pueda perpetuarse.

Pero la rebelión es tal, que el gobernador de Asunción, Pedro de Orantes, debe pronto instaurar la “mita”: los guaraní pueden vivir con sus familias, pero están obligados a trabajar al servicio de los colonos en las épocas de siembra y de cosecha.

Entre 1537, fecha de la fundación del puerto de Asunción y 1609, fecha de la fundación de las reducciones jesuitas, Necker enumera al menos 23 campañas de represión militar para hacer frente a los levantamientos guaraníes.¹³

En 1575 la población es diezmada por las campañas punitivas. No obstante, la resistencia es tal que los españoles tienen que replegarse en Asunción donde su situación es incierta, mientras que en la selva los caciques y los chamanes prohíben sembrar, cosechar o emprender cualquier actividad productiva que pudiera beneficiar a los extranjeros.

12 Cf. F. Grunberg, 1975

13 Cf. L. Necker, 1983:21-25

El “Tekó” guaraní

Hasta el momento, los españoles han tenido que ver con los caciques más importantes, los *tubichas*, que disponen de un prestigio reconocido, a lo largo y ancho de varias provincias; son autoridades políticas y guerreras capaces de federar grandes comunidades. Estas comunidades estaban establecidas en las riberas de los grandes ríos, donde la agricultura es próspera. Los españoles han destruido todas esas naciones agrícolas, llegando incluso a ejecutar a los *tubichas*; entonces los guaraníes han encontrado refugio en las selvas más montañosas donde las comunidades son más pequeñas, nómadas, difíciles de localizar y de dominar.

La organización social guaraní se nos muestra entonces diversificada y compleja. La estructura fundamental, el *tekohá*, es una unidad de producción-consumo, unidad de vida religiosa y política, que reúne en un mismo territorio familias de un solo linaje. Todas estas familias viven bajo la autoridad del *pa'í*, responsable de la comunidad, guardián de la tradición y que, a menudo, tiene poderes mágicos; a menos que éstos estén reservados a un chamán, el *pajé*.

Los dos modelos culturales de Susnik¹⁴

Susnik ha puesto en evidencia dos modelos culturales que polarizan diferentemente la evolución de esta organización de base.

El primero es el del *tekohá guasu*, el *gran tekohá*, que congrega varias casas grandes en un pueblo protegido por empalizadas. Esos pueblos podían aliarse y formar especies de federaciones que los españoles nominaron a partir del nombre del *tubicha* que gozaba de gran prestigio, llamado *mburuvicha*.

Susnik sostiene que incluso había diferenciación y complementariedad de estos pueblos federados, unos espe-

La organización social guaraní se nos muestra entonces diversificada y compleja. La estructura fundamental, el tekohá, es una unidad de producción- consumo, unidad de vida religiosa y política, que reúne en un mismo territorio familias de un solo linaje. Todas estas familias viven bajo la autoridad del pa'í, responsable de la comunidad, guardián de la tradición y que, a menudo, tiene poderes mágicos.

14 Cf. B. Susnik, 1965

cializados en la agricultura y los otros en la defensa o en la guerra.

En estos *tekohá guasu*, las autoridades “políticas” hubieran tenido una importancia superior a la de las autoridades “religiosas”.

El segundo modelo cultural de Susnik es el de los “montañeses” (los *kanigua*). En las zonas montañosas las familias se ven obligadas a dispersarse para enfrentar la precariedad de recursos. Los “techos” amparan sólo a una población de algunas familias o de una sola, son los *teyí*.

Las condiciones de vida serían, pues, determinantes de lo que, para Susnik, representan las etapas de una evolución. El *teyí* representaría un estado primitivo; el *tekohá* el comienzo de una organización social; el *tekohá guasu*, la forma más avanzada de la sociedad guaraní.

Las dos evoluciones de Melià

Melià ha considerado esta oposición, observando la relación de los *axé* del Paraguay con los guaraní. Comienza retomando la oposición de Susnik.

“Índices culturales y lingüísticos parecen a la vez insinuar que, como lo dice poéticamente un mito guaraní (...) los axé y los guaraní danzaron juntos: pero más tarde, la comunidad se deshace y el proceso de desarrollo de los axé se quiebra, para retroceder hasta el extremo de lo que la historia nos propone. Los axé sufrieron una transformación cultural: perdieron una parte de patrimonio cultural que habían adquirido probablemente con los guaraníes(...) ¿Cuál habrá sido la tragedia? Es difícil conjeturarla. La región oriental del Paraguay se divide en campos fértiles y cordilleras bajas, cubiertas de bosque y menos favorables a la agricultura. Simplificando un poco, los axé ocupan hasta recientes tiempos, las partes menos accesibles de las cordilleras pobladas de árboles, y los guaraníes los campos fértiles y los bosques de acceso más fácil.”¹⁵

*Ahora bien, en todo el *tekó guaraní* se encuentra una “dualidad de principio” o de “palabras fundadoras”. Los términos “política” y “religiosa” se emplean muy a menudo para caracterizar uno y otro.*

15 Cf. B. Melià y C. Munzel, 1971

Podríamos concluir que los guaraní han aventajado a los *axé*, relegándolos a las montañas o que éstos hubiesen retrocedido por el sólo hecho de su marginalización histórica, pero el análisis de Melià es más profundo. Él muestra que lo que pareciera una regresión de los *axé*, desde el punto de vista de los guaraní, sería en realidad, lo opuesto: una evolución en sentido opuesto. Y la evolución de los guaraníes pudiera ser vista, desde el punto de vista de los *axé*, como una regresión.

Los *axé* se habrían especializado en una economía depredadora, mientras que los guaraní habrían dominado mejor la agricultura y la ganadería. Los guaraní habrían colonizado tierras fértiles, obligando a los *axé* a refugiarse en territorios propicios a la recolección y a la caza, pero entonces, los *axé* les habrían cerrado el acceso a sus territorios, obligándolos a beneficiarse sólo de sus tierras cultivables.

¿Esta diferenciación mutua no era acaso, motor de los “modelos culturales” de Susnik, antes de la colonización?

“En una situación parecida a la de los axé, encontramos ciertos grupos guaraní. Susnik se refiere a ellos, bajo la denominación de “guaraní montañoses”. Esos guaraní que practicaban la agricultura, pero que sin embargo vivían en la montaña, ocupan una posición intermedia entre los axés y el resto de los guaraníes.”¹⁶

Las dos palabras originarias

La distinción de las dos evoluciones, propuesta por Melià, sugiere que podrían haber dos principios de evolución, dos palabras fundadoras capaces de organizar la sociedad. Si existiera un solo principio de organización social, la evolución sería, tal cual, la propone Susnik, lineal.

Ahora bien, en todo el *tekó* guaraní se encuentra una “dualidad de principio” o de “palabras fundadoras”. Los términos “política” y “religiosa” se emplean muy a menudo para caracterizar uno y otro.

16 Cf. B. Melià y C. Munzel, 1971

El pa'í del *tekohá* que se vuelve *tubicha* de los *tekohá guasu* e incluso *cacique* (*mburuvicha*) de una provincia, es un jefe "político". Pero es, ante todo, un coordinador o un sabio reputado: las diferentes actividades de las comunidades tienden cada una a un estatuto particular. Susnik distingue en esta diferenciación competencias guerrera, agrícola, religiosa, médica...

Contrariamente, en los *tey'í*, el *pa'í*, él solo, asegura todas las funciones. ¿Se deberá este cúmulo a la reducción de la comunidad a pequeñas dimensiones demográficas? La fragmentación de los *tekohá*, el desplazamiento, el aislamiento, el repliegue en ritos fundamentales pueden también conducir paradójicamente a vastas concentraciones cuando graves acontecimientos amenazan a todas las comunidades. Que las tierras se agoten, que las palmeras falten, que el enemigo se anuncie, los guaraní cambian de territorio; que las epidemias recrudescan, que las cosechas estén comprometidas... entonces los guaraní abandonan el lugar. *Unos pajé* particularmente temibles, probablemente convertidos en grandes chamanes, se convierten en guías proféticos, los *karai*. Pero he aquí que no hay diferencia de estatuto, muy al contrario. El *karai* reúne todas las energías en una sola palabra, que es considerada más que nunca de esencia religiosa.

A partir del choque colonial, estas migraciones adquieren una importancia considerable. Y es que, el mismo *tekó* guaraní está en peligro. Y su visión de la felicidad se perfila como esperanza de una tierra prometida, provocando migraciones de poblaciones importantes a lo largo de grandes distancias.

Estas migraciones han dado lugar a numerosos comentarios centrados sobre el tema de la "tierra sin mal" que los *karai* prometen al término del viaje. Efectivamente, los chamanes de la época colonial han integrado ciertas visiones cristianas, como motivaciones de sus éxodos, aunque el fondo religioso guaraní tenga suficientes recursos para autorizar visiones proféticas o místicas.¹⁷

17 Cf. Melià, 1987.

La tierra sin mal no es, pues, una tierra prometida, sino ante todo la tierra virgen, aquella del bosque rico en humus y palmeras que permite al trabajo humano producir muchos frutos.

Sin embargo, Melià estima que, antes de la colonización, las expresiones guaraníes que se traducen como “tierra sin mal” podrían simplemente significar un terreno agrícola virgen, que no esté agotado por cultivos, pues el *tekó* guaraní está indisolublemente unido a las condiciones de vida. Para dar al otro, para establecer relaciones de reciprocidad, que están en la base de los valores sociales de toda comunidad, hay que producir y como los guaraní son, ante todo, agricultores que cultivan el maíz y la yuca, hay que movilizar la tierra para esta producción, abrir claros en el bosque, cuidando bien los árboles que sujetan el suelo, y las protegen del sol y de la violencia de la lluvia. La tierra está, pues, integrada a su modo de existencia que, a su vez, se integra al *tekó*, o modo de ser, pues si bien la invitación y la fiesta engendran la paz y la amistad, para invitar y dar grandes fiestas hay que disponer de *cawin*, una cerveza muy fina obtenida a partir de la fermentación del maíz y de la yuca. La *tierra sin mal* no es, pues, una tierra prometida, sino ante todo la *tierra virgen*, aquella del bosque rico en humus y palmeras que permite al trabajo humano producir muchos frutos.

Sugerimos, sin embargo, la hipótesis de dos “palabras” guaraní que orientarían dos evoluciones: *Pa’í/Ttubicha’/Mburuvicha*, por una parte, y, por otra: *Pa’í/Pajé/Karai*, pues no podríamos ver en la evolución de *Pajé a Karai* una regresión, ni sólo una adaptación ecológica. Ahora bien, evidentemente, cada una de esas potencialidades diferentes de la palabra se han desarrollado, siempre que las condiciones les han sido favorables.

El quid pro quo misionero

A fines del siglo XVI, los grandes *tekohá* agrícolas han sido destruidos por los españoles y sólo subsisten los *tey’í*. Las relaciones son hostiles entre españoles y guaraníes. Es entonces que desembarcan religiosos cristianos que van a anudar nuevos contactos con los guaraní.

El encuentro “franciscano”

Cuando los franciscanos llegan al Paraguay, heredan una situación dramática. Todas las grandes comunidades agrícolas han sido destruidas. Mientras Schmidl ha sido recibido por comuni-

dades tan grandes que las llamaban “naciones” y que cada una hubiera contado con varios miles o decenas de miles de personas (los timbu: 15,000 personas; los coronda: 12,000 personas; los quiloaza: 40,000; los mocorete 18,000; los mapeni: ¡ 100,000!). Algunos años más tarde el jesuita Antonio Ruiz de Montoya se toma la molestia de buscar regiones donde poder asentar algunas decenas de familias o algunas centenas de guaraníes para fundar una reducción. *“Vivian en él como 200 indios que recibieron con mucho amor a los Padres. Allí levantaron el estandarte de la Cruz. Hicieron una pequeña choza para iglesia que intitularon de Nuestra Señora de Loreto..”* Las mismas reducciones son definidas como concentración de familias dispersas en la montaña: *“Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana...”*



Pero todo puede jugarse nuevamente, pues es con una palabra religiosa que van al encuentro de los guaraní. Su primer objetivo será detener su huida, reagruparlos y volverlos a sedentarizar, en lo que los españoles llamaban *reducciones*; es decir, reservas donde se debía desarrollar la “civilización”, pero donde, en realidad, antes de la intervención de los misioneros franciscanos, sólo se encuentra esclavitud.

Para hacer reconocer su autoridad los franciscanos deben afrontar a los *pajé* o a los *karai* que estaban a la cabeza de comunidades que se habían vuelto muy receptivas a la palabra “religiosa o “profética”, que reconforta y anima su *tekó* amenazado.

Podemos reconocer en el éxito de las misiones franciscanas el efecto de un dinamismo *reaccional*: la huida de la *encomienda* española (propiedad colonial en la cual los indios están reducidos al servilismo) y la búsqueda de una nueva “territorialidad”, de un nuevo *tekohá*, bajo la protección de los misioneros. En las reducciones, la tierra se vuelve, en efecto, el bien de todos: el don y

la reciprocidad vuelven a ser los fundamentos del trabajo. Los guaraní se dan cuenta que el estatuto de la "tierra" es un asunto capital, puesto que su *privatización* conduce a la desaparición de su *tekohá* y, por consiguiente, de su *tekó*. Y desde esta época siempre han hecho de la tierra un elemento crucial de su relación con el mundo occidental.

*"Para ellos (los guaraní actuales del Paraguay) la tierra es una fuente de subsistencia que fue creada para el uso de todos. Sólo Dios posee la tierra. El cultivo de la tierra como el fruto de la tierra es lo mismo que crear hijos. Comprar la tierra por consecuencia sería la misma cosa que comprar al hombre, lo que significaría la pérdida del concepto moral del ser humano y por consiguiente de la dignidad trascendental del ser del hombre".*¹⁸

Pero hay otro motivo de este éxito espectacular, una innegable ventaja económica: en las reducciones los guaraní adquieren hachas de hierro que les permiten más fácilmente abrir en el bosque vastas huertas, crear numerosos excedentes y multiplicar las fiestas. Las *reducciones* ya no son sólo un refugio para la restauración de una territorialidad guaraní, sino también la oportunidad para el desarrollo del sistema de la reciprocidad de dones.

*"Ahora bien, dentro de esta tendencia, se puede leer en el origen de algunas reducciones el interés que mostraban ciertos caciques hacia la formación de aldeas mayores y potencialmente más fuertes".*¹⁹

Los misioneros realizan de alguna manera el sueño de los *tubicha*: grandes pueblos donde se puedan organizar fiestas, espectáculos; donde puedan diferenciarse numerosos estatutos. Pero he aquí que a partir de ese momento, la experiencia religiosa, centrada en la redistribución y la organización colectiva según el imaginario de los *pajé*, empezó a ser cuestionada.

Los guaraní se dan cuenta que el estatuto de la "tierra" es un asunto capital, puesto que su privatización conduce a la desaparición de su tekohá y, por consiguiente, de su tekó. Y desde esta época siempre han hecho de la tierra un elemento crucial de su relación con el mundo occidental.

18 Cf. Grünberg, 1975.

19 Melià 1988b :198 -199.

¡Los religiosos cristianos se alian con los *tubicha* guaraníes! Esta alianza se hace en desmedro de los *pajé*. Melià observa en efecto: "...las cartas que relatan los pasos fundamentales de una nueva reducción, están llenas de esas convenciones pasadas entre el misionero y uno o varios caciques. Como, por otra parte, el cacique solía encontrar en su comunidad o en su contorno, algún chaman o "hechicero" que con sus visiones proféticas y con sus llamadas radicales a la tradición, se oponía al pacto colonial, cacique y misionero llegaban también a convertirse en aliados para eliminar el carácter contestatario del 'hechicero', marginado, y así anular su posible influencia."

Los religiosos se atribuyen la autoridad suprema, por el don a los caciques, de capacidades de producción que refuerzan su prestigio. Como contrapartida, los caciques aseguran la derrota de los *pajé* y el éxito de las referencias religiosas misioneras.

El compromiso histórico de las reducciones no es obra exclusiva de los misioneros. Aquí contribuye la parte amerindia: la derrota de los chamanes-profetas fue posiblemente la derrota de los chamanes religiosos frente a los caciques políticos que pretendían proseguir el desarrollo de la reciprocidad positiva gracias a la perspectiva abierta por los franciscanos. El compromiso comporta una derrota de la palabra "religiosa" guaraní frente a la palabra "política" guaraní, y un sometimiento de la palabra "política" guaraní a una palabra "religiosa" occidental, con el fin de escapar del peonaje y de la esclavitud.

El quid pro quo enmascarado

Para los encomenderos la pacificación religiosa no es más que la ocasión de reunir a los guaraní en vastos campos donde se hace posible procurarse mano de obra sin mantener a sus familias. Esta mano de obra está a su merced. Los misioneros son, desde su punto de vista, colaboradores de la colonización.²⁰

El punto débil de los misioneros es su dependencia de los objetos del don, gracias a los cuales adquieren su prestigio político. Esos objetos no los producen ellos. Están, pues, obligados a obtenerlos de los colonos: los colonos suministran las hachas de fierro y las otras riquezas que orientan el ciclo de la reciprocidad en beneficio de los misioneros.

20 cf. Necker, 1979 : 81.

Es verdad que la reducción franciscana resulta de un acuerdo entre el gobernador Hernandarias y el franciscano Bolaños (1580). El punto débil de los misioneros es su dependencia de los objetos del don, gracias a los cuales adquieren su prestigio político. Esos objetos no los producen ellos. Están, pues, obligados a obtenerlos de los colonos: los colonos suministran las hachas de fierro y las otras riquezas que orientan el ciclo de la reciprocidad en beneficio de los misioneros. Pero los colonos no “dan”, exigen a los misioneros una contrapartida. Los colonos suministrando los objetos del “don franciscano”, se otorgan un crédito que pretenden cobrar en fuerza de trabajo. La *reducción* reproduce el *quid pro quo* bajo la máscara misionera: el precio del don es el servicio personal.

En el encuentro guaraní-franciscano, el extranjero se acerca bajo la máscara del don. Los franciscanos dependen de la autoridad administrativa de Asunción. Ellos dependen sobre todo de la riqueza colonial. La “pobreza” de los franciscanos se vuelve aquí contra su finalidad, pues para guardar su título de grandes donadores, con respecto a los guaraní, se ven obligados a pasar bajo el yugo colonial. Aun queriendo evangelizar fuera del contexto de la encomienda, deben aceptar que los colonos tomen servidores, obreros e incluso mujeres de las comunidades que se amparan bajo su tutela.

El don del hacha

Cualquiera que sea la reducción, franciscana o jesuita, la clave del poder es el mismo. Alfred Métraux se pregunta: *“¿Por qué los indios recibieron a los jesuitas como amigos y aceptaron incluso su tutela? La respuesta a esta cuestión no es simple. La política de los jesuitas triunfó por diversos motivos, pero si leemos atentamente cartas y relaciones que nos describen sus primeros contactos con una tribu salvaje, notaremos el papel primordial que el hierro desempeña en eso.(...) El hierro crea entre quienes descubrieron su uso, una tiranía invencible.”*²¹

Para comprender esta revolución del hierro, hay que recordar en qué consiste ese cambio tecnológico en términos de canti-

21 Métraux, citado en : Melià, 1988 :179.

dad de trabajo. He aquí una descripción, del derribo de un árbol del bosque para abrir una huerta con la hacha de piedra, escrita por Up de Graff donde los *awajun* (Jívaros del alto Marañón), citado por M. Harner en su monografía sobre los *Untsurí suará* (los Numerosos Hombres) Jívaros del Ecuador.

“Si Usted hubiera visto las hachas de piedra, manejadas con una sola mano, que son las únicas herramientas que la gente dispone para derribar árboles enormes (de los que algunos miden uno a dos metros de diámetro) con el fin de obtener un claro (cuya superficie puede llegar hasta tres hectáreas), usted se preguntaría cómo es posible llegar a tal proeza. Es una proeza de paciencia más que de habilidad: la madera no es cortada sino reducida a pulpa por seis a ocho hombres trabajando simultáneamente alrededor del árbol. La primera etapa para hacer una chacra es sacar la vegetación frondosa de la espesura, las ramas tiernas son cortadas con machetes de madera dura; lo que puede arrancarse desde las raíces, es arrancado y los arbolillos son quebrados de un golpe seco. Entonces uno se ocupa de los más grandes árboles. Se talla un anillo en el tronco de todos los árboles en un rayo de cerca de treinta metros, con el fin de aminorar su resistencia, alrededor de un árbol gigante que ha sido escogido y prepararlo a la tracción que terminará rompiéndolos. Al final se ataca al gigante: un grupo armado de hachas trabaja durante días y semanas, hasta que llega al fin el día en el que se derriba el inmenso tronco. Pero no cae sólo, arrastra con su caída a todos los árboles más pequeños del lugar que estaban atados a él y de los cuales además por encima, las ramas superiores se encuentran entrelazadas por una red infranqueable de plantas trepadoras.(...) He examinado alguna vez las cepas de esos árboles : se parecen desde todo punto de vista a las que se encuentran en los claros hechos por los castores.”²²

Nuevas técnicas, sobre todo las del fierro, hubieran permitido a los guaraní, hacer crecer sus potencialidades y poder enfrentar a los ocupantes, rivalizar con ellos, al

Nuevas técnicas, sobre todo las del fierro, hubieran permitido a los guaraní, hacer crecer sus potencialidades y poder enfrentar a los ocupantes, rivalizar con ellos, al menos en términos de productividad. En lugar de eso, las hachas les enfeudan. Pero, evidentemente, es el don del fierro, y no el fierro, como reconoce finalmente Métraux, el que redujo a los guaraní.

22 Harner, 1977 :172.

menos en términos de productividad. En lugar de eso, las hachas les enfeudan. Pero, evidentemente, es el don del fierro, y no el fierro, como reconoce finalmente Métraux, el que redujo a los guaraní.

Los guaraní se han enfeudado con los donadores y, lejos de volcar contra ellos las técnicas adquiridas, las han aceptado como un don que los somete a su autoridad. Sabrán un día recordarles esto a los jesuitas, cuando estos abandonen el Paraguay.²³

¡Numerosas relaciones misioneras hasta mencionan, con cierta ingenuidad, el número de hachas necesarias para pacificar una región!²⁴

"Fueron juntándose los caciques comarcanos a verlos Padres y tomar cuñas (que es con lo que se prendan) porque recibida la cuña se obligan a reducirse o si se quiere ir, volverá (...) Este mismo día, habiendo acabado de repartir doscientas cuñas antes de decir misa, escribió un billete el padre Roque al padre Pedro Romero (que fue el último que escribió en esta vida) en que decía que estaba aquella reducción tal cual se podía desear, y que si tuvieran cuñas vendrían más de quinientos indios)", citado por Melià.

"Otras ventajas que pueden considerarse menores, pero que probablemente ejercieron una considerable influencia psicológica en los indios, eran también motivo de atracción. A veces eran los presentes y regalos de ropas y objetos de metal, cuchillos, tijeras, anzuelos, agujas (...) Otra era incluso la repartición de alimentos."²⁵

Las reducciones jesuitas

Son los jesuitas, quienes fortalecidos por su sujeción directa a la corona de España, que van a poder afrontar el poder colonial y negar a los *encomenderos* el acceso a las *reducciones*. Ellos van a crear un Estado dentro del Estado y definir las condiciones de un nuevo sistema de reciprocidad, condiciones que serán aceptadas por los guaraní.

"La defensa del indio contra el servicio personal que exigían los encomenderos consistía un principio básico del plan jesuítico de reducción. Los padres que se fueron a fundar las reducciones del Guayra, llevaban instrucciones precisas de su provincial Diego Torrez Bollo, para que se controlara la entrada de españoles

23 Melià, 1988b.185.

24 ef. Melià 1988 ;178 180

25 Citado por Melià, 1988b, 180.

y de ningún modo se permitiera que estos sacaran "piezas" ; es decir indios de servicio".²⁶

La *reducción jesuita* es constituida a partir de la distinción de dos sectores, inapropiadamente llamados "sector privado" y "sector común".

El sector "privado" es el de la producción familiar guaraní, tradicionalmente comunitaria, fundada en el don y en la reciprocidad, pero aquí reducida a la esfera familiar nuclear y que hasta ahora tiene vigor en las familias de los campesinos paraguayos.



No se trata, evidentemente, del sector privado en el sentido capitalista del término, es decir, destinado a satisfacer un interés egoísta. Se trata, por el contrario, de un territorio en el cual cada uno ejerce soberanamente su responsabilidad de productor donador; un territorio inviolable donde la autoridad superior de la comunidad no puede invadir por sus prerrogativas sobre la autoridad personal. La noción de sector privado se refiere a la doctrina de Francisco de Asís, fundada en el don y la reciprocidad.

Es posible que la concepción de "dominio privado" de Santo Tomás de Aquino no sea tampoco contradictoria con la de los guaraní y así la conjunción guaraní-franciscana-jesuita, podría explicarse porque lo "privado" se define, tanto por los unos como por los otros, dentro del campo de la responsabilidad individual del don y no del interés privado.

El sector llamado "común" agrupa las actividades del servicio público. A partir de entonces, los guaraní trabajan colectivamente bajo la autoridad,

26 Melià, 1988b :180.

ya no de los mejores de entre ellos, sino de los misioneros. La producción es repartida en función de los objetivos de la misión. Una parte es redistribuida en fiestas prestigiosas, la otra parte es vertida en tributo al Estado.

Entre los guaraní, el trabajo es trabajo-para-el-otro, trabajo-para-el-don. El don del trabajo es responsabilidad del productor. La razón es la dignidad o el prestigio del donador. Fuera de esta relación entre don y prestigio, el trabajo no tiene sentido. Los guaraníes pudieron aceptar ser desposeídos de su autoridad sobre el trabajo sólo en la medida en que pudieron reconocerse como miembros de una comunidad superior, una comunidad definida como una comunidad de redistribución y cuyo nombre, el renombre, les correspondía colectivamente (el nombre de cristiano). Creyeron que ese nombre les pertenecía y que los misioneros eran sus nuevos responsables. En adelante, los guaraní trabajan colectivamente bajo la autoridad de los misioneros. Así cada productor pierde algo de su prestigio personal, sólo para encontrarlo bajo una forma colectiva, en una representación religiosa. Los valores de prestigio, obtenidos por un tal don, tienen sólo esto de particular: el de expresarse dentro de un imaginario extranjero.

Entre los guaraní, el trabajo es trabajo-para-el-otro, trabajo-para-el-don. El don del trabajo es responsabilidad del productor. La razón es la dignidad o el prestigio del donador. Fuera de esta relación entre don y prestigio, el trabajo no tiene sentido.

Y puesto que encuentran el prestigio en el nombre de cristiano, los guaraní van a honorarlo. Entonces, sí, se explica cómo los guaraní han podido ser los autores de este espléndido arte de las *reducciones* jesuitas, tomando prestado del barroco colonial, pero enriqueciéndolo de una presencia cándida, que da a las iglesias y a las estatuas que nos quedan de esas épocas, un frescor, un vigor y una juventud particular.²⁷

La substitución del imaginario

A la salida de los jesuitas (1767) ningún guaraní podrá dar prueba de suficiente autonomía e iniciativa para asegurar la sucesión de éstos. Según Susnik, el descon-

27 cf. Escobar, 1982

cierto fue tal que, frente a la amenaza de la privatización de sus tierras, los guaraní pensaron que su *tekó* quedaba definitivamente perdido y se escaparon, a veces abandonando todo, incluso a sus familias. Fue de golpe un caos generalizado. Nadie estuvo a la altura de tratar con los emisarios de Buenos Aires.²⁸ Si los guaraní supieron defender sus reducciones contra los ataques armados de los españoles y de los portugueses, sin embargo se vieron en la imposibilidad de afrontar la privatización de las tierras por la administración colonial. Este derrumbamiento muestra a qué punto los guaraníes habían perdido el control político de sus instituciones. En realidad habían sido puestos bajo "tutela".

La doctrina de las misiones ha sido algunas veces comparada a la del comunismo. En efecto, hay un aspecto colectivo de la producción y de la redistribución y una denegación de responsabilidad por el poder religioso que puede ser comparada a la colectivización de los sistemas comunistas. Los comentaristas que hacen esta aproximación permiten subrayar esto: la colectivización decapita a los productores-donadores de su responsabilidad, de su prestigio personal y de la autoridad política a la cual tienen derecho.

Pero, las diferentes formas de comunismo que hemos conocido no dan ningún lugar al prestigio, al nombre, a la gloria. Estas se contentan con una redistribución material. Reducen, de hecho, la redistribución a un intercambio colectivizado. Pretenden imponer, por la nacionalización, la igualdad. Quieren, por esta igualdad, suprimir toda autoridad transcendente, esa que justamente fue llevada a los guaraní por la palabra religiosa de los jesuitas.

Al contrario, los jesuitas reconocieron que el don de los guaraní merecía traducirse por una dignidad superior. Esta dignidad, la expresaron en la liturgia, las fiestas, las danzas, las artes, incluyendo las artes plásticas. Los jesuitas supieron traducir el prestigio guaraní dentro de

"... los jesuitas reconocieron que el don de los guaraní merecía traducirse por una dignidad superior. Esta dignidad, la expresaron en la liturgia, las fiestas, las danzas, las artes, incluyendo las artes plásticas. Los jesuitas supieron traducir el prestigio guaraní dentro de las categorías cristianas."

28 Susnik. 1965b.

las categorías cristianas. El derroche gratuito de los guaraní fue metamorfoseado en la gloria del nombre: del nombre de Dios, del nombre de Cristo, del nombre de María. En este sentido, las *reducciones* son bien diferentes de las experiencias comunistas modernas.

Los jesuitas no han destruido completamente los valores de renombre guaraní, más bien, les han dado otro rostro. *“Se sabe por datos etnográficos que el máximo valor cultural de los guaraní es la religión en la cual se estructura su modo de ser auténtico y específico. Su religión es una religión de palabra “soñada” y dicha por los chamanes y “rezada” en prolongados rituales...” La religión de Jesucristo que también es una religión de la palabra, en el siglo XVI, en pleno estilo y cultura europea barroca, era preferentemente palabra localizada en un templo y se apoyaba enormemente en la representación plástica, pintura y escultura, hasta tal punto que, para muchos misioneros, un pueblo como el guaraní que no mostraba ni templos ni ídolos, prácticamente no tenía religión”.*²⁹

Retirar al otro el derecho o la posibilidad de expresar en su imaginario los valores de la humanidad, que crea bajo el pretexto de hacer participar a una humanidad ya constituida, es privarlo de un derecho fundamental. Es tal vez por esto que la civilización de las reducciones guaraníes no ha podido mantenerse en la historia.

*“La religión guaraní, dice Melià, no era una religión de templo ni de imagen, ni de culto, menos todavía una religión de libro, pero sí una religión de palabra. Esto explica que el más duro enfrentamiento, al comienzo de la misión, haya sido entre el misionero y el cantor brujo, el pajé. No hay que confundir en los antiguos guaraníes al jefe Tubicha con el conductor del canto y de la danza, quien a menudo es brujo. Los misioneros han respetado a los primeros que ellos mismos han incorporado a la organización social de las reducciones; a los segundos los han atacado. De hecho, la oposición propiamente religiosa venía de estos últimos(...). Había que eliminar a los “cantores” del seno de la reducción. Esto se hizo posible, gracias al reemplazo del chamán por el misionero, reemplazo que éste pudo no haberlo tomado en serio, pero que no ha dejado de ser una realidad”.*³⁰

*“La reducción, concluye Melià, no realizaba propiamente una conversión de la religión guaraní, sino su sustitución”*³¹

29 Melià, 1988b :202

30 Melià 1969

31 Melià, 1988 :202

Retirar al otro el derecho o la posibilidad de expresar en su imaginario los valores de la humanidad, que crea bajo el pretexto de hacer participar a una humanidad ya constituida, es privarlo de un derecho fundamental. Es tal vez por esto que la civilización de las *reducciones* guaraní no ha podido mantenerse en la historia.

Pero, tal vez, hay otra contradicción entre los religiosos guaraníes y los cristianos que explica la actitud de la misión. De un lado, una teología que interpreta una revelación, dada una vez por todas en la escritura; de otro lado, una teogénesis, pues las danzas rituales, las largas prácticas ascéticas, están ordenadas a la aparición de la palabra.

Cada guaraní recibe, en efecto, una “inspiración divina”, una inspiración que hace de él un ser-palabra, pero al precio de una actividad generadora de esta inspiración. Cada pa’í recibe ciertamente de sus padres, himnos sagrados, pero no sabría ni retenerlos, ni transmitirlos si él mismo no pudiera resucitarlos por su propia práctica social. Para ser inspirado es menester una disciplina, una práctica que exige a su turno una relación con el *otro* particular, la de la reciprocidad vivida, y que debe ser renovada de manera permanente. La tradición oral, para recrearse, está obligada a retornar permanentemente a las condiciones de origen de la revelación misma.

Sin duda, ambas aproximaciones religiosas, jesuita y guaraní, se alejan todavía más, la una de la otra, por una tercera razón que justifica, esta vez, que los misioneros hayan tenido la impresión que era necesario proceder a una sustitución radical. En efecto, ellos se vieron confrontados a un imaginario guaraní que rendía justicia tanto al valor nacido de la reciprocidad de dones, como al valor nacido de la reciprocidad de venganza por muerte y por homicidio, y, frente a la antropofagia, se enfrentaron a un problema tal que, según parece, nadie supo descubrir la solución.

Aquellos que eran llamados *hechiceros*, brujos: los *pajé*, expresaban su sentimiento religioso tanto o más dentro de un imaginario engendrado por lo que hemos llamado la reciprocidad negativa y la dialéctica de la venganza, y no así, dentro del imaginario engendrado por la reciprocidad positiva y la dialéctica del don. Pero he aquí que numerosos son los guaraníes que quedaron fieles a este imaginario. ¿Cuál es la razón de esta resistencia de los *pajé*, resistencia que podía ir hasta el sacrificio? Habría que descubrir la razón de su reciprocidad negati-

va para explicarse porqué ciertos guaraníes prefieren la muerte al cristianismo. Pero lo cierto es que ni los franciscanos, ni los jesuitas, supieron interpretar la reciprocidad de venganza y decidieron combatirla por la fuerza.³²

32 cf. Melià, 1988. 184-185

Anexo 1

Los guaraní definen a los hombres como seres-palabras, almas-palabras. Un hombre realizado es aquel que es habitado, animado por un himno, por una palabra original.

Lévi-Strauss pensó primero las relaciones de parentesco, de las comunidades de reciprocidad, como “intercambios” de mujeres y este término daba a entender que las mujeres podían ser tratadas, en esas comunidades, como objetos. Ellas no serían parte decisiva de las estructuras de reciprocidad al mismo título que los hombres: ellas no serían más que el objeto sobre el cual se asentarían sus relaciones de reciprocidad, las que se establecerían, primero, entre clanes, entre familias, según el deseo de los hombres. Lévi-Strauss ha defendido al comienzo de su tesis, que esta idea de intercambio interesado, sea el factor determinante de las estructuras de parentesco. El argumento que prevalecía era que los hombres, pudiendo imponer su voluntad a las mujeres, debieron haber tratado directamente entre ellos sobre su redistribución, en función de sus intereses. La reciprocidad, dentro de este espíritu, no es más que una modalidad del intercambio. Se reduce a una regla de cálculo económico que, imponiéndose a todos, suprime el exceso de la concurrencia.

Pero, al mismo tiempo, Lévi-Strauss mostró que lo esencial no era que la mujer sea transformada en cosa (de intercambio o de don) sino que ella esté marcada por el signo de la alteridad dentro de una estructura de reciprocidad. La mujer recibe una atribución dentro de una red de relaciones, donde cada uno, mujer, niño, hombre, adquiere su status, su rol, en términos de relación de reciprocidad. Lévi-Strauss da prioridad a la estructura de reciprocidad en relación al hecho que es el hombre quien da su lugar a las mujeres, mediante el discurso. El objeto del discurso ya no es la apropiación de las mujeres para disfrute alguno, sino la restauración, siempre y en todo lugar, de estructuras sociales en las cuales todos estén

asegurados poder participar de la comunidad y de la humanidad. La terminología conservada, “intercambio restringido”, “intercambio generalizado”, no pone precisamente en relieve esta precisión. La mujer se convierte en signo. Antes de ser signos, las palabras, como las mujeres, eran valores, dice él, que intercambiaban entre ellos. Restaura, pues, así el primado del intercambio.

Lévi-Strauss restaura de este modo el primado del intercambio y propone hacer de la reciprocidad la consecuencia de una facultad psicológica innata en el ser humano (que él llama el principio de oposición). El psicoanálisis contemporáneo sugiere, al contrario, que la relación fundadora de las estructuras de parentesco, sea una relación intersubjetiva, de la cual participen tanto mujeres como hombres, aunque la representación de las cosas está expresada en el discurso político, principalmente por el hombre.³³

Anexo 2

Es probable que en las comunidades de origen, la filiación biológica haya sido el primer significativo utilizado para nombrar el fruto de la alianza. Se puede imaginar que, luego, un segundo significado entre en juego para equilibrar esta ventaja maternal, la de la residencia, entonces patrilocal. Pero en los guaraní los roles son invertidos ya que la filiación es patrilineal y la residencia matrilocal.

El sistema de parentesco guaraní es uno de los más simples (matrimonio preferencial entre primos cruzados y tendencia matrilateral), pero tal vez no es originario. La adquisición de la patrilinealidad, puede, en efecto, ser el signo de un progreso de la función simbólica: el significativo maternal perdería su rol preponderante porque, tributario de la naturaleza, a partir del momento en que la sociedad pueda producir ella misma los recursos necesarios para la vida. La reciprocidad económica vendría a alternar el don de la vida biológica, y esta autonomía del hombre por el trabajo se traduciría por el de la autoridad del nombre y de la palabra.

“Es verdad que en las sociedades donde el poder político toma el paso de las otras formas de organización, no se puede dejar subsistir la dualidad que resultaría del carácter masculino de la autoridad política y del carácter matrilineal de la filiación. Las sociedades que alcanzan el estadio de la organización política tienen pues la tendencia a generalizar el derecho paternal, esto es que la autoridad política o simplemente social sigue perteneciendo a los hombres.”³⁴

33 Cf. Martens, 1975.

34 Cf. Lévi-Strauss. 1967, p. 136

La importancia que los guaraní dan a la palabra, como fundamento de la humanidad, y el hecho que esta palabra sea la expresión política adjudicada a los hombres, parece bien indicar una larga tradición donde el mismo sistema de parentesco se ha conformado a la historia de lo simbólico.

Los guaraní definen a los hombres como seres-palabras, almas-palabras. Un hombre realizado es aquel que es habitado, animado por un himno, por una palabra original. León Cadogan ha establecido que para los guaraníes, la palabra es la parte de la divinidad del hombre.³⁵

Al clan maternal, le queda dar la vida y sobrepajar por el don de la vida gracias a su generosidad: es el don de víveres. Resulta, pues, lo que es designando como enfeudación de servicios del clan maternal para los objetivos políticos del clan paternal: el servicio de parentesco.

Anexo 3

Los etnólogos interpretan, algunas veces, la poligamia como resultado de un cálculo interesado. Se trataría para el hombre de drenar sus servicios de parentesco y aumentar así la riqueza de su familia por la explotación de la fuerza del trabajo femenino. Un tal objetivo es, según nosotros, lo contrario de lo que se fijan los hombres más prestigiosos de una comunidad de reciprocidad, no es que la preocupación de acumular no exista en el que tiene por meta el dar (evidentemente hay que producir para dar), pero porque su meta esencial es el prestigio. Según nuestro punto de vista, mientras más un hombre se va haciendo prestigioso por el don de víveres o por sus hazañas guerreras, más oportunidades tiene de merecer el homenaje de varias mujeres. El ser social nace de la reciprocidad matrimonial. Pero para participar de esta estructura mejor que los otros, hay que dar también más que los otros. El don de bienes es anterior a la poligamia.



35 Cf. Cadogan, 1959, p.23

3.2. Ocho mentiras sobre el Chaco, *Francisco Pifarré*

*El malentendido continúa; esta vez entre la sociedad nacional y los guaraníes contemporáneos. Francisco Pifarré es parte de un equipo al que hay que sumar a Gabriel Siquier, jesuita e ipajé, Marcos Recolons, Luis Farré, Bartomeu Melià, Hugo Fernández y Xavier Albó, todos de la Compañía de Jesús, que se comprometieron a fondo en el renacimiento del pueblo guaraní. Pifarré ha trabajado por dos décadas en la chiriguanía y es autor de **Historia de un pueblo**. CIPCA, La Paz, 1989. Las ocho mentiras sobre el Chaco, las publicó en **Cuarto Intermedio** 3(1987)31-42, que nosotros hemos condensado y actualizado.*

Mito 1: Cordillera en una Provincia ganadera

De hecho la ganadería en Cordillera es fruto de un sistema de conquista y apropiación ilegítima de la tierra. Los guaraní que llegaron antes a Cordillera buscaron más bien buenas tierras para cultivar. Las Crónicas muestran la abundante producción, especialmente de maíz, que existía en sus comunidades cuando tuvieron sus primeros contactos con los españoles. La agricultura fue su base productiva.

Sin embargo, con la llegada de los españoles llegaron también las vacas que ganaron terreno lenta y pacientemente. Las vacas barrían con los maizales de los chacos y obligaban al chiriguano a retroceder y ceder terreno. De este modo, el colono se iba asentando hasta lograr el suficiente poder e influencia.

Así, de un modo de producción agrícola se fue pasando a un modo de producción ganadero. Hoy en día, tener vacas es la principal carta de ciudadanía, porque con ellas se adquieren más tierras y más poder, a través del mecanismo "técnico" de la "carga animal".



Mito 2: En Cordillera hay tierra abundante

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, las tierras se fueron loteando entre colonos y soldados, aunque no faltaron señores de influencia política que se hicieron acreedores a varios latifundios.

La Reforma Agraria no significó ningún viraje especial a favor de la tenencia de la tierra para los guaraní. Más bien consolidaron y hasta acrecentaron los asentamientos latifundistas. En el período de Banzer se regalaron prácticamente todas las tierras que podían interesar a los allegados del poder político. Actualmente son varias las propiedades que oscilan entre veinte mil y setenta mil hectáreas, siendo sus niveles de rentabilidad más que deficientes. Son dueños de tanta tierra que no necesitan explotarla racionalmente y de manera rentable.

En Cordillera se escucha con frecuencia decir que *hay tierra abundante*, de modo que *si alguien no produce es porque no quiere*. Sin embargo, en 1985, el 50% de las comunidades chiriguanas tenían serias limitaciones de tierra y, para 1995, debido al incremento demográfico, el 87% de las comunidades se verá en graves problemas. Ya en la actualidad el 30% de las comunidades no dispone ni de media hectárea de cultivo por familia.

Mito 3: Cordillera se salva por el petróleo y el gas

A parte de que el petróleo y el gas han disminuido en un 50%, entre 1980 y 1985, cabe decir que YPF se impone en Cordillera más por su tamaño que por su influencia positiva. La economía de Yacimientos es de enclave, su cultura es de campamento y sus objetivos son ajenos a la problemática agrícola-campesina.

Por otra parte, es paradójico que el combustible se tenga que comprar en las comunidades a veces por encima a tres y hasta cinco del precio ordinario. Las regalías que genera el petróleo para Cordillera parecen ser atributo y propiedad exclusiva de los centros poblados dominantes que sustentan el poder. A las comunidades les llega la *yapa*.³⁶

Así, pues, al mito de la *tierra abundante* se añade el de la *tierra rica* en recursos naturales. El sistema dominante se preocupa de que ambos mitos sean creídos y respetados.

³⁶ En la actualidad, con la Ley de Participación Popular y la Ley del Diálogo, la situación ha cambiado. Todos los municipios de Bolivia reciben recursos por coparticipación tributaria, condonación de la deuda y recursos de compensación.

Mito 4: Cordillera es rica en madera

El mito de la *tierra rica* en petróleo se extiende también a la madera. La verdad es que el Chaco, hace muchas décadas, fue rico en este recurso renovable; pero ahora ya no.

El buen equilibrio hombre - monte, que se podía tener antaño, es agredido sin compasión por el sistema de corte y depredación que aplican los actuales amos de la tierra. Cordillera está amenazada de convertirse en desierto. Pero el mito de la *abundancia de madera* sigue en pie.

Mito 5: Los grandes proyectos generan progreso en Cordillera

Las principales familias de Cordillera contemplan fascinadas el auge económico de Santa Cruz: sus ingenios azucareros, sus empresas agrícolas, su circulación de capitales, su crecimiento demográfico. El *modelo cruceño* impacta como un fenómeno mágico, pero se suele perder de vista que la mayoría de aquellos grandes proyectos no son rentables, no se adaptan a las necesidades del país y de la región, mantienen el esquema minoritario de privilegios para selectas asociaciones de poder, son cómplices en graves crímenes ecológicos y tienen una débil perspectiva de futuro.

Los grupos influyentes de Cordillera sufren de la misma enfermedad que hizo presa de Santa Cruz en tiempos del *boom* desarrollista: el complejo de querer *ir a lo grande*, a lo que traiga desarrollo rápido y convulsivo, no importando si para ello hay que exprimir capitales significativos del país. A esos grupos les interesa montar desarrollo al precio que se pueda. Rositas, Okyta, Abapo-Isoso, proyectos grandes, sofisticados, costosos inadaptados y que sólo podrán beneficiar a las mismas minorías de siempre, son presentados como el gran encanto alternativo.

Mientras tanto, el pequeño y relegado agricultor chiriguano, o el *karai*, empobrecido, tendrán que vivir como siempre: subsistiendo con su humilde pala y su mísero chaco, condenado a ser huésped de segundo orden en el juego de intereses del territorio provincial y cruceño, obligado a aceptar o tolerar el mito desarrollista de los poderosos. Lógicamente sin parte ni beneficio para él mismo. Como siempre.

Mito 6: Los pueblos “Karai” son la Cordillera

Cuando se habla de Cordillera, se piensa en los *karai* que se consideran los *genuinos representantes de Cordillera*; no se suele tomar en cuenta al amplio sector chiriguano ni tampoco a los numerosos *karai* empobrecidos.

Los grupúsculos *karai* que hegemonizan el poder e intereses de Cordillera se consideran a sí mismos como investidos de la autoridad máxima sobre la Provincia, con derecho a pedir y recibir del gobierno lo que sea, a tener y a prosperar, a imponer su voz altisonante y a oprimir. Se miran a sí mismos como si fueran una especie de *beneméritos* de la patria, con más derechos que obligaciones, tal vez por el hecho de ser los legítimos herederos de quienes hace apenas cien años dieron la definitiva estocada al pueblo chiriguano.

La relativa participación de esos grupos en la guerra del Chaco viene a reforzar su complejo de superioridad y de casta privilegiada. Y persiste el mito de que los *pueblos karai son la Cordillera*.

Mito 7: El “camba” es flojo

El que trabaja progresa, el flojo no. ¿Quién progresa?: el *karai*. ¿Quién es pobre?: el *camba*. Por tanto, el *karai* es trabajador y el *camba* el flojo. Este es el mito que se impone en Cordillera.

En realidad basta abrir los ojos para ver que quien trabaja de sol a sol es el *camba*. El es quien chaquea, corta y planta postes, carpe los potreros y enlaza el ganado del *karai*. Este puede vivir tranquilo en su casa o incluso parar en Santa Cruz porque el *camba* mal remunerado es quien trabaja y es la base de su economía y de su adelanto.

Sin embargo, impera el mito de que el *camba es flojo*.

Mito 8: Cordillera no sirve para agricultura

En esta provincia “la agricultura no da,” “las tierra no sirven...” son los slogans que se escuchan y se aceptan. Son la expresión del mito *karai* que ha adquirido virtud y credibilidad y que no se puede discutir, puesto que con él se justifica la actual tenencia latifundista de la tierra.

Los estudios de Recursos Naturales han mostrado que en Cordillera existen actualmente más de 500.000 hectáreas aptas para cultivo, pero que duermen im-

productivas bajo el encierro de extensas alambradas de propiedad ganadera. Se comprende que desde la mentalidad terrateniente, acostumbrada a tener ganado con la ley del menor esfuerzo, no interese plantear otras modalidades productivas de carácter agrícola. Exigirían un cambio total del actual modo de producción y, a fin de cuentas, una seria reforma del régimen mismo de tenencia de la tierra.

La experimentación agrícola de los últimos diez años demuestra sobradamente que Cordillera goza de las mejores posibilidades agrícolas de todo el departamento de Santa Cruz en producción de granos básicos, su transformación en carne y cultivos perennes. Los rendimientos que se obtienen ya en los grupos asociados de producción de las comunidades chiriguanas confirman los resultados de la experimentación.

¿Por qué, pues, persiste el mito de que *Cordillera no sirve para la agricultura*?

3.3. Diferencias entre el occidente moderno y el mundo indígena, Javier Medina

Los cuadros siguientes pretenden ir vaciando la información de tal suerte que el lector vaya percibiendo la radical, no sólo diferencia, sino oposición entre el Occidente moderno y la Indianidad Boliviana. Una mejor percepción de la realidad nos permitirá pensar mejores soluciones a los problemas de la pobreza y la exclusión y, sobre todo, proponer caminos más realistas y pragmáticos; es decir, "caminos con corazón".



Es útil siempre recordar la diferencia entre el "Mapa" y el "Territorio". El Mapa es una ayuda conceptual para inteligir la baraúnda de lo real: el Territorio. Sin Mapa no se puede tener una visión del territorio; en ese sentido es muy útil, pero el Mapa no es el territorio. Con esa salvedad, léanse los siguientes cuadros que, en este momento de nuestra historia, pueden arrojar algo de luz a la confusión con la que diseñamos nuestras políticas públicas que por ello no producen los resultados esperados.

ECONOMÍA

<i>Occidente moderno</i>	<i>Pueblos indígenas y originarios</i>
<p>Concepto de propiedad privada como valor básico que incluye los recursos, la capacidad de comprar y vender y la herencia.</p>	<p>No existe la propiedad privada de recursos tales como la tierra, el agua, el aire, los minerales o la vida vegetal; por tanto, es incomprensible el concepto de la venta de los mismos.</p>
<p>La producción de bienes es para el intercambio, la venta y la acumulación.</p>	<p>Los bienes son producidos por su valor de uso y para alimentar la reciprocidad.</p>
<p>La producción de excedentes tiene como objeto la ganancia. Ello ha dado lugar al marketing para crear “necesidades” y así alimentar la maquinaria industrial.</p>	<p>Metas de suficiencia y calidad de vida.</p>
<p>El sistema requiere del crecimiento económico; por tanto, la necesidad de incrementar la producción, el uso de recursos y la ampliación de mercados, le es fundamental. Sistema monetario, valor abstracto.</p>	<p>Ningún motivo de ganancia y acumulación; los excedentes son para semilla y despensa.</p>
<p>Competencia, producción para el beneficio personal. Recompensa según tareas / salarios.</p>	<p>Como son sociedades sistémicas, la Economía debe buscar el equilibrio homeostático de todas las variables; por tanto, el concepto de crecimiento económico les es ajeno.</p>
<p>Número de horas promedio por día de trabajo: 8 a 12 horas.</p>	<p>Sistema de reciprocidad, valores concretos, producción comunal. Funciona la lógica del don.</p>
<p>La naturaleza no es tomada en cuenta; es una externalidad; si, acaso, es considerada un “recurso” inerte.</p>	<p>Número de horas promedio por día de trabajo: 3 ó 5 horas.</p>
	<p>La naturaleza es vista como un “ser vivo”, inteligente, autoregulado; los seres humanos se consideran parte del continuo biosférico.</p>

POLÍTICA

<i>Occidente moderno</i>	<i>Pueblos indígenas y originarios</i>
Formas políticas jerárquicas y estratificadas.	Formas políticas en red. Los "jefes" no tienen poder coercitivo.
Las decisiones generalmente son tomadas por el poder ejecutivo, por mando mayoritario o por un dictador.	Las decisiones se basan sobre un proceso consensual con la participación de toda la comunidad.
Espectro que va desde la democracia representativa hasta el mando autocrático.	Democracia directa participativa de tipo consejista.
Las modalidades políticas conocidas han sido, el capitalismo, el socialismo, el fascismo y la monarquía.	Las modalidades políticas se basan en sistemas de cargo de tipo rotatorio de base diárquica, en el caso originario.
Centralizado: la mayor parte del poder concentrado en autoridades centrales.	Descentralizado: el poder reside principalmente en la comunidad: ayllu, marka, tenta, pueblos indígenas.
Las leyes son escritas. La base jurídica es antropocéntrica. Casos criminales juzgados por extraños. No existe el tabú.	Leyes transmitidas oralmente. Leyes interpretadas para casos individuales. Casos criminales resueltos por grupos de pares conocidos del "criminal". Existen los tabúes.
Concepto de "Estado-Nación".	Identidad como ayllu, pueblo indígena.

SOCIEDAD

<i>Occidente Moderno</i>	<i>Pueblos indígenas y originarios</i>
Sociedades a gran escala; la gente no se conoce, relaciones impersonales.	Sociedades a pequeña escala, toda la gente se conoce; baja densidad poblacional.
Linaje, por lo general, patrilineal.	Linaje, por lo general, matrilineal;
Familias nucleares con una pareja de padres; también con padre o madre solteros.	Familias extensas; varias generaciones y a veces muchas familias viven juntas.
Se idolatra a la juventud.	Se reverencia a los ancianos.
La historia se escribe en libros y se representa en documentales de cine y televisión.	La historia es transmitida oralmente y representada en rituales y fiestas.

MEDIO AMBIENTE

<i>Occidente Moderno</i>	<i>Pueblos indígenas y originarios</i>
Se promueve el consumo de los recursos más allá de los límites de la naturaleza; la topografía natural no es considerada como una limitación; se celebra como valor la conquista de la naturaleza; se considera deseable su modificación y la explotación de sus recursos.	Se promueve un modo de vivir dentro del ecosistema natural; la armonía con la naturaleza es la norma; se pide "licencia" para leves modificaciones con el fin de satisfacer necesidades inmediatas de alimento, ropa, cobijo; no se producen daños permanentes.
Tecnología de alto impacto para cambiar el entorno. Desarrollo a escala masiva: relación de uno-a-millones en el uso de las armas y otras tecnologías.	Tecnología de bajo impacto; relación uno-a-uno, incluso en el uso de las armas.
Se considera a los seres humanos como una forma de vida superior; se considera a la Tierra como "muerta". Antropocentrismo.	Se considera que el mundo en su totalidad está vivo: las plantas, los animales, la gente, las rocas. Los seres humanos no son superiores sino una parte de igual importancia en la trama de la vida. Relación recíproca con la vida no humana.

ARQUITECTURA

<i>Occidente moderno</i>	<i>Pueblos indígenas y originarios</i>
<p>Materiales de construcción transportados desde lugares distantes.</p> <p>Construcciones diseñadas para durar más que la vida humana individual.</p> <p>El espacio está diseñado para la separación y la privacidad.</p> <p>Tendencia a usar materiales nuevos de construcción.</p> <p>Formas de contornos duros; tierra recubierta de cemento.</p> <p>Diseño de la vivienda puertas adentro.</p>	<p>Materiales de construcción generalmente recogidos en la misma localidad.</p> <p>Construcciones diseñadas para retornar a la tierra con el tiempo; materiales biodegradables dentro del tiempo de duración de una vida humana.</p> <p>El espacio se diseña para la convivencia.</p> <p>Tendencia a reciclar los materiales Formas suaves; tierra apisonada.</p> <p>Diseño de la vivienda puertas afuera; la casa se prolonga en el entorno.</p>

RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

<i>Occidente moderno</i>	<i>Pueblos indígenas y originarios</i>
<p>Separación Sujeto - Objeto que trae consigo la separación Creador-criatura, materia-espíritu, mente-cuerpo, iglesia-estado, sociedad-comunidad. Sociedad dualista que se rige por los principios lógicos de Identidad, No contradicción y Tercero excluido.</p> <p>O se tiene un concepto monoteísta de un dios masculino, o se es ateo (Principio de no contradicción).</p> <p>Concepto futurista/lineal del tiempo; se desenfatisa el pasado.</p> <p>Se considera a los muertos como desaparecidos.</p> <p>Los individuos reciben la información de las escuelas, los medios de comunicación, de figuras de autoridad fuera de su comunidad.</p> <p>El tiempo medido por máquinas; los horarios dictaminan cuándo se hacen las cosas.</p> <p>Se privilegia el ahorro y la adquisición.</p>	<p>Autocomprensión dentro del continuo biosférico. Sociedades de Unidad dual que se rigen por los Principios de Complementariedad de opuestos y Tercero incluido.</p> <p>Percepción animista del cosmos basada en la polaridad. (Principio de complementariedad de opuestos) integración de pasado y futuro en el presente.</p> <p>Los muertos viven en otra dimensión y tienen contacto con los vivos.</p> <p>Los individuos aprenden de la práctica, la experiencia, la observación de la naturaleza y la tradición oral.</p> <p>La conciencia mide el tiempo, a base de la observación de la naturaleza; las cosas se hacen una vez llegado el tiempo oportuno.</p> <p>Se valora el compartir y el dar.</p>



4. La comprensión guaraní de la Vida Buena

Tal vez se pueda condensar lo nuclear de la comprensión guaraní de la Vida Buena en su mito más conocido, la Tierra sin Mal, que ha signado toda su historia. El otro nodo semántico que nos pueda dar información a este respecto, quizás sea el que contiene, por así decir, su Imperativo Categórico: el Ñande Reko.

*Pues bien, es seguramente Bartomeu Melià, el gran maestro que a muchos nos ha introducido al corazón de la cultura guaraní, el que nos pueda descifrar este secreto. Para ello vamos a extraer y condensar dos textos suyos, por otro lado insuperables, para poder deslizarnos al corazón de este pueblo. El primero proviene de un libro colectivo, coordinado por Manuel Marzal, llamado **Rostros indios de Dios**. CIPCA / HISBOL / UCB. La Paz, 1992. El segundo texto es el cogollo de su clásico **Ñande Reko. Nuestro modo de ser**. CIPCA, La Paz, 1988.*

Con este aporte de Melià queremos ofrecer al lector la perspectiva de otra escuela de pensamiento que podemos asociar al nombre de CIPCA, Centro de Información y Promoción del Campesinado, de la Compañía de Jesús. A esta escuela de pensamiento, cristiana y católica, pertenecen los textos de Pifarré, Albó y Melià.

4.1. La Tierra sin Mal, Bartomeu Melià

No se puede hablar de los guaraní sin referirse a su búsqueda, incansable y profética, de la tierra-sin-mal. De este modo, una experiencia indígena se torna paradigmática para pensar cual sería el proyecto de una sociedad más solidaria y humana.



La arqueología ofrece dos tipos de evidencias: los guaraní son pueblos que se mueven en una amplia geografía, con migraciones a regiones distantes y con desplazamientos frecuentes dentro de una misma región. No propiamente nómadas, sino colonos. Los guaraní ocupan tierras con características ecológicas constantes: tierras aptas para sus cultivos de maíz, mandioca, batata, porotos y calabazas.

Los guaraní escogieron climas húmedos, con una temperatura media entre los 18 y 22 grados C, se localizaron preferentemente a orillas de ríos y lagunas, en lugares que no exceden los 400 metros sobre el nivel del mar, habiendo bosques y selvas típicas de la región subtropical.

Si bien la tierra impone sus condiciones, es el guaraní quien *hace* su tierra. La tierra guaraní vive con los guaraní que en ella viven. La ecología guaraní no es sólo naturaleza, ni se define por su valor exclusivamente productivo. El guaraní entiende su territorio como *tekohá*; ahora bien, si el *tekó* es el modo de ser, el sistema, la cultura, la ley y las costumbres, el *tekohá* es el lugar y el medio donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. "El *tekohá* significa, y produce al mismo tiempo, relaciones económicas, rela-

ciones sociales y organización político-religiosa, esenciales para la vida guaraní. Aunque parezca redundancia, hay que admitir que sin *tekohá* no hay *tekó*. El *tekohá*, con toda su materialidad terrenal, es sobre todo una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales, religiosos y políticos.

La estructura fundamental de *tekohá* y la relación de sus espacios se presenta de este modo: un monte preservado y poco perturbado, reservado para la caza, la pesca y la recolección de miel y frutos silvestres; unas manchas de tierra especialmente fértil para en ellas hacer las rozas y los cultivos, y por fin, un lugar abierto a cuyo alrededor crecen algunos pies de banana, de tártao, de algodón y de urucú. Son estos tres espacios: monte, roza y aldea, los que dan la medida de la buena tierra guaraní.

Suele atribuirse a los indígenas en general una concepción de la tierra como "madre". Esta imagen no es común ni típica de los guaraní. La tierra es para ellos, más bien, un cuerpo cubierto de piel y pelos, revestido de adornos. A juzgar por ciertas expresiones idiomáticas, el guaraní tiene de la tierra una percepción visual y plástica y hasta auditiva. El monte es alto: *Ka'á yuaté*; es grande: *ka'á guasú*; es lindo *ka'á porâ*; es áureo y perfecto: *ka'á ju*; es como llama resplandeciente: *ka'á rendy*; es la cosa brillante: *mba'é verá*. Los ríos son claros: *y satí*; blancos: *y morotí*, negros: *y hû*; bermejos y *pitâ*; o como una corriente de agua coronada de plumas: *Paraguay*. El mar es, en fin, el color de todos los colores: *pará*.

Un pueblo que ha vivido durante siglos en un tal ambiente ha debido pensar su verdadera tierra en términos de luz y de voz; que no sólo hablan las aves, los insectos y las aguas, sino también los árboles. Es esta la tierra buena que el guaraní, caminante, horticultor y aldeano, ha buscado incansablemente para en ella cultivar y vivir.

El fundamento de la tierra

La buena tierra guaraní es tan real, porque su fundamento no es la naturaleza en sí, sino el acto religioso que le da principio y la conserva. Cada una de las naciones guaraní tiene una concepción y símbolos propios para significar este fundamento y este

centro de su cosmos, pero todas concuerdan en hacer depender la bondad de la tierra y su conservación, su perfección y su estabilidad, de la salvaguarda de ese fundamento central.

Para los Mbyá la tierra se engendra en la base del bastón ritual del Padre Ñamandú. En el centro de esta tierra se yergue una palmera verde-azul; otras palmeras se levantan, marcando a manera de puntos cardinales, la morada de los seres divinos y el lugar donde se origina el espacio-tiempo primitivo. Para los Paî-Yavyterâ, Nuestro Abuelo Grande fundó la tierra sobre la base de dos palos atravesados en forma de cruz, y a partir de ese centro la fue ensanchando y la fue llevando a sus últimos límites. Estos mismos guaraní reconocen como “centro de la tierra” la región que ellos habitan y que lleva precisamente este nombre: *Yuypyté*. Los propios Paî se consideran a sí mismos y se autodenominan *Tavyterâ* “moradores del pueblo del centro de la tierra”; ésta es su suerte y su destino.

La tierra recibe, pues, su hermosa plenitud de su fundamento religioso, basado a su vez en un acto litúrgico realizado por Nuestro Primer Padre. La conservación del mundo consistirá consecuentemente en mantener viva y actual esa liturgia. Cantar y rezar, teniendo el bastón ritual apoyado en el suelo, es sostener el mundo y fundarlo nueva y continuamente. Dejar de rezar y descuidar el ritual es como quitarle a la tierra su propio soporte, provocando su inestabilidad y su eminente destrucción.

La tierra guaraní, sin embargo, se ordena y se “cosmiza”, no en función de un templo ni de un lugar sagrado, sino en relación con el canto y la fiesta, contexto sacramental de la palabra y del gesto ritual: ahora bien, la fiesta es también, y sobre todo, el sacramento del amor mutuo, la participación y la reciprocidad.

El fundamento de la tierra guaraní acaba siendo de este modo, la fiesta, donde se comparte la alegre bebida de la chicha: *kawí*, fruto de la tierra y del trabajo de muchos, unidos en minga (*mutirão*): *Poty rô*, donde también el

Las grandes virtudes del guaraní son el “buen ser”: tekó porâ; la justicia: tekó jojá; las “buenas palabras”: ñe’ê porâ; las palabras justas: ñe’ê jojá; el amor recíproco: joayhú; la diligencia y la disponibilidad kyre’y, la paz entrañable: py’á guapy; la serenidad: tekó ñemboróy un interior limpio y sin dobleces: py’á potí.

hombre se hace palabra divina y esa palabra es compartida por todos. Donde hay una fiesta guaraní, ahí está, a fin de cuentas, el centro de la tierra; la tierra buena y perfecta a la que se aspira.

En busca de la perfección

La tierra buena, la que produce fiesta y palabra comunicada, es la misma que trae consigo la perfección y la plenitud: *aguyjé*. Tanto los frutos, que alcanzan su plena madurez, como las personas, que alcanzan la deseada perfección, tienen *aguyjé*.

En esta perfección está expresado el ideal de persona humana, con sus virtudes y ejemplos. Las grandes virtudes del guaraní son el "buen ser": *tekô porâ*; la justicia: *tekô jojá*; las "buenas palabras": *ñe'ê porâ*; las palabras justas: *ñe'ê jojá*; el amor recíproco: *joayhú*; la diligencia y la disponibilidad: *kyre'y*, la paz entrañable: *py'á guapy*; la serenidad: *tekó ñemboro'y*, un interior limpio y sin dobleces: *py'á potí*.

Estas formas y modos de ser no se refieren a comportamientos individuales e intimistas, sino a relaciones con los otros. Esas virtudes se visualizan y se socializan principalmente en las reuniones políticas y en los convites religiosos; ellas están muy relacionadas con el decir: palabra escuchada, palabra dicha, palabra profética. Y estas palabras reciben su condición de posibilidad de las prácticas de la reciprocidad. Lo que busca el guaraní, que busca la buena tierra, es este estado de perfección, para el cual confluyen varias condiciones, el uso de diversos medios y hasta la práctica de determinadas técnicas psico-religiosas: salir de la tierra mala, llegar a un lugar de abundancia, poder realizar convites y fiestas, alcanzar experiencia místicas extraordinarias. Estos son los medios que posibilitan la perfección y llevan la condición humana a su plenitud.

Dos tipos realizan esta perfección guaraní: el *pa'í* y el *karai*. El *pa'í* es el padre de una familia extensa, hombre de respeto, anciano tal vez, con un algo de chaman y de profeta. Es un señor de la palabra, tiene capacidad para convocar amplios convites y no defrauda en ofrecer abundancia de comida y de bebida. Júntanse en su casa numerosos yernos y otros allegados. Hombre tranquilo y sereno, sus entrañas no se sobresaltan ni baten descompasadamente, cuando sucede una contrariedad o estalla un conflicto. No se enoja; si tie-

ne que dar una reprimenda o infligir un castigo, tiene a su lado a otros más jóvenes que lo harán por él. Serenamente, cuando se siente movido a ello, agarra la maraca, la agita, escucha su “voz” y él mismo se hace palabra con esa voz. Puede pasar así toda la noche, cantando y rezando, acompañado apenas por su mujer, que hace resonar contra el suelo el ritmo de la tacuara-bambú.

La experiencia religiosa que hace de este padre de familia también un chamán, es esencial para la construcción de la persona guaraní, el *avá*, el hombre por antonomasia. El *pa’í* es también, en algún grado, un *pajé*.

La otra figura en el *karai*, el chaman caminante, cuya función casi exclusivamente religiosa parece desligarlo de la comunidad. Profeta de cataclismos y de males irremediables, era el principal incentivador de mudanzas y migraciones, de acciones guerreras y de interminables danzas rituales, que llevaban a la comunidad al borde del agotamiento. Son los hombres dioses, en cuyo poder están las fuerzas de la naturaleza: lluvias, vientos, fuego y plagas de toda clase. En estos *karai* alguien ha visto a los profetas de la sociedad contra el Estado, en un momento en que una mayor densidad demográfica del pueblo Guaraní llevaría a una mayor concentración de poder en manos de algunos jefes. Esos *karai*, sin embargo, apenas radicalizan algunos elementos del modo de ser guaraní, como el canibalismo, las danzas y las migraciones, en un movimiento que desestabiliza más bien a la sociedad. De hecho, su presencia era tan respetada como temida, como si hubiera en ellos un exceso, incluso de religión. Denunciadores clarividentes de males, pero marginales por posición, hacían de la crisis su profesión y de la anarquía su profecía.

Las dos figuras *-pa’í* y *karai-*, a pesar de todo, no se contraponen; juntas representan una forma de sociedad y un ideal de persona en que la reciprocidad económica sea general y plena y cada uno pueda alcanzar el estado de perfección, en una tierra donde no hay mal y no hay muerte.

La tierra-sin-mal como tierra nueva y tierra de fiesta, espacio de reciprocidad y de amor mutuo, produce también personas perfectas, que no sabrían morir. Tras esta meta, nada utópica, ya que tiene lugar bajo nuestros pies, han ido generaciones de guaraní.

Para el guaraní hay una relación directa entre tierra-sin-mal y perfección de la persona; el camino de una lleva a la otra. Y así como la tierra-sin-mal es real y está en este mundo, la perfección, que en su grado por excelencia incluye el no-morir, es también real y se da en la tierra. La tierra-sin-mal como tierra nueva y tierra de fiesta, espacio de reciprocidad y de amor mutuo, produce también personas perfectas, que no sabrían morir. Tras esta meta, nada utópica, ya que tiene lugar bajo nuestros pies, han ido generaciones de guaraní.

El mal en la tierra

Históricamente el guaraní tiene una experiencia innegable del mal en la tierra: es la fiesta imposible, la perfección inalcanzable. Se ha hablado incluso del pesimismo guaraní como componente esencial de su estar en el mundo. Es un hecho que los guaraní hablan de las cosas nefastas y dañosas *-mba'é meguâ-*, siempre inminentes y amenazantes, con más frecuencia que de la tierra buena y perfecta. Son numerosas las tradiciones que hablan de catástrofes y cataclismos que ya sucedieron y son siempre posibles. La más constante y difundida de esas tradiciones es la del diluvio *-y porû-*.

El mal actual consiste en los montes que son deforestados, en las cercas de las haciendas que cortan los caminos y reducen a nada las tierras indígenas, en el egoísmo de los blancos y en la falta de religión de estos mismos.

Pero está también la inestabilidad de la tierra que, falta de soporte, se desmorona y hará, al mismo tiempo, que un incendio devorador avance de occidente para oriente *-yu_ okái-*. Hay todavía otras catástrofes que enuncian de diversos modos el fin del mundo: una invasión de tinieblas o la llegada del Jaguar Azul *-Juguá rovy-*, devorador de hombres. Son estas las cosas que “descosmizan” y provocan el caos, como juegos de mal gusto y bromas pesadas que hacen de este mundo algo ridículo y sin sentido. Es el reino del *mba'é meguâ*.

Las diversas metáforas de la destrucción de la tierra y de sus males pueden recibir una lectura natural y desmitificada: se trataría de prolongadas sequías, agotamiento del suelo, diversas plagas de animales dañinos, eclipses de sol y de luna, inundaciones, ataques de enemigos. No es ésta, sin embargo, la interpretación indígena.

El mal en la tierra, esa “cosa deforme”, no es nunca un fenómeno natural ni una circunstancia meramente ecológica, sino *tekó-lógica*. El *tekó porâ*, el buen modo de ser, y el *tekó marangatú*, el modo de ser religioso, por diversos motivos, se han deteriorado y ha cobrado cuerpo un exceso de *tekó vaí*, la maldad, que imposibilita el ejercicio mis-



mo de cualquier canto, la producción de un rezo y menos aún la convocación de una fiesta. Los *Pa'í* contemporáneos señalan como causas que pueden provocar la destrucción de la tierra; la violencia y, en especial, el homicidio, las faltas cometidas contra el orden moral, cuando son negados la colaboración y el amor mutuo, y también la ofensa personal, cuando ésta cierra el paso a la reconciliación.

El mal actual consiste en los montes que son deforestados, en las cercas de las haciendas que cortan los caminos y reducen a nada las tierras indígenas, en el egoísmo de los blancos y en la falta de religión de estos mismos. Ante este estado de cosas, están al acecho para abatirse sobre el mundo los cataclismos de siempre: vientos huracanados, tempestades, incendios, inundaciones, desgracias de todo género, en forma de muertes repentinas, enfermedades incurables, hambre y malestar social.

El mal de la tierra no es de ahora. Es probable que la percepción de las “deformaciones” del cosmos haya sido el motivo principal de las migraciones prehistóricas. La sociedad guaraní habrá conocido desde antiguo situaciones de crisis muy serias que afectan su vida y su modo de ser. Pero no hay duda de que fue con la entrada del sistema colonial cuando el mal interrumpió con fuerza inusitada y formas inéditas. Pestes, esclavitud, cautiverio y persecuciones fueron los cuatro jinetes del Apocalipsis colonial. Cuando se implantó el régimen de encomienda, por el año de 1556, y se estableció el servicio personal, que desestructuraba el sistema guaraní, quebrando la regla de la

reciprocidad, los guaraní contestaron con repetidas rebeliones y otros modos de resistencia. Incluso la instalación de las Reducciones jesuíticas, a partir de 1610, fueron consideradas, no sin una buena parte de razón, como “un disimulado cautiverio” y hubo resistencia contra ellas.

La historia colonial es para el guaraní una progresión de males que parece no tener fin ni límite. El peor de todos los males coloniales será simplemente negarles a los guaraní la tierra. ¿A dónde ir? Tanto a oriente como a occidente la misma devastación, el mismo cerco. Aquella tierra que todavía no ha sido traficada ni explotada, que no ha sido violada ni edificada (que era una de las proyecciones ideales de la tierra-sin-mal: *yu-marane’y*) simplemente no existe más. Desaparecen las selvas y los montes, todo se vuelve campo y el campo es reclamado por el blanco para sus vacas. Toda tierra se ha vuelto mal; el *mba’é maguâ* lo cubre todo.



4.2. Ñande Reko, *Bartomeu Melià*

*Entendemos por Ñande Reko el significado que le daba Montoya en su **Tesoro de la lengua guaraní** (1639): Modo de ser, modo de es-*

tar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre. En esta concepción se encuentra la quintaesencia de su comprensión de la Calidad de Vida.

Ecología y espacio social

Si uno de los motivos de las migraciones ha podido ser la procura de la tierra-sin-mal, no hay duda de que la Cordillera ofrecía una serie de ventajas agrícolas sobre las tierras que dejaban atrás. De hecho, la Cordillera, por sus especiales condiciones climáticas y la fertilidad de sus valles, se adapta excelentemente a una cultura de maíz.

Son suelos livianos francos o franco-arenosos, cuyo origen se debe a la erosión de la Cordillera. Esta erosión acumula grandes cantidades de sedimentos en los valles y terrazas fluviales. En el piedemonte, esos sedimentos llegan a alcanzar espesores de hasta 500 metros. El hecho de su continua geoformación los vuelve de una fertilidad largamente perdurable. Valles como Tatarenda, Kuruguakua, Charagua, San Lorenzo y Takuarembó, los terrenos de la laguna de Kamatindi, de Cuevo, de Timboirenda, para citar sólo algunos, representan bien la tierra buena que el guaraní buscaba. Los mismos turbiones, que se presentan como emergencia cataclísmica, constituyen a la larga, sin embargo, un factor renovador del suelo. En aquellos lugares que nunca fueron cultivados se tiene una vegetación formada sobre todo por *Kupesí*, quebracho *kuparáú*, tajibo, mora, mientras que sobre los antiguos chacos crecen arbustos, con predominio de especies leguminosas como la acacia.

A pesar de la relativa altura (Charagua está a 750 m., Yvimirapyta a 950m., y Kapiakuandi a 1.100m) el bioclima se mantiene dentro de parámetros análogos a los que se encuentran en la zona subtropical. Se trata de zonas con pluviosidad entre 600 y 1.000 mm anuales, con una estación seca en julio y agosto y temperaturas que oscilan entre los 16 y 25 grados como promedio de día más frío y más cálido respectivamente, con apenas dos noches de helada al año.

Como se ve este bioclima favorece los cultivos típicos guaraní, de maíz, yuca, frijoles (*kumanda*) y calabazas (*joco*). Se puede señalar que esta zona, tanto por su suelo como por sus precipitaciones y clima, ofrece condiciones óptimas para la producción del maíz. Como evidencia, está el hecho de que se cosechan hasta 140 quintales por hectárea, aun con tecnología rudimentaria y sin fertilizantes.

Aunque la guerra y otras crisis hubieran traído a los guaraní, fue la economía la que les estableció aquí. El lugar donde se produce el modo de ser guaraní, supone la intervención de varios factores.

El territorio

Los chacos de cultivo

La preparación de los campos se hacía no solamente derribando los árboles sino también golpeándolos. El monte más limpio de matorral era el más procurado. Los guaraní generalmente no hacían grandes chacos contiguos entre sí, tampoco necesariamente muy cercanos al poblado, a no ser para los cultivos de yuca cuyo transporte, siendo más pesado, así lo exigía. Por supuesto en la época no existía la amenaza del ganado que, como veremos, impuso modificaciones importantes en la disposición de los campos de cultivo.

El ir y venir del chaco parece que era un tiempo de ocio y de distracción, y hasta de encuentros privados e íntimos para las parejas.

Cuando el chaco estaba a distancias mayores, el agricultor podía establecerse en él por un tiempo más o menos largo, a modo de campamento y con un tipo de habitación muy precarios: *tapíi*.

Hasta hoy llama la atención la forma cómo el guaraní adapta la ecología a sus necesidades agrícolas. Hay en él un conocimiento práctico de la cualidad de la tierra y ap-

Los guaraní generalmente no hacían grandes chacos contiguos entre sí, tampoco necesariamente muy cercanos al poblado, a no ser para los cultivos de yuca cuyo transporte, siendo más pesado, así lo exigía. Por supuesto, en la época no existía la amenaza del ganado que, como veremos, impuso modificaciones importantes en la disposición de los campos de cultivo.

titud del terreno, que no suele contrastar con el análisis del agrónomo moderno.

Cuando vemos al agricultor guaraní trabajando en tierras de bajo rendimiento, la razón está en una historia de expropiación colonial y republicana que los ha empujado hacia esos rincones improductivos.

La casa

Por las informaciones históricas se sabe que se escogía la localización de la casa de preferencia en terrenos un poco altos, para no ser fácilmente sorprendidos por ataques inesperados y por mantener también un suelo más seco y aireado. Poder disponer de agua próxima era también factor determinante. La casa-habitación no formaba una unidad aislada sino que mantenía una relación social importante con el patio (*oka*), donde estaban depositadas las tinajas y donde se realizaban convites y reuniones a la sombra de los algarrobos.

De la gran maloca guaraní, que podía albergar una familia extensa de hasta un centenar de personas, se pasó, ya en el siglo XVII, a unidades habitacionales menores, con apenas 3 ó 5 familias en cada casa-patio, tan importante para la vida social y religiosa.

Tenta

De la interacción de estos usos ecológicos y del espacio social resulta un horizonte cultural que es referencia continua para la identidad del guaraní. Lo que nosotros consideramos como patria, el guaraní lo tiene en esa tierra, *yvy*, y en esa *tenta* que llegan a ser sinónimos.

Es en este espacio donde el guaraní realiza su verdadero tekó. Se suele citar con frecuencia el término *tekua* como un concepto básico para explicar la unidad socio-política de una maloca o rancho, identificada a su vez con una familia extensa por lo general. En realidad el término expresa el lugar en el que el guaraní es producto y productor de su modo de ser y de su cultura.

La semántica actual de tenta corresponde a rancho y comunidad, sean estos de pequeñas proporciones: tentamí; o el lugar y zona que reúne un mayor número de unidades habitacionales: tenta guasu. Lo importante es que el tenta equivale a una unidad social con una relativa autonomía económica y política.

La semántica actual de *tenta* corresponde a rancho y comunidad, sean éstos de pequeñas proporciones: *tentamí*; o el lugar y zona que reúne un mayor número de unidades habitacionales: *tenta guasu*. Lo importante es que el *tenta* equivale a una unidad social con una relativa autonomía económica y política.

Parece que corresponde a la noción de “patria”, aunque chica, que permite la auto-comprensión cultural de la persona y de aquello en que se ha acumulado memoria histórica y relación emocional de comunidad.

Familia y parentesco

La unidad social fundamental de los guaraní era y es la familia extensa. El grupo de parentesco, a su vez, se suele identificar con el *tentamí*. La misma libertad del individuo, tan celosamente afirmada, de hecho sólo aceptará las limitaciones que le impone el grupo de parentesco.

La familia extensa se cohesiona alrededor del *tamuí*, que representa tanto el padre y abuelo de la casa como el antepasado mítico que da origen al linaje. Tradicionalmente la familia guaraní afirmaba sus lazos internos mediante el matrimonio preferencial entre primos y hermanos cruzados. El tío materno (*tuty*) será el dador de mujer para su sobrino (*hiy*), quien pasará a vivir y trabajar junto con su tío suegro.

Antiguamente los miembros de la familia extensa compartían la misma casa en la que llegaban a juntarse hasta 300 personas. Eran las *malocas*. El prestigio del jefe de una de estas casas consistía en la capacidad de allegar muchos sobrinos, yernos y cuñados (*tovaja*), que eran la base potencial económica y expresión de fuerza guerrera, llegado al caso.

Al jefe de familia se le daban varias mujeres, con lo cual su capacidad de relacionamiento, por la vía de cuñadazgo, aumentaba considerablemente. Al tratar de los convites se verá también la importancia social y económica que representaba este mayor número de mujeres en casa.

En la actualidad estas estructuras de parentesco son menos visibles, aunque subyacen con más fuerza de lo que uno podría pensar. Hay ranchos enteros que están formados por un solo grupo de parentesco y el sentimiento de ser todos parientes entre sí está muy arraigado y actúa tanto en la formación de grupos de trabajo y convocación de convites, como en las decisiones comunitarias.



Cuando el guaraní se afirma como un *ñandeva*, un *nosotros*, se refiere generalmente a esta estructura fundamental de parentesco, a veces mantenida con un cierto orgullo de linaje: *oñoetana*. Esto estaría más presente en aquellas familias que históricamente se consideran detentoras de linajes aristocráticos por causa de su supuesta proveniencia directa de los guaraní originarios, que siempre fueron señores y nunca quisieron reconocer a otros dueños entre sí.

Agricultura y cultivos

Una cultura del maíz

Los guaraní son una sociedad del maíz; buscan tierras de maíz; hacen del maíz su dieta principal. Alrededor del maíz gira su vida social y del maíz deriva incluso su prestigio y su poder político.

Escribía Nordenskiöld, "Cuando los trojes están llenos de maíz el indio es orgulloso y arrogante y le tienen sin cuidado los blancos, la opresión o las penas. Si el granero está vacío, es sumiso y desganado".

La medida de su dominación está dada por la disminución de sus campos de maíz. Un guaraní moderno dirá: "El maíz es nuestro oro". Los guaraní establecidos en la

"Cuando los trojes están llenos de maíz el indio es orgulloso y arrogante y le tienen sin cuidado los blancos, la opresión o las penas. Si el granero está vacío, es sumiso y desganado".

Cordillera reencontraron una ecología más apta si cabe que la que habían dejado en el Paraguay para el cultivo del maíz, y éste habrá sido más que otros el motivo principal de su radicación definitiva aquí.

Es el maíz el que determina el ciclo agrícola, sus actividades, el trabajo, las relaciones sociales y el calendario de sus fiestas.

Empieza el año con la aparición de las Pléyades, que dan la señal para la siembra. La siembra del maíz (*avati-ñoty*) se inicia generalmente a mediados de noviembre y puede ir hasta la mitad de enero, aunque puede prolongarse hasta el 2 de febrero. En función de la siembra del maíz está la preparación del chaco (*koorâ*), que abarca los meses de mayo y junio. Cuando se ha desmontado un chaco nuevo, está la quema (*okai*), que suele realizarse al final del tiempo seco, en septiembre y octubre.

El sistema económico guaraní está orientado a la auto-suficiencia de la familia nuclear y al mantenimiento de relaciones de reciprocidad. El sistema de reciprocidad informa los niveles de la economía guaraní, desde la producción hasta la distribución y su redistribución. La producción guaraní prevé excedentes para satisfacer un sentido de vida eminentemente social y religioso.

Los guaraní cultivan varias especies de este grano que satisfacen una relativa diversificación en las formas de consumo: *avati hendi vae* o *avati iju vae*, *avati-tindi*, *avatikana*, *avati hesanka vae*, *avati hû*, *avati-ray*, *muruchu*, *kachichi*, *avati guayeta*, *avati chore*, *saimpini*.

En febrero ya tienen el choclo (*avatiky*) y comienza el tiempo de abundancia en el que se intensificarán también las relaciones sociales mediante convites y fiestas.

Pero el uso privilegiado del maíz es el de convertirlo en chicha: *kaguijy* y *kangui*. En la chicha se socializa lo más intenso y lo mejor de la vida guaraní. Desde que aparecen choclos hasta el fin de la cosecha del maíz, la vida de la mujer gira en torno de este producto. Ser buena masadora de maíz y buena chichera es una cualidad muy apreciada en la mujer.

El ciclo del maíz es, sin duda, el más importante y normativo de todos los cultivos guaraní, aunque no el único. Le siguen en importancia el proto y el zapallo. Las variedades tradicionales del proto (*kumanda*) son también

unas once: *kumanda haigue*, *kumanda sakuaju*, *kumanda hû*, *kumanda guiraja*, *kumandandi*, *kumanda puku*, *kumandami*, *kumandansi*, *kumanda guasu*, *guirarupía*, *saimpino*.

De todos modos, si se lo compara con el maíz, el poroto no presenta un consumo tan generalizado ni entra de forma especial en los convites sociales. Es de consumo más estrictamente familiar y asegura un fuerte complemento proteínico.



Un tercer cultivo son las varias clases de zapallo: *andai guindaka guasu*, *guindakami*, *guindakami guasu*, *jikisigua*. Se comen asados, o hervidos, como acompañamiento. Hay que citar aquí, aunque no sean comestibles, las calabazas que sirven para poros (mates) y tutumas; incluso sobre estos recipientes se desarrolló una interesante actividad artística, el pirograbado, realizado por los hombres y que hoy desgraciadamente ha caído en desuso.

Otros cultivos tradicionales son la yuca: *mandío*; el camote: *jety*; el maní: *manduvi*; un tipo de sorgo llamado *tirigu*; la caña dulce: *takuané*, etc.

Reciprocidad y convite

El sistema económico guaraní está orientado a la auto-suficiencia de la familia nuclear y al mantenimiento de relaciones de reciprocidad. El sistema de reciprocidad informa los niveles de la economía guaraní, desde la producción hasta la distribución y su redistribución. La producción guaraní prevé excedentes para satisfacer un sentido de vida eminentemente social y religioso. El sistema económico de comunicación de bienes no está separado del sistema cultural de comunicación de símbolos. La reciprocidad encuentra su expresión en la palabra *mborerekua*.

La reciprocidad supone que alguien ofrece un don de un modo gratuito y con voluntad de agradar. Como don no exige un retorno equivalente y, por lo

tanto, no es un trueque en el que se tenga que retribuir con valores equivalentes. El don no crea obligaciones necesarias de restitución, aunque crea una relación que motivará a su vez otro don. Este intercambio de dones, por su misma gratuidad, no tiene fechas ni cantidades predeterminadas. La medida de la reciprocidad es no dejarse vencer en generosidad. La mejor expresión de la reciprocidad es precisamente el convite generoso y el jefe de una casa o de una tenta medirá su prestigio por su capacidad de convidar. Esto le crea un conjunto de 'deudos' que por su parte lo harán objeto de múltiples formas de generosidad: apoyo moral, entrega de mujeres, participación en los trabajos a realizar, acompañamiento en sus empresas.

El hecho de que esta reciprocidad se ejerza de una manera más manifiesta al nivel del jefe *-mborerekua ija-*, no significa que sea exclusiva de él. Cualquier individuo se esforzará por ser generoso a su nivel, aunque no sea más que con la hospitalidad que pueda ofrecer a otro. Los actos de reciprocidad se expresan también con el término *jopuepy*, que parece corresponder al *jopoi* en otros grupos guaraní.

La reciprocidad no siempre se mantiene en esa forma de intercambio generalizado de dones, que manifiesta la solidaridad máxima entre todos los miembros de la comunidad. El don es enteramente libre y la participación colectiva no conoce limitaciones. No es que todo sea de todos, sino que todos reciben el don de todos.

Hay que notar, sin embargo, que ciertas comunidades tribales, como la de los antiguos chiriguano, no se atienen solamente a una reciprocidad generalizada, del don puro y libre, que por su misma generalización puede sonar a utopía antropológica, desmentida por los hechos sociales y políticos. ¿Cómo explicar, por ejemplo, la venganza sistemática que aparece como esencial al comportamiento chiriguano, guerrero y exterminador, y, en la antigüedad, antropófago?

"...pobre, era quien no tenía suficiente maíz para la chicha, siendo así inapto para realizar convites ni para obtener la cooperación para el trabajo de chacareo o de construcción de vivienda; pobre era quien tenía pocos parientes, porque carecía de la solidaridad obligatoria de los parientes, siendo así limitadas sus posibilidades de realizar el pepy: convite..."

Dominique Temple avanza esta interpretación: “Cuando el prójimo no puede ser contado positivamente como aliado, por lo menos puede ser incluido en la economía general como enemigo. Esta reciprocidad puede ser llamada ‘negativa’. Este principio permite explicar varias reglas de guerra muy hábilmente respetadas por las sociedades indígenas en el estado más disperso. Existen mitos según los cuales el primer trabajo se convirtió en dos figuras del don: el don aceptado, que conduce a la paz, y el don rechazado, que instituye la venganza. Que el hombre esté marcado por el sello de la fiesta o el de la venganza es la cuestión crítica de muchas sociedades”.

Esta brevísima reflexión sobre las formas de la reciprocidad nos advierte que estamos ante un problema complejo, pero fundamental y esencial, cuando se trata de analizar la economía de las sociedades indígenas y su eventual integración en los sistemas de concurrencia y mercado. El estudio de Marshall Sahlins, **Economía de la edad de piedra**, Madrid: Akal, 1977, y el citado ensayo de Dominique Temple, **La dialéctica del don**. HISBOL, La Paz, 1986, que representa una aplicación crítica a nivel de las comunidades indígenas americanas, serían lecturas poco menos que necesarias tratándose del tema.

El convite, como la expresión más visible del sistema de reciprocidad, es una institución central. Sobre la importancia y modalidades del convite entre los Chiriguano puede verse la excelente síntesis que ha trazado Branislava Susnik: “La chicha de maíz simboliza la capacidad económica de una sociedad por excelencia cultivadora de maíz; en ocasión y por medio de los convites se ajustaban las relaciones interpersonales y reafirmaban las intergrupales... El convite es, desde luego, una antigua pauta social guaraní y la libertad de convites fue defendida por los guaraníes en todos sus primeros contactos con el ambiente hispano-cristiano... La lucha por el prestigio cacical y grupal también implicaba la función de convites, pues la reafirmación social del prestigio dependía de la abundancia económica, de la frecuencia de invitaciones intergrupales, “parea” y de la capacidad de

“... una economía que privilegia el trueque comercial y alquila la fuerza de trabajo mediante el pago de un jornal, está en profunda contradicción con un sistema económico, como el guaraní, regido por el principio de reciprocidad”.

aglomerar el gentío para el convite. Los Chiriguanos conservaron por mucho tiempo el concepto neolítico de la pobreza; el pobre, "parevete", era quien no tenía suficiente maíz para la chicha, siendo así inapto para realizar convites ni para obtener la cooperación para el trabajo de chacareo o de construcción de vivienda; pobre era quien tenía pocos parientes, porque carecía de la solidaridad obligatoria de los parientes, siendo así limitadas sus posibilidades de realizar el *pepy*: convite... El convite de *mbaepiro*, como primera cosecha de maíz, y en general todos los *areté*, organizados mientras florecían las flores amarillas de *taperigua*, tenían el carácter de fiestas intergrupales; las invitaciones se basaban en el sentimiento de la cohesión regional o vecinal, con frecuencia correspondiendo a las relaciones por parentesco... Esos *areté* constituían un verdadero alivio periódico para los Chiriguanos... la abundancia de maíz y de chicha hacia olvidar los períodos de carestía y calamidades, la dependencia de la recolección que para los Chiriguanos simboliza "*caru-guaz, hambre...*"

Esta larga cita sobre el convite tradicional se justifica suficientemente, ya que corresponde en gran medida al modo de proceder de los guaraní actuales. El *mbarea*, como invitación formal para un trabajo en común de tipo *motirô*, o para una fiesta: el *kauha*, y, sobre todo, el *areté*, que es la gran fiesta anual que puede prolongarse por días y aun semanas, son realidades que están en plena vigencia y que dan la medida de la vitalidad y salud económica y social de una comunidad.

Ya desde los primeros enfrentamientos con el sistema colonial, el *areté*, que administradores coloniales y misioneros califican de "borracheras y bacanales", fue sentido como un elemento esencial del sistema guaraní. Los guaraní se aferraban fuertemente a su práctica, mientras los misioneros, por su parte, procuraban desterrarlo. Aparentemente la oposición se hacía contra una fiesta de bailes "ridículos" y comportamientos "salvajes"; pero en realidad lo que estaba en juego, y así lo sintieron tanto los guaraní como los misioneros, era un elemento esencial de la vida guaraní.

Giannecchini en su **Diccionario**, a propósito de la palabra *parea*, dice: "Sin estas invitaciones y reuniones amistosas cada uno se independizaría y la tribu se disolvería... El mantenimiento del *areté* era una afirmación de identidad en contra del nuevo modo de ser que proponía el sistema colonial.

En la actualidad los embates contra la comunidad guaraní, ya sea al nivel de la disminución de la producción y debilitamiento económico; de la dependencia excesiva de patrones y capataces, o de la introducción de ideologías

religiosas alienantes, repercuten directamente en el areté como el indicador más sensible de la temperatura cultural de la comunidad y de su salud social. Como ya sucedió en los primeros tiempos del impacto colonial, la ausencia del *areté* trae consigo una recesión en la producción y una mayor dependencia de la explotación económica externa. *Areté* y sistema de reciprocidad no son un simple añadido a la vida de guaraní, a modo de premio por el buen éxito del trabajo, sino un elemento esencial del sistema económico en el cual juegan relaciones de parentesco, de trabajo y producción, de relación social y política, y de celebración ritual.

Se comprende fácilmente que una economía que privilegia el trueque comercial y alquila la fuerza de trabajo mediante el pago de un jornal, está en profunda contradicción con un sistema económico, como el guaraní, regido por el principio de reciprocidad.

La vida religiosa

Los datos acerca del modo como el chiriguano piensa y vive su relación con lo sagrado son relativamente escasos y, además, se presentan muy fragmentados. Lo que resulta más difícil es poder ofrecer de ella un cuadro coherente y dinámico. ¿A partir de qué principio se estructura su religión?

Las relaciones de hostilidad, de desconfianza y de desprecio que el mundo colonial, tanto civil como religioso, mantuvieron con los chiriguano levantaron una barrera de incomprensión y una cierta incapacidad en la misma observación que tenía que traducirse necesariamente en falta de información y hasta negación de que hubiera religión entre los guaraní. Aun así, hay en esos escritos coloniales elementos que apuntan hacia aspectos esenciales de la religión.

Polo de Ondegardo, en un informe de 1573-74, intuyó que los chiriguano “tienen por religión la venganza y la llaman trueque...”. Esta expresión, aparentemente peyorativa, indica, sin embargo, la relación que tiene la religión con el sistema de reciprocidad, una reciprocidad en este caso negativa.

La guerra aparece asociada a la danza y a los banquetes. “Pasan su vida a hacerse la guerra, bailar y emborracharse en los banquetes, que se encadenan sucesivamente” (El corregidor de Chayanta, 1614, citado por Saignes). Las “solemnes borracheras” de las que hablan espantados y escandalizados los conquistadores y los misioneros, son la afirmación de relaciones cuyo fundamento hay que buscar en la religión.

Recogemos estos datos porque son los únicos que, como sin quererlo, hablan de aspectos esenciales de la vida religiosa guaraní, aunque no hayan sido captados como tales.

Díaz de Guzmán, 1612, destaca otro elemento central de la religión guaraní, que es el chamanismo, aunque presentado negativamente: “invocan al demonio y reciben sus respuestas”.

En general, sin embargo, desde la perspectiva ‘religiosa’ de los colonizadores y misioneros, los chiriguano serían seres sin religión. Gerónimo Guillén, en un informe de 1782, en la primera época de las misiones franciscanas, afirma sin más que: “no reconoce este gran pueblo divinidad alguna; vive en una profunda ignorancia del verdadero Dios, ni se descubre en estos infieles el más mínimo sentimiento de piedad y religión. Sin embargo, no dejan de ser supersticiosos y observan con escrupulosa atención el canto de ciertos pájaros...”

En la mitología guaraní ocupa un lugar central el “mito de los mellizos”, mito de origen y mito ‘civilizador’, a través del cual se conocen las causas del modo de hacer las cosas y de comportarse.

Los franciscanos, a pesar del prolongado contacto con los chiriguano, repetirán, casi sin modificación a lo largo de más de un siglo, el mismo estereotipo: “Los chiriguano no tienen religión ninguna, a lo menos exteriormente puesto que no tienen ídolos ni templos, no dan culto a nada”, Cardús, 1886. Corrado, 1884, “ni templos, ni altares, ni ídolos, ni vestigio alguno religioso”. Por contraste puede recordarse lo que dijera el Padre Alfonso Barzana, ya en 1594: “Es toda esta nación muy inclinada a religión verdadera o falsa...”

Bernardino de Niño, queriendo tener una posición más moderna, no pudo ocultar su perplejidad: “Que los chiriguano tienen alguna divinidades es innegable: pero es muy difícil determinar qué carácter revisten éstas y a qué categoría pertenecen, según el concepto de esos salvajes”.

Creencias fundamentales

En la mitología guaraní ocupa un lugar central el “mito

de los mellizos”, mito de origen y mito ‘civilizador’, a través del cual se conocen las causas del modo de hacer las cosas y de comportarse. Este mito es común en su estructura y elementos esenciales a casi todas los grupos de la familia tupi-guaraní.

En la forma en que aparece en la tradición chiriguano, *Tatu-tunpa* es el padre de los mellizos que, a su vez, se identifican con el sol y la luna. El “menor” de los mellizos es llamado *Aguara-tunpa*, y tiene una personalidad en que se combinan la maña y astucia con la sonsería; es el anti-héroe que acompaña, pero también deforma, los buenos resultados culturales del hermano “mayor”.

Los mellizos son hijos de la divinidad, son ellos mismos ‘divinos’, dejados en la tierra para que la “caminen” y con su modo de ser y vivir hagan comprensible lo que vemos en la naturaleza y lo que hacemos como Ava-Guaraní. El episodio de la destrucción de los tigres, tal vez simboliza la “religión de la venganza”, en la que la reciprocidad inicial -cuando los mellizos cazan para la vieja tigresa- se muda en reciprocidad negativa para vengar la muerte de la madre, el más próximo pariente.

Otros episodios del mito, como el robo del fuego efectuado por el sapo que lo saca de sus antiguos dueños, los *urubús*, y que simboliza el paso de la naturaleza cruda a la cultura de la cocina, los chiriguano los cuentan por separado, pero mantienen el mismo carácter ‘civilizador’.

Uno de los aspectos esenciales del mito es la búsqueda del padre por los mellizos. Las ‘aventuras’ son otras tantas pruebas en esa búsqueda, aunque con el resultado provechoso de nuevas adquisiciones culturales: encuentro con los *Aña* enemigos y su ‘conquista’, hallazgo de una tierra buena con frutos silvestres, pero también con cultivos de maíz, banana, etc., la casa de la madre y sobre todo la comunicación con el padre a través del canto y danza ritual, los adornos de plumas y la maraca.

En las versiones chiriguano, el mito de los mellizos suele cerrarse con el episodio de los tigres, y la subida al cielo de los hermanitos transformados en sol y luna, respectivamente.

Más enigmática sería la ausencia que se nota en esa mitología de las prácticas rituales de canto y danza proféticos. El hermano mayor no aparece explícitamente como el primero de los chamanes, modelo y prototipo de los futuros *ipaje*. Sin embargo, las referencias a la celebración de convites de *kâwi*, éstas sí, están presentes en un gran número donde se origina el mito y donde

se lo vive plenamente. Una primera impresión sería que el convite chiriguano se ha desacralizado un tanto en su expresión ritual. Los chamanes no juegan en él un papel ritual preponderante, pero la comunidad vive el encuentro con el *kâwi* como resumen y cifra de su autenticidad fundada en los mitos de los orígenes.

La religión guaraní tiene dos rostros: en una, como “religión de la venganza”, se expresa la reciprocidad negativa; en la otra, como “religión del convite”, se expresa la reciprocidad positiva, donde el *areté* es su expresión económica y simbólica por antonomasia. Economía, sociedad y religión se entrecruzan íntimamente en el Ñande Reko guaraní.

En relación con el mito de los mellizos, está el ciclo de la destrucción del mundo, por una gran quemazón o, más generalmente, por el diluvio, *uporu*. Del Campana, De Niño, Nordenskiöld y Métraux recogieron versiones de este mito que parecen aludir al tema de la búsqueda de una nueva tierra después de un gran desastre ecológico. Después del diluvio se tiene una nueva humanidad y un nuevo modo de ser, gracias sobre todo, a que se ha conseguido el fuego, un bien cultural decisivo y precioso.

No hay, sin embargo, una indicación explícita de que la salvación del diluvio y la obtención de la nueva tierra se deban a intervención del profeta chamán con su canto y danza incansables.

Más actual es la creencia en los diversos genios tutelares y espirituales: los *lja*. Los misioneros del siglo XVIII y XIX ya constataron ese aspecto de la religión, aunque lo consideran supersticioso. “Creen también, que hay genios tutelares de los bosques, campos, cerros, arroyos, árboles etc. a quienes dan el nombre de la *lja* (dueño), y los temen; y para hacérselos propicios, al pasar por los lugares que suponen puestos bajo su dominio, los invocan con la frase ritual: *tunpareño taico, cherú* (sea yo salvo, o padre mío)... Imaginan también unos espíritus o espectros noctivos, maléficos y pavorosos, que llaman *Aña*”.

La religión guaraní tiene dos rostros: en una, como “religión de la venganza”, se expresa la reciprocidad negativa; en la otra, como “religión del convite”, se expresa la reciprocidad positiva, donde el areté es su expresión económica y simbólica por antonomasia. Economía, sociedad y religión se entrecruzan íntimamente en el Ñande Reko guaraní.

La creencia en los “dueños” de la naturaleza y de la vida está muy viva. No se trata de hacer una enumeración de esos espíritus, pero vale la pena destacar una actividad de los guaraní frente a esta realidad: les rezan.

La plegaria del guaraní

Hay dos maneras de rezar o “hacerse palabra” -*ñemboe*-. Los himnos, en los que la palabra inspirada desarrolla un aspecto de la mitología, y las invocaciones, que se diferencian según su intención: invocaciones, de bendición, para atraer la caza, para “avergonzar” a las fieras y contra las enfermedades.

Gracias a una publicación reciente relativa al Iso, **Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia**, de Jürgen Riester, 1984, tenemos el contenido y forma de canciones invocatorias de gran profundidad y belleza, que al mismo tiempo expresan la espontaneidad y familiaridad del guaraní con lo sagrado. Mientras los guaraní mantengan ese potencial de “conversación”, de petición y confianza con lo divino, su espíritu e identidad estarán fortalecidos.

El ipaje y el mbaekuaa

Más que el contenido de las creencias lo que se transpara mejor son ciertas prácticas rituales y mágicas ligadas con el *ipaje*. Chamanismo y profetismo están directamente ligados a la concepción guaraní de la palabra divina que es comunicada y participada místicamente por algunos hombres excepcionales. En principio, cualquier guaraní puede recibir esta palabra divina en un grado más eminente y convertirse en *ipaje*.

El *ipaje* es un chamán bueno que pone su conocimiento al servicio de la comunidad. El es el principal auxiliar en el gobierno del jefe, tanto para atraer a los espíritus favorables como para ahuyentar y conjurar las desgracias y maleficios. Hay incluso especializaciones entre los *ipaje*: el dueño de la lluvia: *ama ija*; el que adivina: *poro-auvoja*;

El ipaje es un chamán bueno que pone su conocimiento al servicio de la comunidad. El es el principal auxiliar en el gobierno del jefe, tanto para atraer a los espíritus favorables como para ahuyentar y conjurar las desgracias y maleficios.

el médico: *pañera, oporopoano vae*; el descubridor de maleficios por medio de la fumada: *paumotimboha*.

El *ipaje* es un hombre poseído por lo divino que ve, interpreta y es capaz de comunicar a los otros esa realidad sobrenatural. Los misioneros, de un modo u otro, sintieron su fuerza y su importancia dentro de la comunidad. Son hombres carismáticos, cuyo saber y capacidad no les viene por enseñanza ni aprendizaje, sino por inspiración, por "naturaleza". Ellos son la 'conciencia' del pueblo, y de ahí su importante función en las asambleas y en las instancias decisivas. A veces parecen imponerse y sobreponerse a los mismos *mburuvicha*.

La enfermedad que cae sobre una familia o una aldea, y la sequía, que afecta a las bases de la economía, son los grandes males de la tierra. No es extraño que contra ellos se solicite la acción del *ipaje*. Su actuación es a la vez profética, sacerdotal y mágica, haciendo uso de la palabra inspirada, practicando ritos particulares y usando materias y elementos que pueden 'causar' los efectos deseados. Los *ipaje* de más prestigio y los más eficaces eran objeto de convites especiales en su honor.

Los *ipaje* representan una conciencia especialmente aguda de lo sobrenatural y sagrado que, al mismo tiempo, es trasunto de una experiencia religiosa de carácter místico. El *ipaje* mientras no se muestre lo contrario, es una persona de bien.

Con los años y debido a las circunstancias en que se establecían las misiones, los *ipaje* se presentaron como los "enemigos declarados de los misioneros". Pero su actitud hay que entenderla como la resistencia de un pueblo que ve su sistema religioso, fundamento de su identidad, amenazado.

Antiguamente estaba también el *karai* como profeta del pueblo y líder religioso, que sabía interpretar una crisis, anunciar un cataclismo o inducir una migración, hombre también dotado de facultades y de recursos que rayaban en el milagro. Eran los "hombre dioses". Este concepto aplicado inicialmente al español, en los primerísimos contactos, cuando ese español aparecía todavía como hombre con cualidades extraordinarias y sorprendentes, pasó después a ser sinónimo, por fuerza de la realidad, de "astuto", "codicioso", "opresor", "dueño de lo ajeno" y "raza perseverante en destreza y engaño".

De todo el sistema religioso guaraní lo que ha permanecido más a la vista es todavía la institución del *ipaje*. El *ipaje* sigue cumpliendo un gran papel dentro de la comunidad como catalizador de mediaciones espirituales en el campo de la salud, de la agricultura y del gobierno. Ejerce un fuerte liderazgo informal que puede ser factor importante de unión o de tensión, según los casos, en colaboración con el jefe o en contra de él.

Lo más problemático de su figura es la ambivalencia de su función que puede llevarlo a ser considerado como agente del mal, o sea, *mbaekuaa*. El *mbaekuaa* es "el que sabe" pero, semánticamente, este saber es poder y querer hacer el mal.

Hay que reconocer que la hechicería del *mbaekuaa* tiene efectos psicosociales desastrosos sobre la comunidad, infundiéndole recelos y desconfianza, llevándola a veces a un terror-pánico, tanto más incontrolable cuanto más oculto se mantiene el causante del hechizo. El temor y el miedo frente al *mbaekuaa*, se torna reacción violenta contra el culpable cuando se lo ha descubierto, o se piensa tal. Son relativamente frecuentes los casos en que el supuesto *mbaekuaa* es ajusticiado y quemado vivo.

El *ipaje* está, como decíamos, bastante presente en la sociedad guaraní; es llamado con frecuencia, es escuchado y es bien retribuido. Sin embargo, como no deja de ser normal en estos casos, es solicitado pero a la vez temido, es retribuido pero también temido por explotador, es mirado con respeto pero también con desconfianza, y su diagnóstico puede ser entendido como verdad o como farsa. Con frecuencia se habla, ahora también, de los *ipaje* abusivos y de los falsos *ipaje*.

No está claro el modo como los guaraní actuales, en su mayoría seguidores de religiones de confesión cristiana, integran el *ipaje* con sus nuevas creencias. En muchos casos no parece haber mayor contradicción, como si fueran instancias religiosas en planos diferentes.

El guaraní considera que su libertad y poder de decisión es inalienable y no los entrega ni siquiera por contrato social a nadie y mucho menos de un modo definitivo. Si hay un jefe, lo es para instancias que tienen mucho de ocasional y particular, para casos y cosas concretas.

La libertad del guaraní

Noticias antiguas sobre los guaraní de la Cordillera hablan ya de su espíritu libre: “no hay entre ellos superior... y cada uno hace lo que quiere”. Este tipo de apreciación es constante: “Un principio fundamental rige el mundo chiriguano: la independencia de cada uno en cualquier grado de agrupación”. “Cada indio chiriguano es rey porque ninguno reconoce la superioridad de otro”; “cada uno es señor de sí sin respetar a nadie”; “no tienen rey ni jefe reconocido: cada grupo tiene su cacique al cual poco obedecen fuera de la guerra”. “Las familias se juntan y se dan la dimensión numérica y los representantes más aptos para asegurar su independencia y su integridad frente a otros grupos”.

Libertad y autoridad

El guaraní considera que su libertad y poder de decisión es inalienable y no los entrega ni siquiera por contrato social a nadie y mucho menos de un modo definitivo. Si hay un jefe, lo es para instancias que tienen mucho de ocasional y particular, para casos y cosas concretas. La autoridad es retenida por el grupo y sus decisiones serán dadas a conocer por mecanismos formales, de asambleas, e informales, de creación de opinión. Esta estructura le da al guaraní un gran orgullo e independencia frente a los que intentan dominarlo.

Para el guaraní la autonomía de la casa, prima sobre el interés del *tenta*, y el *tentamí* prevalece sobre las propuestas del *tenta guasu*. El líder que se presenta con una propuesta y un plan más general, difícilmente logrará imponerlos en la aceptación de los hombres y de las mujeres de las familias particulares. Con enorme libertad una familia o grupos de familias abandonarían a su jefe, cuando consideran que éste no trabaja para ellos. En la organización social y política, la asamblea fue siempre decisiva para la toma de decisiones.

La asamblea comunal puede considerarse como una forma de reciprocidad positiva, en la que lo que se comunica es el don de la palabra. De hecho, la asamblea responde a las reglas del convite y generalmente se da junto con él. No es extraño, pues, que cuando se resquebraja la economía de reciprocidad, la asamblea pierde sentido y llegue a desaparecer.

La proliferación de grupos que se muestran muy independientes frente a instancias superiores de autoridad no hay que atribuirla necesariamente a una disgregación y decadencia del sistema organizativo, sino más bien a una lenta recuperación del principio de autonomía y de poder que esos mismos grupos se reservan para sí.

Son más bien las capitanías las que deben atribuirse a una interferencia de la ideología colonial, que por su modo de proceder político siempre incentivó el papel del “cacique” como interlocutor único y privilegiado, que habla y toma decisiones en nombre del pueblo. Todo ello a la manera de un capitán español. A la larga se producía una crispación de autoritarismo en el jefe y un amedrentamiento en la gente, que se abstenía de participar. De todos modos, es un hecho que las famosas capitanías de las distintas zonas guaraní de la Cordillera han tenido más importancia en su relación hacia fuera que influencia hacía dentro.

Pensar que la comunidad guaraní va a funcionar a partir de la autoridad de un capitán, por muy aceptado y respetado que parezca ser, es desconocer hasta qué punto el centro de decisiones y de acción reside en cada uno de los cabezas de familia, hombre y mujer juntos.



La asamblea comunal

La asamblea comunal puede considerarse como una forma de reciprocidad positiva, en la que lo que se comunica es el don de la palabra. De hecho, la asamblea responde a las reglas del convite y generalmente se da junto con él. No es extraño, pues, que cuando se resquebraja la economía de reciprocidad, la asamblea pierde sentido y llega a desaparecer.

Dada la deformación óptica inherente al modo de pensar la autoridad en el mundo *karai*, la asamblea pasó en gran parte desapercibida o fue relegada a segundo plano. Los documentos de la época colonial y aun los mismo etnó-

grafos, como fray Bernardino de Niño y Nordenskiöld, buscan la autoridad en la persona del “cacique” o capitán.

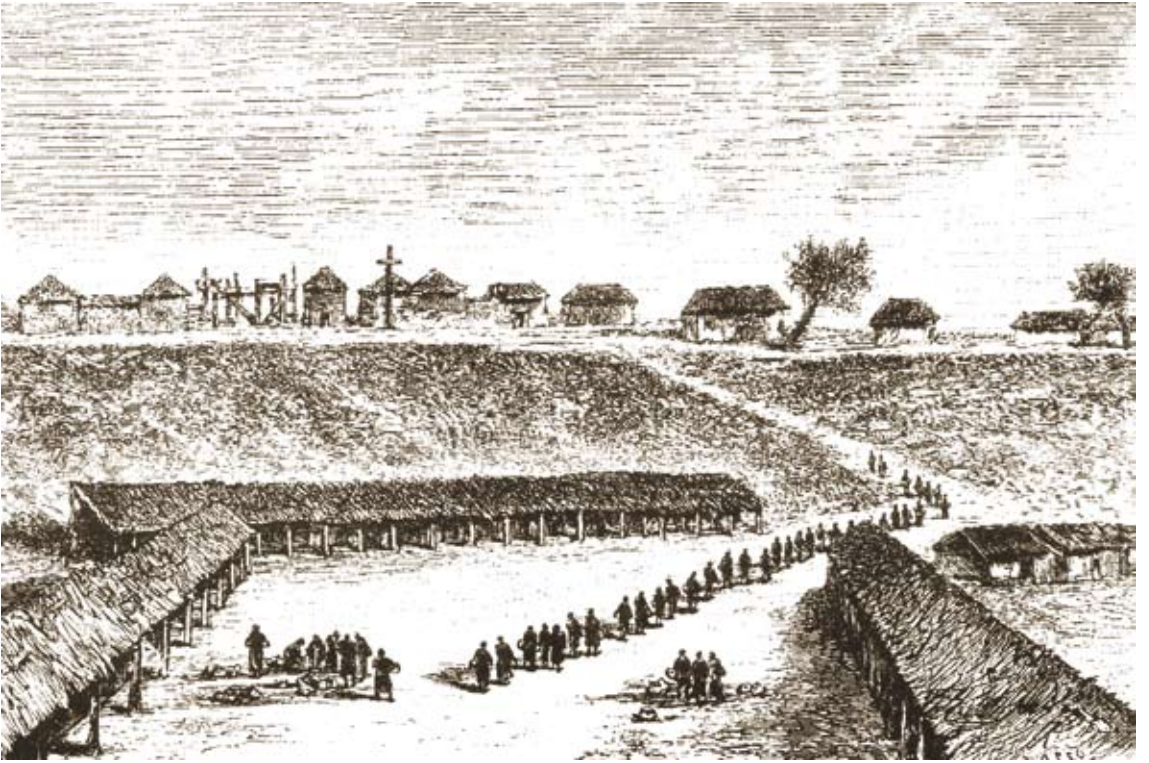
Cuando se verifica, sin embargo, que el guaraní se construye social y políticamente en y a partir de la comunidad, se percibe que la verdadera autoridad comunal radica en otra instancia.

La base y la fuerza de la comunidad son los cabezas de familia, los *ñande ru*, como conjunto organizado. Generalmente, carecen de funciones formales y no se expresan según reglas fijas o preestablecidas. A veces se les ha llamado “líderes ocultos”, porque no ostentan funciones visibles. Pero tampoco hay que entenderlo en el sentido de que sólo trabajan en la sombra, conspirando a nivel de los rumores. De estos cabezas de familias, el instrumento privilegiado de expresión y de gobierno es la asamblea.

Para el guaraní, aunque a veces no conseguirá expresarlo explícitamente, la asamblea es el valor más genuino y tradicional de la comunidad.

La asamblea está constituida por los cabezas de familia. Y en ella, precisamente porque son jefes de familia, están los *mburuvicha*, los *ipaje*, los *arakuaa ija*, de quienes se tiene en cuenta el prestigio y valor más o menos carismático. El *mburuvicha* es un elemento de la asamblea al que se le otorga especiales funciones ejecutivas. En realidad, se trata de un cargo secundario, aunque de gran importancia, al servicio de la comunidad. En su forma tradicional no resulta demasiado apetecible por los encargos, a veces muy enojosos, que la comunidad hace recaer sobre él.

Hay que reconocer que es en el modo de entender la vida y el alcance de la asamblea, donde van surgiendo no pocas tensiones, especialmente desde que la ideología *karaí* procura incentivar y potenciar al *mburuvicha*, con título de capitán, por sobre la asamblea o al lado de ella. Ante esa situación la comunidad puede asumir posiciones de pasividad o retraimiento y la asamblea se convierte en un recurso de consulta para asuntos sin importancia. La ‘karaización’ del mundo guaraní ha estado y está siempre en relación directa con el debilitamiento de la asamblea que, en fin de cuentas, es un debilitamiento de la autoridad de capitán. El capitán no es fuerte cuando impone el consenso, sino cuando recoge y ejecuta el consenso de la asamblea y de la comunidad.



Misión de Macheretí.



• SALUD
• PROTECCION
• PARTICIPACION
COMUNITARIA

BANC INTERAMERICANO DE DESARROLLO RURAL
PROGRAMA MUNDIAL DE ALIMENTOS Y AGRICULTURA

NACIONAL EN LA LUCHA

5. Aproximaciones a las economías indígenas

Obviamente, para luchar eficaz y eficientemente contra la pobreza, producida por la economía de intercambio y acumulación, basada en el mercado y el dinero, en la Bolivia indígena, es preciso conocer en qué consisten estas economías indígenas. Mientras sigamos ignorando estas economías, no sólo que no saldremos de la pobreza, sino que la iremos profundizando, como viene sucediendo desde 1952.

Con el objetivo de ir poniendo las primeras piedras para una oiko-nomía de la EBRP proponemos los siguientes textos.

5.1. Formas económicas guaraníes, Jürgen Riester

*Con el texto de Jürgen Riester quisiéramos presentar una tercer escuela de pensamiento que ha trabajado con los guaraní y que podemos asociar a APCOB, Apoyo a los Campesinos del Oriente Boliviano, y la cooperación alemana, en sentido amplio. Su producción científica es inmensa, razón por la cual la consignaremos en la Bibliografía. El texto que ahora presentamos corresponde al tomo primero de su monumental **Yembosingaro Guasu. El Gran Fumar. Literatura sagrada y profana guaraní**. MDSP/VAIPO, Santa Cruz, 1998, 38-43.*

Sistemas de producción

Las comunidades izoceñas poseen en la actualidad un territorio de 69,713 hectáreas conformado por propiedades comunales de títulos colectivos y

están gestionando frente al Estado la consolidación a nombre de su pueblo (todas las comunidades izoceñas) de 3 millones de hectáreas (territorio *Iví yambae*) destinado a la preservación del medio ambiente del ecosistema del Gran Chaco, áreas de producción y ampliación del espacio de residencia.

El río Parapetí juega un papel central en el sistema de producción tradicional del Izozog, ya que permite el riego de los cultivos de subsistencia y la principal fuente de agua para el ganado. Los izoceño-guaraní han sido capaces de asentarse en pleno Chaco, a orillas de este río, y desarrollar una sociedad hidráulica, con una concentración poblacional significativa. Un complejo y sofisticado sistema de acequias para riego, soporta su sistema agrícola sedentario y una organización de la misma. Complementan su estrategia de adaptación al medio ambiente, las prácticas de cacería, pesca y recolección estacional de frutos silvestres.

Un factor predominante en la estrategia de subsistencia es el desarrollo de un sistema de utilización estacional de sus recursos naturales, concordante con las características climáticas de la época seca y la época de lluvias.

Se puede categorizar la relación económica con el medio ambiente en tres pilares: la economía apropiativa, productiva y laboral. La sostenibilidad económica de la sociedad izoceña se basa en la complementación de esos tres pilares, ejercidos por mecanismos monetarios y no monetarios. La falencia de cualquiera de ellos pone en riesgo la sostenibilidad económica, consecuentemente puede colapsar el sistema actual.

Economía apropiativa

Las familias recolectan de los bosques, a los cuales tienen acceso tradicional, frutos, tubérculos y miel silvestres para su alimentación, plantas medicinales e insumos para sus artefactos artesanales, tales como la manufactura de aperos y utensilios domésticos, la tejeduría tradicional y comercial, el aserraje y construcción familiar, manufactura de jabón, derivados alimenticios, alfarería y cerámica. Todas son actividades de alto valor económico para el consumo interno de las familias y complementan sus necesidades familiares. Además la gente utiliza árboles para la construcción de sus casas, la manufacturación de muebles y como postes. La extracción de madera comercial no es muy importante en la zona.

La pesca estacional en enero y febrero, se realiza a nivel familiar y en grupo. El consumo de pescado es temporal: se consume este alimento en los



meses de marzo, abril, mayo y junio, y si les va bien en la pesca logran almacenar gran parte por método de conservación tradicionales, de manera que en algunas familias se prolongue un poco más su consumo.

El aprovechamiento de la fauna silvestre es un elemento esencial en la estrategia, ya que satisface casi por completo el componente proteínico de sus dietas

domésticas. Se nota que la escasez más aguda de alimentos se presenta en los meses de octubre, noviembre y diciembre, disponiendo las familias izoceñas para su consumo sólo el maíz de socorro que lo consumen en forma de choclo. Esta situación prácticamente obliga a la población izoceña a recurrir con mayor intensidad a la caza y a la recolección de alimentos silvestres en esa época.

Economía productiva

El sistema económico es fuertemente sedentario y agrícola y abarca en términos de espacio territorial un área restringida a los márgenes del río Parapetí, donde se encuentran las tierras cultivables, y aquellos regados por sus acequias. Los asentamientos poblacionales no se apartan mucho del río y los recursos más escasos son el agua y las tierras agrícolas.

El agua se capta del río con acequias construidas y mantenidas por los mismos izoceño-guaraní. Así logran captar agua para un total de más de mil hectáreas de cultivos bajo riego de gravedad por planos de nivel, de construcción y mantenimiento comunal. Las acequias pueden ser de varios kilómetros.

La agricultura parcelaria familiar se realiza por un sistema de secuencias complementarias de cultivos y rotaciones sucesivas de regeneración y barbecho, con cultivos en las fajas al lado del río y en manera rotativa; es decir: cinco

años de cultivo y cinco años de barbecho conseguido. El principal factor que define cuando se termina el ciclo de cultivo, es la fertilidad del suelo y el grado de salinización del chaco.

La extensión del área agrícola cultivada, el chaco, está limitada por la fuerza de trabajo disponible y la escasez de tierra fértil y no salinizada.

La producción agrícola, a un promedio de 1.48 hectáreas por familia, se enfoca a cinco cultivos fundamentales que constituyen el 85% de la producción: maíz, arroz, yuca y joco. El rendimiento de la producción del maíz de media hectárea bajo riego puede abastecer durante cinco meses a las familias, pero siempre y cuando la cosecha hubiera sido buena, de lo contrario sólo cubriría las necesidades de alimentación por tres meses. De la misma manera se podría decir que la producción de arroz y frijol sirve de sustento diario de la población aproximadamente por un período similar. Los factores biológicos (malezas e insectos) y los climáticos inciden desfavorablemente en la producción de alimentos en esta zona. Por ende, la producción agrícola está orientada al consumo interno sin excedentes.

Los chacos se cercan con ramas para protegerlos de ganado caprino y vacuno. Los cercos tienen una duración aproximada de 2 años. Hay problemas cuando el ganado entra a los chacos y destruye la cosecha. En tiempos críticos falta también la mano de obra necesaria, como consecuencia de las salidas afuera para buscar fuentes de trabajo que generan dinero.

La ganadería como actividad económica es quizás tan importante como la agricultura. El mayor hato está compuesto por el caprino, seguido del vacuno y por último del porcino, en una escala mucho menor. Las aves de corral (gallina, patos y pavos) son también animales de cría doméstica común. La crianza doméstica de animales menores y ganadería de hato familiar, se realiza con baja densidad de carga debido al sistema de manejo vigente. El ganado menor y mayor pasta libremente en base a las especies forrajeras nativas en forma continua.

La ganadería tiene la función de venta o trueque ocasional y consumo familiar en situaciones especiales de fiesta domésticas o colectivas.



Economía laboral

En el transcurso de la historia se ha venido percibiendo, la incorporación en el mercado regional, la creciente necesidad de su población por productos modernos, y consecuentemente la necesidad de adquirir fuentes de dinero. Así se ha venido creando la necesidad de venta estacional de fuerza de trabajo, fuera de la zona, para la zafra de caña de azúcar y los aserraderos, bajo un sistema de endeudamiento patronal. Además se han venido consumiendo más los productos alimentarios modernos que, a la par, ha venido ocasionando una infravaloración de los productos silvestres.

Existe un sistema de intercambio laboral hacia mercados de trabajo externos regionales. Esta venta y compra de trabajo estacional en mercados de capital agro-

industrial alrededor de Santa Cruz ocasiona una alta tasa de migración temporal comunal de más del 50%. La reposición de la mano de obra en estos mercados no está remunerada adecuadamente y en la mayoría de los casos viene acompañado de sistemas de endeudamiento patronal. Entonces esta reposición se realiza mediante la producción para el propio consumo en el rancho de origen, asegurando así la reproducción de la fuerza laboral izoceña. La venta de fuerza de trabajo que se ha venido adoptando en el Izozog como estrategia de sobrevivencia para acceder a bienes de consumo de afuera, trae consecuencias negativas tanto para el trabajador como para toda su familia. El período de trabajo migratorio tiende a prolongarse a costa de su producción en su territorio en los últimos años.

Las migraciones laborales temporales de trabajo como la zafra y cosecha de algodón han contribuido también a una considerable modificación de sus hábitos de consumo, no sólo por la influencia de otros patrones de consumo alimentario propios de zonas urbanas, sino también por el deterioro de sus ingresos y la imposibilidad de inversión en actividades agrícolas en su propia tierra. Ello de ninguna manera favorece su situación de salud y nutrición.

5.2. El concepto fundamental de la economía guaraní: *ARETÉ*, Bartomeu Melià

Con este texto proponemos un zoom: un acercamiento al concepto fundamental de la economía guaraní, sin el cual no entenderíamos nada de nada. Sin la comprensión de este concepto, lo que puede suceder, al referirse a la economía guaraní, es seguir describiéndola por analogía de la economía de mercado, sin penetrar en su propia especificidad. Comprender es entender la diferencia.

La economía guaraní es un sistema de comunicación de bienes en el cual el régimen de producción está íntimamente ligado con relaciones sociales de consumo y reciprocidad.



Propiedad comunal

Los guaraní son una sociedad de agricultores. El modo de relacionarse con el uso de la tierra, en la cual hacen sus cultivos, será determinante.

Cada territorio presenta terrenos variablemente aptos. El modo cómo serán aprovechados estos terrenos, será definido por una relación social. Es decir, que si bien el territorio del tanta es de propiedad común, la ocupación y el uso de parcelas cultivables serán definidos por decisiones eminentemente sociales que no tienen nada que ver con la llamada propiedad privada.

En este sentido es esclarecedor el proceso por el cual una familia particular adquiere el usufructo de su campo de cultivo. Por procedimientos de consenso con otras familias del lugar, un agricultor elige una parcela de terreno. Sólo en el caso de conflictos de intereses se acudirá al arbitraje del jefe. Los límites de la parcela elegida son marcados con el corte de arbustos, o con entalladuras en el tronco de los árboles o la siembra de plantas de rápido

Cae enteramente fuera del esquema mental del guaraní que la tierra sea negociada y convertida en objeto de mercancía, como tampoco lo es el aire o el agua. Probablemente estas son ideas que encuentran en los 'mitos de origen' su fundamento. De hecho, actualmente, al razonar y explicar este régimen de propiedad de la tierra, los guaraní lo suelen hacer con categorías religiosas.

crecimiento, como son varias especies de zapallos. Este perímetro así delimitado será ya respetado, aunque no sea cultivado inmediatamente. Este lote de tierra pertenece a quien de él tomó posesión, sin que la comunidad o su jefe puedan exigir una contrapartida, ya sea un forma de porcentaje sobre el producto, ya en forma de cualquier otra compensación.

El sistema de reciprocidad no se deriva de este usufructo de tierras comunales. Cae enteramente fuera del esquema mental del guaraní que la tierra sea negociada y convertida en objeto de mercancía, como tampoco lo es el aire o el agua. Probablemente estas son ideas que encuentran en los 'mitos de origen' su fundamento. De hecho, actualmente, al razonar y explicar este régimen de propiedad de la tierra, los guaraní lo suelen hacer con categorías religiosas.

Cuando una familia o un individuo sale de la comunidad, naturalmente, no puede reclamar ningún derecho adquirido sobre la tierra. Y cuando va a otra comunidad, al ser aceptado en ella, automáticamente se le posibilita el acceso a una parcela de terreno.

El *tenta*, como un todo, entra en crisis cuando, por ejemplo, aumenta la población o disminuye el territorio. De ahí pueden surgir tensiones que llevan a guerras de expansión a costa de vecinos o migraciones en búsqueda de nuevas tierras. Como en la actualidad esos dos recursos se han vuelto prácticamente imposibles, el problema se traduce en malestar y choques internos.

Esta propiedad común de la tierra, a pesar de ser tan contraria al sistema colonial con el que lleva varios siglos en contacto, ha permanecido como un elemento esencial del sistema guaraní y fundamento de su identidad.

Se puede decir que en los casos en que alguien se distancia de la concepción y la práctica del uso común de la tierra, en la misma medida se aleja del modo de ser guaraní.

Esta forma de cooperación es una verdadera institución reglamentada por hábitos consuetudinarios y prácticas rituales. Precede, generalmente, una invitación formal que es recibida como obligación a la que hay acudir. De todos modos, el trabajo es realizado en un ambiente festivo donde no faltan bromas y ocurrencias. Parte integrante del motirô es también la comida y la bebida de la que provee el invitante.

Formas de trabajo y cooperación

Los trabajos agrícolas siguen la forma general de la división sexual. Hay trabajos de hombre y trabajos de mujer. Desmontar y chaquear, la quema y chaqueada, pre-carpida y siembra del maíz, recaen en el hombre. La siembra de porotos y la cosecha en general la hacen más bien mujeres.

Pero si la división sexual del trabajo puede parecer una cosa 'natural', el trabajo entra claramente en la categoría social a través del sistema de cooperación. Es la *faína motirô*. Esta forma de cooperación es una verdadera institución reglamentada por hábitos consuetudinarios y prácticas rituales. Precede, generalmente, una invitación formal que es recibida como obligación a la que hay acudir. De todos modos, el trabajo es realizado en un ambiente festivo donde no faltan bromas y ocurrencias. Parte integrante del *motirô* es también la comida y la bebida de la que provee el invitante. Su mujer recibe la cooperación también de otras mujeres cuando el número de invitados lo exige. Este es el esquema que se sigue en los convites y asambleas, que son también formas de cooperación, aunque en otro tipo de 'trabajo'.

El guaraní no desea trabajar solo y, aunque no le gusta ser mandado, goza en convidar y ser convidado.

Los trabajos agrícolas que se hacen en *motirô* son sobre todo los de derribe, desmonte y chaqueo, así como las cosechas más intensivas, como podría ser la del maní.

Esta forma de cooperación por *motirô* se extiende también a otros trabajos que casi por su misma índole requieren el esfuerzo de muchos; construcción de la vivienda, limpieza de brechas, levantamiento de cercos.

Otras características tiene la cooperación en un chaco comunal. Antigüamente, para proveer a las exigencias de grandes convites, el jefe contaba con una extensión mayor de cultivo en la que era ayudado por su gente, en este sentido no se podría hablar del chaco comunal propiamente dicho.

En la actualidad, sin embargo, algunos *tenta* disponen de un chaco comunal cuyo producto será repartido equitativamente entre las familias nucleares después de haber destinado una parte para gastos comunes. Para esto surge una organización del trabajo cooperativo que mantiene fundamentalmente la estructura del *motirô* en sus aspectos sociales y rituales.

La estructura del *motirô* no se aplica sin más a cualquier trabajo en común. Son precisamente aquellos trabajos que parecen satisfacer solamente a intereses de la comunidad *‘in abstracto’* los que más dificultad tienen para una verdadera cooperación participativa. Las misiones de los siglos XVIII y XIX fracasaron en el intento de hacer trabajar “para el común”. Parecería que todavía en la actualidad el guaraní no se siente motivado para trabajos de provecho general como construcción de escuela, posta, mantenimiento de carreteras, servicios de carácter público, etc.

Areté de quien sabe recibir



La fiesta *-areté-* es el tiempo *-ára-* verdadero y auténtico *-efe-* el tiempo por antonomasia del guaraní. Lo que prepara este tiempo y lo que en él se realiza es el “sacramento” de la sociedad como un todo. Bastaría analizar con detalle y en sus innumerables desdoblamientos lo que es el *areté* para comprender lo que constituye su ideal de sociedad y su utopía de la buena vida.

La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida religiosamente. El intercambio de bienes se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna por su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social y muchas veces religioso, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien sabe dar y la alegría de quien sabe recibir.

Tenemos una fiesta de los *Paî Tavyterâ*, como ejemplo de ritual y forma de economía de reciprocidad: el *avatiky-r_*. Es la fiesta del maíz verde, de la *chicha*. Generalmente cada comunidad tiene su fiesta del maíz, una vez por año, pero esas fiestas suceden en numerosas comunidades vecinas unas de otras y en innumerables casas, de tal suerte que el ambiente de convite y convivencia suele prolongarse por semanas y hasta meses.

Es importante entender que esta fiesta no es un acto de vida social o religiosa, aislado y autónomo, sino la metáfora inscrita en una red.

Para comenzar, se puede decir que la fiesta comienza cuando se envía el convite a casas y comunidades vecinas. Este convite instaura, en la misma oferta generosa, la obligación de recibir. No ir a la fiesta a la cual se fue convidado, equivale a una agresión, mientras que la aceptación del convite suele ser la solución más digna para poner término a rencillas y desentendimientos, cuando los haya habido.

Mientras tanto, en la casa se prepara la chicha con varios días de anticipación. El maíz es pisado en el mortero; mezclado con agua, es hervido en grandes ollas y entibiado, es masticado y ensalivado por las mujeres de la casa y colocado en una batea o “canoa” de cedro, donde fermentará. Hoy se puede medir la prosperidad y bienestar de una comunidad por el número de bateas disponibles en las casas, y por las casas que disponen de bateas.

En el día señalado van llegando los convidados, generalmente en grupos, que hacen su saludo ritual. Al anochecer se inicia el *mborahéi pukú*, el grande y largo canto, que se prolongará durante la noche. Lo dirige, de pie y sin sentarse en toda la noche, uno de los raros hombres que sea capaz de desenvolverlo sin desvíos ni tropiezos. Con la mano derecha, agita la maraca; con la izquierda agarra el bastón. El ritmo tranquilo y un tanto monótono de su danza sugiere un caminar, aunque los danzantes “caminan” sin mudar de lugar. Dentro de la gran casa los hombres que acompañan con su canto y con su paso rítmico al “dueño” del canto, están dispuestos, uno al lado del otro, en hileras paralelas. Permanecen colocados frente al *mba'é marangatú*, la “cosa santa”, especie de altar sumamente despojado, que consiste en unos palos clavados en el suelo, sin objeto de veneración, apenas adornado a veces con algunas plumas. Esa “cosa santa” no es propiamente un objeto de culto, sino un lugar de referencia.

La fiesta no es el resultado de excedentes económicos que en ella se distribuyen igualitariamente; no es la solución que puedan haber encontrado para un consumo comunitario de los recursos. La fiesta no sólo consume y distribuye excedentes; ella los produce. Es decir, es el episodio que instaura relaciones de producción participativas. El famoso motirô o potyrô se contextualiza en la fiesta que promueve niveles de producción satisfactorios para asegurar la abundancia en nuevas y futuras fiestas.

Después de amanecer, la chicha es servida por la dueña de casa, sus hijas y otras mujeres. La noche siguiente suele continuar la fiesta, ahora con otros tipos de canto: son los *kotyú* y los *guahú*. Son cantados y danzados, generalmente en grandes corros, en un movimiento de sístole y diástole en que los participantes se abren y se cierran sobre su propio círculo. La coreografía significa bastante explícitamente la reunión de todos, la participación y la euforia de estar juntos. En los intervalos se bebe. En esos corros de danza no hay ningún rastro de jerarquía: adultos, jóvenes y hasta niños, forman la rueda. Las mujeres suelen formar grupos de danza aparte, pero con frecuencia en un mismo corro se mezclan hombre y mujeres.

Con el día alto, la fiesta termina y los convidados vuelven a sus casas. Vinieron porque obligados a recibir; se van, obligados a dar.

La fiesta no es el resultado de excedentes económicos que en ella se distribuyen igualitariamente; no es la solución que puedan haber encontrado para un consumo comunitario de los recursos. La fiesta no sólo consume y distribuye excedentes; ella los produce. Es decir, es el episodio que instaura relaciones de producción participativas. El famoso *motirô* o *potyrô* se contextualiza en la fiesta que promueve niveles de producción satisfactorios para asegurar la abundancia en nuevas y futuras fiestas.

Estas fiestas fueron tenidas como “borracheras” por la sociedad colonial que veía en ellas un comportamiento considerado inmoral, pero sobre todo un obstáculo a la acumulación y explotación de bienes producidos por los indios, a pesar de que no se les escapó a algunos misioneros su carácter religioso. Históricamente, sin embargo, no se entendió que en esas fiestas radicaba la justicia de una buena distribución y los fundamentos de una relación entre personas, alegre y muy productiva. La fiesta, como forma privilegiada de vida ceremonial, manifiesta también “la indiferenciación interna del cuerpo social”, la saludable anarquía e igualdad que fundamenta esa libertad tan cara al guaraní.

5.3. Conceptos básicos de la economía guaraní, Javier Medina.

Durante el siglo XX se han derretido casi todas las grandes oposiciones de la modernidad: catolicismo /protestantismo: ya nadie haría una guerra de religión por una diferencia teológica; liberalismo/socialismo: la guerra fría acabó. Sigue contumaz, empero, la oposición económica entre Principio de reciprocidad y Principio de intercambio; esta oposición sigue provocando violencia. El Principio de intercambio es el último dogma de fe del Occidente secularizado.

Pero he aquí que no entraremos eficiente y creadoramente al Tercer milenio si no reconocemos: primero, las varias lógicas económicas que hacen a nuestro patrimonio; segundo, las desbloqueamos; y, tercero, los complementamos, porque existir, existen y funcionar, funcionan, si bien bloqueadas estructuralmente y soterradas a la mirada de nuestros economistas.

Iví. Es el concepto macro de la economía guaraní. Significa tierra, medio ambiente, biósfera. Obsérvese cómo este concepto es el que están buscando afanosamente, desde la ecología, las sociedades pos-industriales y que no acaba de encontrar cabida en la economía de intercambio, como lo demostró el fiasco de Río '92. **Iví** es un concepto holista y, por tanto, exige una aproximación sistémica a cualquier proyecto de generación de riqueza en el lugar. Así, es un error que en cursillos de capacitación se siga hablando de la tierra como "factor de producción". Este concepto es perverso porque "despachamamiza", para decirlo andinamente, al atomizar y mercantilizar el uso del suelo. Como un subsistema, la economía guaraní conoce el concepto de **Koará** que es el chaco cultivado: el espacio de la domesticación: el lugar del maíz, las cucurbitáceas, leguminosas, yuca, maní...

Potyrô. Literalmente significa "manos unidas en el trabajo". Es el concepto que expresa la forma fundamental de trabajo de esta economía: el trabajo en común. Introducir, pues, la vía *farmer*: el paradigma de todo buen desarrollista, es no sólo un error ecológico: a cada tipo de suelo, su tipo de economía, sino sobre todo un error económico: se baja la productividad y se empieza a fomentar el desarrollo del subdesarrollo.

Jopoi. Traducido quiere decir "manos mutuamente abiertas" "convidarse mutuamente" y es el concepto definitorio de la economía guaraní. Yo lo traduciría como Economía de don y reciprocidad. Denota, pues, la esfera de la circulación de los bienes, dones y servicios. Obsérvese cómo esta economía no precisa de mercado para funcionar. Al ahorrárselo, muestra su eficacia sobre el modelo del intercambio que precisa de esa mediación; la cual a su vez, crea conceptos como oferta, demanda, etc. En vez de mercado, esta economía conoce el concepto de:

Areté. "Fiesta/convite": el momento supremo de la convivialidad guaraní, al punto que Bartomeu Melià, no duda en definirlo como "signo sacramental de exaltación cósmica". Este momento condensa lo cualitativo de la experiencia global de la existencia guaraní: todo se intercomunica entre sí: los vivos y los muertos, lo masculino y lo femenino, los jóvenes y los viejos, lo visible y lo invisible. Obsérvese cómo la economía: la abundancia, hace posible la

celebración de la vida. Esto es una visión sustantivista y cualitativa del hecho económico ¡Qué diferencia con la economía fanática del intercambio que al generar riqueza para unos cuantos, destila inexorablemente, la miseria de las mayorías y encima depreda al planeta!

Pa'í. Es el padre de la familia extensa; el cacique o capitán grande. Conceptualmente lo podríamos traducir como Distribuidor/Donador. Sobre este concepto económico se levanta el corpus político guaraní. El Donador es el jefe y lo que nosotros llamamos Consenso, en guaraní es el Prestigio. El dar es el motor de la economía, pues despierta la rivalidad de dar: quién da más, tiene más prestigio y quién tiene más prestigio, tiene más poder.

En la época de las misiones, franciscanos y jesuitas usurpan al jefe de familia esa posición de Donador y, actualmente, lo hacen los Vicariatos y las ONG: de ahí su poder. Son los donadores/intermediarios de la modernidad. Para restablecer un equilibrio de poderes: de donadores, es importante que la APG o los Municipios indígenas puedan asumir ese rol.

Temple explicó cómo, en este tipo de economía, existe también un concepto análogo al de "Alienación" de las economías de intercambio y es el de "Reciprocidad negativa": la antropofagia y la venganza: *Tapyi*, en el caso guaraní. Conviene pensar este concepto para quitarnos todo romanticismo y ver cómo se puede perfeccionar o modificar sistemas sin quitarles su eficiencia y eficacia: producir riqueza y calidad de vida.

5.4. Economía indígena, *Pierre Clastres*

*Después del célebre **Ensayo sobre el don**, de Marcel Mauss, el texto más importante sobre las economías de los pueblos indígenas es el de Marshall Sahlins, **La economía de la edad de piedra**, cuyo título lleva -me parece- a malentendidos. Para mostrar su importancia, sin embargo, y la fecundidad de sus planteamientos, vamos a presentar, condensado, el prólogo que Pierre Clastres escribiera a la*

edición francesa. Mary Douglas escribió el prólogo a la edición americana. Dominique Temple también se ha referido a este texto fundamental que desbarata los mitos de los que se alimenta la pauperología actual.

Los prejuicios científicos

Los economistas han desarrollado la idea de que la economía de las sociedades indígenas son economías de subsistencia. Es evidente que este enunciado quiere decir algo más que la perogrullada de que la función esencial del sistema de producción de una sociedad consiste en asegurar la subsistencia de los individuos que componen esa sociedad. De esto se sigue que, al calificar la economía indígena como economía de subsistencia, se está designando menos la función general de todo sistema de producción que la manera en que la economía indígena cumple dicha función.

Se dice que una máquina funciona bien cuando cumple en forma satisfactoria la función para la que ha sido concebida. Este es el criterio con el que se debe evaluar el funcionamiento de la máquina de producción en las sociedades indígenas: ¿esta máquina funciona de acuerdo con los fines que le asigna la sociedad y asegura convenientemente la satisfacción de las necesidades materiales del grupo? He aquí la verdadera pregunta que se debe plantear a propósito de las economías indígenas.

La antropología económica "clásica" responde con la idea de economía de subsistencia. Las economías indígenas son economías de subsistencia puesto que apenas pueden asegurar la subsistencia de la sociedad. Su sistema económico permite a los indígenas, al precio de un trabajo incesante, no morir de hambre y de frío. Las economías indígenas son economías de sobrevivencia porque su subdesarrollo técnico les impide irremediablemente la producción de excedentes y la constitución de *stocks* que garantizarían al menos el futuro inmediato del grupo.

Tal es la imagen del indígena transmitida por los economistas: el pobre, aplastado por su entorno ecológico, acechado sin cesar por el hambre, obsesionado por la angustia permanente de procurar a los suyos algo para no morir. Sintetizando, las economías indígenas son economías de subsistencia porque son economías de la miseria.

Tal es la imagen del indígena transmitida por los economistas: el pobre, aplastado por su entorno ecológico, acechado sin cesar por el hambre, obsesionado por la angustia permanente de procurar a los suyos algo para no morir. Sintetizando, las economías indígenas son economías de subsistencia porque son economías de la miseria.

Los hechos

A esta comprensión de la economía indígena, Sahlins no opone otra, sino, simplemente, los hechos etnográficos. Entre otras cosas, lleva a cabo un examen atento de los trabajos consagrados a aquellos primitivos que uno imagina como los más desposeídos, obligados a ocupar un medio eminentemente hostil en que la escasez de recursos se suma a la ineficacia tecnológica: los cazadores-recolectores nómadas de los desiertos de Australia y de África del Sur que a los ojos de los economistas son el ejemplo característico de la pobreza indígena.

¿Cuál es la realidad? Las monografías que estudian a los australianos de la Tierra de Arnhem y los bosquimanos del Kalahari ofrecen la novedosa particularidad de presentar cifras. En estas monografías se han realizado mediciones de los tiempos consagrados a las actividades económicas y se ve que, lejos de pasarse toda la vida en la búsqueda febril de un alimento aleatorio, estos seres, supuestamente pobres, emplean por día, como media, entre tres y cuatro horas.

Resulta, pues, que, en un lapso relativamente breve, australianos y bosquimanos aseguran convenientemente su subsistencia. Hay que agregar que este trabajo cotidiano rara vez es continuo. Se interrumpe por frecuentes descansos y, además, no incluye a la totalidad del grupo: aparte de que los niños y jóvenes casi no participan de las actividades económicas, el conjunto de los adultos no se dedica simultáneamente a la búsqueda de comida. Sahlins anota que estos datos confirman los testimonios de los viajeros del siglo XIX.

Por tanto, es evidente que los economistas se han inventado, íntegramente, el mito del indígena pobre, condenado a una condición casi animal por su incapacidad de explotar eficazmente el medio natural.

Nada más alejado de la verdad. El mérito de Sahlins ha sido restablecer la verdad de los hechos.

En efecto, la economía indígena no solamente no es una economía de la pobreza, sino que, por el contrario, permite catalogar a las así llamadas “sociedades primitivas” como la *primera sociedad de abundancia*. Expresión provocadora, que sacude la torpeza dogmática de los economistas, pero, al mismo tiempo, expresión justa: si en períodos de tiempo cortos y con intensidad, la máquina de reproducción indígena asegura la satisfacción de las necesidades materiales de la gente, ello se debe, como escribe Sahlins, a que funciona por debajo de sus posibilidades objetivas y podría, si quisiera, funcionar más tiempo y más rápidamente, produciendo excedentes y constituyendo *stocks*. Por tanto, si teniendo las posibilidades para hacerlo, la sociedad indígena no lo hace, es porque sencillamente no lo quiere.

Cuando estiman que han recogido suficiente comida, los australianos y los bosquimanos cesan de cazar y recolectar. ¿Para qué fatigarse recogiendo más de la que pueden consumir? ¿Porqué los nómadas han de agotarse transportando inútilmente las pesadas provisiones de un sitio a otro cuando, como dice Sahlins, “los *stocks* están en la propia naturaleza”?

Pero los indígenas no son tan locos como los economistas que, al no encontrar en el indígena la psicología de un jefe de empresa preocupado por aumentar su producción con vistas a acrecentar su beneficio, deducen la inferioridad intrínseca de la economía indígena.

Es saludable, en consecuencia, la empresa de Sahlins porque desenmascara pacientemente esta “filosofía” que hace del capitalismo contemporáneo el ideal y la medida de todas las cosas.

“...la economía indígena no solamente no es una economía de la pobreza, sino que, por el contrario, permite catalogar a las así llamadas “sociedades primitivas” como la primera sociedad de abundancia.

Expresión provocadora, que sacude la torpeza dogmática de los economistas, pero, al mismo tiempo, expresión justa: si en períodos de tiempo cortos y con intensidad, la máquina de reproducción indígena asegura la satisfacción de las necesidades materiales de la gente, ello se debe, como escribe Sahlins, a que funciona por debajo de sus posibilidades objetivas y podría, si quisiera, funcionar más tiempo y más rápidamente, produciendo excedentes y constituyendo stocks. Por tanto, si teniendo las posibilidades para hacerlo, la sociedad indígena no lo hace, es porque sencillamente no lo quiere.”

Pero, ¡cuántos esfuerzos para demostrar que si el indígena no es un empresario es porque no le interesa la ganancia; que si no “rentabiliza” su actividad, no es porque no sepa hacerlo sino porque no le viene en gana!

Sahlins no se detiene en el caso de los cazadores. Bajo el título Modo de Producción Doméstico, MPD, analiza la economía de las sociedades formadas por agricultores, tal como se pueden observar en África, Melanesia, Vietnam o América del Sur.

Apoyándose en una importante cantidad de investigaciones, Sahlins somete a examen el MPD subrayando las propiedades recurrentes: predominio de la división sexual del trabajo; producción segmentaria para los fines del consumo; acceso autónomo a los medios de producción.

Sahlins hace jugar categorías propiamente políticas en cuanto que llegan al corazón de la organización social indígena: segmentación, autonomía, relaciones centrífugas. Muestra la imposibilidad de pensar lo económico fuera de lo político. Por ahora, lo que debe retener nuestra atención es que los rasgos pertinentes con que se describe el modo de producción de los agricultores permiten aprehender igualmente la organización social de los pueblos cazadores.

Desde este punto de vista, una banda nómada, al igual que una tribu sedentaria, se compone de unidades de producción y de consumo, al interior de las cuales prevalece la división sexual del trabajo. Cada unidad funciona como un segmento autónomo del conjunto y, a pesar de que la regla de intercambio, estructura sólidamente la banda nómada, el juego de fuerzas centrífugas no está ausente.

Más allá de las diferencias en el estilo de vida, las representaciones religiosas, la actividad ritual, la estructura de la sociedad no varía de la comunidad nómada al poblado sedentario. El hecho de que máquinas de producción

Diríase que el ideal autárquico de la sociedad indígena es producir el mínimo suficiente para satisfacer todas las necesidades, es decir, se las arreglan para producir la totalidad de ese mínimo.

tan diferentes, como la caza nómada y la agricultura sedentaria, sean compatibles con formaciones sociales idénticas, es un punto que debe valorarse en toda su amplitud.

Desde el punto de vista del consumo toda comunidad indígena aspira a la autonomía, a eliminar toda relación de dependencia en relación con los grupos vecinos. Diríase que el ideal autárquico de la sociedad indígena es producir el mínimo suficiente para satisfacer todas las necesidades, es decir, se las arreglan para producir la totalidad de ese mínimo. Si el MPD es un sistema esencialmente hostil a la formación de excedentes, no es menos hostil a dejar que la producción se deslice por debajo del umbral que garantiza la satisfacción de las necesidades.

El ideal de autarquía económica es de hecho un ideal de independencia económica, asegurada en tanto no se tiene necesidad del otro. Este ideal, naturalmente, no se realiza en todas partes ni siempre. Las diferencias ecológicas, las variaciones climáticas, los contactos o las influencias, pueden conducir a una sociedad a sentir la necesidad de tal producto, material u objeto que otros saben fabricar, sin poder satisfacerla. A ello se debe que, como lo muestra Sahlins, grupos vecinos o aun alejados, mantengan relaciones de intercambio de bienes más o menos intensas.

Pero también precisa, en el curso de su paciente análisis del “comercio” melanesio, que las sociedades melanesias no conocen los ‘mercados’ y seguramente ocurre lo mismo con las otras sociedades indígenas. El MPD tiende así a reducir al máximo el riesgo implícito en el intercambio determinado por la necesidad: “La reciprocidad entre socios comerciales no es sólo un privilegio sino también un deber. Específicamente, obliga tanto a recibir como a dar”. El comercio lejano entre este tipo de sociedades no tiene nada que ver con la importación-exportación.

La voluntad de independencia está también presente *en el interior* de la comunidad, en la que las tendencias

... La comprobación de que las sociedades indígenas son subproductoras (...) y, por otra parte, de que satisfacen siempre las necesidades de la sociedad (necesidades definidas por la propia sociedad (...)) impone, en su paradójica verdad, la idea de que la sociedad primitiva es, en efecto, una sociedad de abundancia ya que se satisfacen en ella todas sus necesidades.

centrífugas llevan a cada unidad de producción, a cada grupo doméstico, a proclamar: ¡Cada uno por las suyas! Naturalmente, un principio egoísta no se ejerce sino raramente; hacen falta circunstancias de excepción tales como la hambruna, cuyos efectos sobre la sociedad tikopia observó Firth. Esta crisis, escribe Sahlins, ¿reveló la fragilidad del célebre “nosotros” (Nosotros, los Tikopia) al mismo tiempo que ponía en evidencia la fuerza del grupo doméstico? Los hogares aparecen como la fortaleza del interés privado, el del grupo doméstico, una fortaleza que en caso de crisis se aísla del mundo exterior, levanta sus puentes-levadizos sociales, cuando no se dedica a pillar los huecos de sus parientes.

Mientras nada grave altere el curso normal de la vida cotidiana, la comunidad no deja que las fuerzas centrífugas amenacen la unidad de su ser y siguen respetando las obligaciones de parentesco. Esta sería la razón por la cual Sahlins, al cabo de un análisis muy técnico del caso de los Mazulu, piensa que puede explicarse la sub-producción de ciertos grupos domésticos, porque éstos están seguros de que la solidaridad de los mejor provistos jugará a su favor: “¿Acaso no es porque saben desde un principio que pueden contar con los otros que algunos fracasan?”. Pero si ocurre el imprevisible acontecimiento que quiebra el orden de las cosas, entonces la tendencia centrífuga de cada unidad de producción se afirma, el grupo doméstico tiende a replegarse sobre sí mismo, la comunidad se atomiza en espera de que pase el mal momento.

Esto no significa que siempre se respeten las obligaciones de parentesco. En la sociedad maorí, “el grupo doméstico está siempre en un dilema, obligado a maniobrar, a transigir entre la satisfacción de sus propias necesidades y sus obligaciones más generales hacia los parientes lejanos que debe esforzarse por satisfacer sin comprometer su bienestar”. Así, el MPD asegura a la sociedad indígena una abundancia medida por la concordancia entre producción y necesidades y que funciona con vista a su total satisfacción negándose a ir más allá.

Los indígenas producen para vivir, no viven para producir: “El MPD es una producción de consumo cuya acción tiende a frenar los rendimientos y a inmovilizarlos en un nivel relativamente bajo”. Una estrategia como ésta implica que se está apostando al futuro: a saber, que será cuestión de repetición y no de diferencia, que la tierra, el cielo y los dioses querrán mantener el eterno retorno de lo mismo. Y, en general, es lo que ocurre.

A través del análisis del MPD, Sahlins nos propone una teoría general de la economía indígena. Del hecho de que la producción se encuentre exacta-

mente adaptada a las necesidades inmediatas de la familia deduce, con gran claridad, la ley que sostiene el sistema: "...el MPD entraña un principio contrario a los excedentes; adaptado a la producción de bienes de subsistencia, tiene tendencia a inmovilizarse cuando alcanza ese punto". La comprobación de que las sociedades indígenas son subproductoras (trabajo de una parte de la sociedad solamente, en tiempos breves y con baja intensidad) y, por otra parte, de que satisfacen siempre las necesidades de la sociedad (necesidades definidas por la propia sociedad y no por una instancia exterior), impone, en su paradójica verdad, la idea de que la sociedad primitiva es, en efecto, una sociedad de abundancia ya que se satisfacen en ella todas sus necesidades.

Pero también hace aflorar la lógica que opera en el corazón de ese sistema social: *estructuralmente*, escribe Sahlins, la "economía" allí no existe. O sea: lo económico, como sector que se despliega de manera autónoma en el campo social, está ausente del MPD; este último funciona como producción de consumo (asegurar la satisfacción de las necesidades) y no como producción de intercambio (adquirir un beneficio comercializando el excedente). Lo que se impone, a fin de cuentas, es el descubrimiento de que *las sociedades indígenas son sociedades de rechazo a la economía*.

Los economistas se sorprenden de que el indígena no esté, como el capitalista, animado por el gusto del beneficio: en un sentido, se trata justamente de eso. La sociedad indígena asigna un límite estricto a su producción y cuida de no franquearlo so pena de ver cómo lo económico escapa a lo social y se vuelve contra la sociedad, abriendo en ella la brecha de la heterogeneidad de la división entre ricos y pobres, de la alienación de unos por otros.

Es una sociedad sin economía, ciertamente, pero, aún mejor, es una sociedad contra la economía: tal es la verdad manifiesta hacia la que nos conduce la reflexión rigurosa por su dinamismo que nos enseña mucho más sobre los indígenas que cualquier otra obra del mismo

Los economistas se sorprenden de que el indígena no esté, como el capitalista, animado por el gusto del beneficio: en un sentido, se trata justamente de eso. La sociedad indígena asigna un límite estricto a su producción y cuida de no franquearlo so pena de ver cómo lo económico escapa a lo social y se vuelve contra la sociedad, abriendo en ella la brecha de la heterogeneidad de la división entre ricos y pobres, de la alienación de unos por otros.

género y también empresa de verdadero pensamiento, ya que, libre de todo dogmatismo, se abre a las preguntas más esenciales: ¿En qué condiciones una sociedad es primitiva? ¿En qué condiciones la sociedad primitiva puede perseverar en su ser indiviso?

5.5. Lecciones a aprender de las economías indígenas, *Javier Medina*

Si bien el texto de Sahlins no se refiere a las sociedades andinas (que han creado una interfase de sistema entre el Principio de Intercambio y el Principio de Reciprocidad) vale la pena darle una vuelta de tornillo más a sus enseñanzas de cara a pensar cómo crear Calidad de Vida en sociedades indígenas, puesto que, por lo visto, “calidad y afluencia” son las características de estas economías desde el paleolítico, en contextos de autonomía y autodeterminación.

Algunas lecciones

Nuestra mitología dice que los pueblos indígenas sufren bajo la terrible opresión de la “economía de subsistencia”, término que evoca sentimientos de piedad e imágenes de pobreza. Nuestro aparato industrial, nuestra tecnología y nuestros sistemas de gestión económica, ofrecen la liberación del trabajo agotador, oportunidades para disfrutar del tiempo libre y protección contra la arbitrariedad de los ciclos naturales. En ello estriba, por cierto, nuestra comprensión de la buena vida. Queremos exportar un *way of life*.

Los pobres, pensamos, viviendo al día en una búsqueda sin fin por la comida y el cobijo contra los elementos, necesitan y desean lo que les trae la sociedad occidental. He aquí el libreto de nuestra agenda oculta.

Dados estos prejuicios y la alta autoestima que insufla el mesianismo judaico, muchos occidentales quedamos choqueados y afectados en lo más íntimo de nuestras convicciones, al descubrir que la mayoría de los pueblos indígenas, no sólo en Bolivia, no desean sumarse a la máquina económica industrial, como demuestran, entre muchos, este texto y el anterior: **Suma Qamaña**. Los indígenas sostienen que sus costumbres tradicionales, *Ñande Reko, Suma Qamaña*, les han servido muy bien durante muchos siglos y que nuestra insistencia por hacerles un favor, un “presente griego”, lo único que produce es el desarrollo del subdesarrollo y el incremento de la pobreza, como es fácil demostrar histórica y estadísticamente.

En las raras ocasiones en las que a los occidentales se nos destapan los oídos y podemos escuchar puntos de vista como éstos, tendemos instintivamente a interpretarlos, ora como simple ignorancia, ora como sentimentales “voces de los pobres”. La cualidad teológica de nuestra convicción sobre la rectitud de nuestra apuesta por el Principio económico de Intercambio y Acumulación es tal que, a pesar de las cifras en contra, estamos decididos a luchar contra la pobreza indígena, incluso por sobre sus objeciones y secular resistencia. Esta historia, por cierto, no es de ahora; lleva casi quinientos años, como esperamos poder haber mostrado en las páginas precedentes.

Nuestro sentimiento de superioridad justifica la continua expansión de nuestro sistema económico, la explotación, tala y pavimentación del mundo natural, sin sentir culpabilidad por las tierras de los pueblos indígenas que destruimos en aras del progreso. Nuestra mitología lo apoya, nuestro sistema económico está basado en ello y nuestras instituciones financieras -desde el Bancosol hasta el Banco Mundial- están empañadas en asegurar la continuidad de este camino, aunque todo un país, como la Argentina actual, se esté precipitando al abismo.

Pero, he aquí que esta certidumbre ha empezado a quebrarse: primero desde las ciencias de punta: mecánica cuántica, ecología, teoría de sistemas, química atmosférica, ciencias de la tierra...; luego desde la misma teología: nuevas lecturas exegéticas del Génesis/Bereshit...; después, desde el ámbito del activismo social: las campañas de grupos como Rainforest Action Network, Green Peace, ¡Earth First!, los Movimientos Antiglobalización... han empezado a cuestionar tales actitudes y políticas. La misma cooperación internacional está empezando a dar este viraje epocal para poder, así, cumplir su mandato institucional: establecer relaciones humanas con el Sur, en base a la lógica del don: no en vano se autodenominan como “donantes”; no estoy muy seguro, empero, que todos comprendan las implicaciones del don. La orientación al Cliente y actuar a Demanda son las nuevas

La misma cooperación internacional está empezando a dar este viraje epocal para poder, así, cumplir su mandato institucional: establecer relaciones humanas con el Sur, en base a la lógica del don: no en vano se autodenominan como “donantes”.

señales de este cambio en la cooperación internacional. *Suma Qamaña* y, ahora *Ñande Reko*, son dos operaciones por conocer a nuestros Clientes de la manera más profesional posible para, justamente, servirles mejor.

De todos modos, desde una meditación acerca de la Calidad de Vida, reparemos en lo siguiente, a la luz del magistral texto de Sahlins.

Tiempo libre abundante

La publicación de *Stone Age Economics*, en 1972, debería haber desbaratado la mayoría de los paradigmas modernos, según los cuales definimos los aspectos beneficiosos de nuestra tecnología. Sahlins, catedrático de la Universidad de Chicago, ha utilizado sus investigaciones de las sociedades indígenas para formular el poderoso argumento de que, al revés del sentido común occidental, estas sociedades disfrutaban grandes cantidades de “tiempo libre”, satisfacen sus deseos materiales y sus necesidades espirituales con poca dificultad, no trabajaban muy duro y, lúcidamente, optan por una economía de reciprocidad, que nosotros, erróneamente, llamamos de “subsistencia”. Es decir, a propósito, no acumulan excedentes; los redistribuyen en la fiesta, como en el Gran Poder. Esto, por razones que exigen psicoanálisis, nos es incomprensible e intolerable.

Sahlins califica tales mitemas como “prejuicio neolítico”, creado deliberadamente para representar la relación del indígena, la tierra y sus recursos, del modo “más compatible con la tarea histórica de privarlos de los mismos”. Lo cual sigue sucediendo, ahora mismo y en el Chaco, con el argumento ganadero de la “carga animal”.

Sahlins sostiene que el supuesto básico de nuestra concepción rectilínea y progresista de la historia, nos hizo imaginar que la vida, en el paleolítico, fue dura, primitiva y llena de privaciones. Así, nuestros libros de texto compiten entre sí para sugerirnos que esos pueblos vivían asustados y pobres. Sahlins enumera algunos de los términos comúnmente empleados: “una mera economía de subsistencia”, “tiempo libre limitado”, “falta de excedente económico”, y la necesidad de que estas sociedades, a fin de sobrevivir, generasen la “máxima energía a partir de un número máximo de personas”. Sahlins califica tales mitemas como “prejuicio neolítico”, creado deliberadamente para representar la relación del indígena,

la tierra y sus recursos, del modo “más compatible con la tarea histórica de privarlos de los mismos”. Lo cual sigue sucediendo, ahora mismo y en el Chaco, con el argumento ganadero de la “carga animal”.

Los pueblos indígenas no son prisioneros del trabajo forzado, dice Sahlins. Al contrario, es defendible el argumento que “trabajan menos que nosotros y que la búsqueda de alimento, más que una labor continua, es una actividad intermitente, abundante en ratos de ocio, y que hay una mayor cantidad de horas de sueño al día, per capita y por año, que en cualquier otra sociedad”.

Horario de millonarios

Sahlins cita un estudio realizado por Frederick D. McCarthy y Margaret McArthur sobre comunidades indígenas en Western Arnhem Land, Australia. Los investigadores sumaron todo el tiempo dedicado a todas las actividades económicas: la recolección de plantas, la preparación de comida y la reparación de armas, a lo largo de un período de varios meses, y encontraron que el varón trabaja, en promedio, tres horas y cuarenta y cuatro minutos por día, mientras que la mujer trabajaba, en promedio, tres horas y cincuenta minutos por día. “La conclusión más obvia e inmediata”, dice Sahlins, “es que la gente no trabaja duro... Más aún, no trabaja en forma continua”.



Según McCarthy y McArthur, “Aparte del tiempo dedicado a las relaciones sociales en general -charlar, compartir, festejar, etcétera- pasaban algunas horas del día descansando o durmiendo. Si los varones se encontraban en el campamento, por lo general dormían después del almuerzo, entre una hora y hora y media, a veces más. También, al volver de la pesca o la caza, generalmente se acostaban a dormir... Las mujeres, mientras estaban en el bosque recolectando alimentos, parecían descansar con más frecuencia que los varones. Si pasaban el día entero en el campamento, también dormían esporádicamente, a veces durante períodos largos”.

Los bosquimanos *dobes*, del África meridional, ofrecen otro ejemplo. Sahlins cita la investigación realizada por Richard Lee, que demuestra que la semana laboral, promedio, de un bosquimano es de aproximadamente quince horas; es decir, dos horas y nueve minutos diarios. Pero eso no es todo, sólo el 65% de la población trabaja.

Sahlins comenta: “El trabajo de un varón bosquimano da sustento a cuatro o cinco personas. Sobre esta base, la recolección de alimentos de los bosquimanos sería más eficaz que los métodos agrícolas franceses en el período inmediatamente anterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando más del 20% de la población estaba empeñada en alimentar al resto. Hay que admitir que la comparación es engañosa, aunque no tanto engañosa como asombrosa”.

Aplicando esta comparación a la sociedad americana actual, mostraría que los agricultores norteamericanos, sólo el 5% de la población alimenta al resto del país gracias a la tecnología. Pero en las sociedades indígenas, los que alimentan lo hacen por acuerdo cooperativo: *ayni*, *minka*, *motirô*...: compartir el trabajo, la comida y la fiesta. En las sociedades occidentales, en las que, prácticamente, ya no funciona el principio de reciprocidad, a ese nivel, y, por tanto, existe una casi total dependencia sobre las compras de comida con dinero, el 95% de la población no agricultura, no está liberada del trabajo, sino que está amarrada a algún tipo de máquina económica, aparte de la agricultura, para producir el dinero que necesita para pagar el alimento.

Según Richard Lee: “Una mujer recoge en un día suficiente comida para alimentar a su familia durante tres días y pasa el resto de su tiempo descansando en el campamento, cosiendo, visitando otros campamentos, o recibiendo visitas de otros campamentos. Cada día en el hogar las rutinas de la cocina, tales como cascar nueces, recoger leña y buscar agua, ocupan de una a tres horas de su tiempo. Este ritmo de trabajo continuo y tiempo libre continuo se mantiene durante todo el año. Los ca-

No es inusual, para un hombre, cazar durante una semana y luego no salir de caza por dos o tres semanas. Durante estos períodos, las actividades principales de los hombres son ir de visita, recibir visitas, compartir y, sobre todo, bailar”.

zadores tienden a trabajar más frecuentemente que las mujeres, pero sus horarios son irregulares. No es inusual, para un hombre, cazar durante una semana y luego no salir de caza por dos o tres semanas. Durante estos períodos, las actividades principales de los hombres son ir de visita, recibir visitas, compartir y, sobre todo, bailar”.

Buena mesa

Un prejuicio común es que las sociedades indígenas sobreviven en el nivel mínimo de existencia. A los cazadores de Arnhem Land, por ejemplo, no les agrada una dieta monótona y se esfuerzan para asegurarse una amplia variedad de alimentos que superan con creces el nivel de la suficiencia. Según McCarthy y McArthur, el consumo dietético de los cazadores es adecuado, según las normas actuales del *National Research Council of America*. El consumo diario promedio fue superior a 2.130 calorías por día que representa un mejor nivel del que goza el 15% de la población americana.

Los bosquimanos *dobes* disfrutaban un consumo calórico de más de 2.100 calorías por día. Sin embargo, a juzgar por su peso corporal promedio, la gente sólo requeriría alrededor de 1.900 calorías al día. El excedente es compartido con sus animales domésticos.

Se puede sacar como conclusión que los bosquimanos no llevan una existencia inferior a lo normal y tampoco están al borde de la inanición, como se suele suponer. Concluye Sahlins: “Los cazadores trabajan con el horario de un banquero, o sea, notablemente menos que un trabajador industrial”. Y esto más: “Su consumo alimenticio es variado y adecuado. En otras palabras, comen tanto por placer como por sustento”.

“Sub-producción” deliberada

Las sociedades indígenas, a diferencia de las sociedades industriales, han decidido no producir a niveles máxi-



A menudo a las comunidades indígenas se les califica de “culturalmente inferiores” por no producir excedentes que las podrían proteger de los caprichos de la naturaleza. Sahlins sugiere cuatro razones de por qué rehuyen la producción de excedentes.

mos. Por increíble e irritante que esto parezca a la mentalidad occidental, según Sahlins: "hay una desatención consciente y uniforme con respecto a la noción de 'máximo esfuerzo ejercido por un máximo número de personas'. El potencial laboral es subutilizado, no se emplean los medios tecnológicos a su nivel óptimo, los recursos naturales se dejan sin explotar... la producción es baja en relación con las posibilidades existentes, el día laboral es corto, el número de días feriados excede el número de días de trabajo. Bailar, pescar, jugar, soñar y los rituales parecen ocupar la mayor parte de su tiempo".



Así como la mano de obra es subutilizada, se deja que los recursos del medio ambiente "se desperdicien"; un hecho que lleva a los occidentales a un estado de frenesí por conseguir esos "recursos desperdiciados". El entorno ecológico de muchas comunidades indígenas fácilmente

daría sustento al triple de su población, pero el control deliberado del crecimiento demográfico y la subutilización deliberada de la capacidad económica total del medio ambiente ha permitido mantener una proporción muy baja entre la gente y los recursos. En vez de maximizar el potencial productivo del medio ambiente, las comunidades indígenas protegen su medio ambiente y mantienen el equilibrio de sus ecosistemas, pensando el largo plazo. Mientras tanto, la gente se dedica a una intensa vida social, a producir lo necesario, a celebrar rituales y fiestas, en fin, a las relaciones que tienen sentido.

La opción por la calidad de vida

El supuesto occidental es que los pueblos indígenas están desesperados por librarse de su economía "de subsistencia". Pero Sahlins arguye que esta gente claramente ha optado por el estilo de vida que lleva. Incluso cuando las

tribus vecinas se convierten de cazadoras-recolectoras en comunidades agrícolas estables, a veces utilizando “herramientas tecnológicas avanzadas”, muchas comunidades cazadoras-recolectoras rechazan esa opción sobre la base de que les exigiría trabajar más. Richard Lee cita a un bosquimano: “¿Por qué debemos plantar, si hay tantas nueces y frutos en el bosque?”

A menudo a las comunidades indígenas se les califica de “culturalmente inferiores” por no producir excedentes que las podrían proteger de los caprichos de la naturaleza. Sahlins sugiere cuatro razones de por qué rehuyen la producción de excedentes.

Primero, porque son optimistas. Cuando hay alimento tienden a consumir, incluso hasta hartarse. Pareciera que tienen la actitud de que, dada la abundancia de comida en la naturaleza, es innecesario almacenarla. La naturaleza misma se encarga de almacenar comida en las plantas y los animales. Así es que, incluso cuando las tormentas o los accidentes privan a la comunidad del alimento por días o semanas, los resultados rara vez son desastrosos y siempre es posible trasladarse hacia el próximo campamento.

Segundo, los cazadores-recolectores son nómades por opción. Si almacenaran o cargaran su comida, quedarían amarrados a un lugar específico o sus movimientos se enlentecerían enormemente. De ellos, dice Sahlins, “que la riqueza constituye un peso”. El hecho del desplazamiento, añade, “desvaloriza rápidamente las satisfacciones que proporciona ser propietario”.

Tercero, una economía basada en el almacenamiento aumentaría el impacto de los bosquimanos sobre el medio ambiente. Los excedentes también conducirían al crecimiento demográfico, lo cual constituiría una amenaza para la movilidad de la comunidad y aumentaría su vulnerabilidad frente a las calamidades naturales.

En cuarto lugar, la base de la autoestima del cazador es la caza. La acumulación de excedentes disminuiría la im-

“La pobreza no es una cierta cantidad de bienes, tampoco es sólo una relación entre los medios y los fines. Por sobre todo es una relación entre personas. La pobreza aparece cuando la civilización occidental se aproximó a la cima de sus logros materiales erigiendo un templo a lo Inalcanzable: las Necesidades Infinitas”.

portancia cultural y psicológica del cazador. Pudiera también mermar las actividades de adiestramiento de los jóvenes, resultando en una sociedad más vulnerable y con un acervo de habilidades disminuido.

Sahlins no sostiene que las culturas paleolíticas sean invulnerables a la escasez de alimento, pero sí afirma que no se hallan en una situación de mayor vulnerabilidad en comparación con cualquier otra sociedad. “¿Qué tal el mundo de hoy?”, pregunta. “Se dice que entre un tercio y la mitad de la humanidad se acuesta con hambre cada noche. Solamente en los Estados Unidos hay unos veinte millones de malnutridos. En la Antigua Edad de Piedra, la proporción debe haber sido mucho menor. Esta es una era del hambre sin precedentes. Hoy, en la época del mayor poderío técnico, el hambre es una institución”. Sahlins revierte otra venerable ecuación afirmando que “la cantidad de hambre aumenta, relativa y absolutamente, con la evolución de la cultura”.

La creación de la “Pobreza”

La falta de riqueza material, que nosotros denominamos “pobreza”, Sahlins la enmarca dentro de una visión distinta. En las sociedades indígenas “la posesión de las herramientas necesarias es generalizada; es común el conocimiento de las habilidades requeridas”. Las costumbres conviviales de compartir, por las que son merecidamente famosos, trae consigo una continua prosperidad; prosperidad que implica, a diferencia de las sociedades industriales, un estándar de vida austero pero suficiente, sin privación y sin escasez.

“La pobreza no es una cierta cantidad de bienes, tampoco es sólo una relación entre los medios y los fines. Por sobre todo es una relación entre personas. La pobreza aparece cuando la civilización occidental se aproximó a la cima de sus logros materiales erigiendo un templo a lo inalcanzable: las Necesidades Infinitas”.

Para acercar la discusión al presente, Sahlins destaca el punto de vista de los yupik, de Alaska, sobre cómo los sistemas económicos modernos han creado, de hecho, la pobreza.

“Sólo recientemente se ha introducido la pobreza en las comunidades nativas. Durante miles de años la gente vivía gracias a la tierra y el mar. La vida era dura, pero en ella no existían las frustraciones y los estigmas de la pobreza, porque la gente no era pobre. El vivir de la tierra sustentaba la vida y permitía la evolución de la cultura yupik, en la cual la opulencia era la riqueza en co-

mún de la gente, proporcionada por la tierra y el mar. No importaba su eventual abundancia o escasez, pues la ley de reciprocidad creó un vínculo entre las personas que ayudaba a asegurar la supervivencia. La vida era difícil, en aquel entonces, pero la gente la encontraba gratificante. Hoy la vida se torna más fácil, pero ya no es gratificante”.

“Junto con los primeros comerciantes rusos llegaron las nociones de riqueza y pobreza. Esta gente nueva agregó al proceso de vivir, el objetivo de la acumulación. Trátese de pieles, dinero, tierras o las almas de los conversos, se trazaron líneas divisorias entre la gente en base a lo que había acumulado. Dentro del nuevo sistema económico, empezaron a ser reemplazados la comida y las pieles por dinero en efectivo; la cooperación por la competencia y la reciprocidad por la acumulación”.

Los yupik, pues, dan un buen ejemplo de lo que les sucedió en Bristol Bay cuando la economía de reciprocidad fue reemplazada por la nueva economía monetaria de intercambio:

“Originalmente la gente vivía de la tierra y el mar; las tremendas migraciones del salmón proporcionaban una fuente segura de alimento. Entonces empezó la pesca comercial con una actitud de “saca lo que puedas”. Los políticos urbanos y los intereses económicos ajenos no tardaron en permitir la explotación de las migraciones de salmón casi hasta su extinción. La gente se empobreció y entonces el gobierno se empezó a preocupar. Luego se hizo investigación pesquera; como resultado de ello, se exigió el “acceso limitado”. Después, se distribuyeron sellos para la compra de alimentos a la gente, que antes era pescadora. De un modo u otro se esperaba que la gente nativa adaptase sus costumbres tradicionales a este sistema económico”.

“Los hombres blancos trajeron enfermedades como el sarampión y la sífilis, que mataron a miles de nuestra gente. No se habla mucho de cómo el impacto económico de la civilización occidental es igualmente devastador para el bienestar y el espíritu de la gente. Estos modos nuevos de hacer las cosas pueden ser tan perturbadores para la vida de una persona o de una cultura como el sarampión lo es para la vida del cuerpo. Afortunadamente, se ha encontrado una cura para el sarampión. Desafortunadamente, no se ha encontrado todavía una cura para la pobreza que nos provocaron”.



6. La búsqueda de la Calidad de Vida

El mejor ajuste, realista y pragmático, que podemos hacer a la EBRP, la Estrategia Boliviana de Reducción de la Pobreza, es complementar cualitativamente y desde la demanda, el sesgo que muestra hacia el crecimiento (5% crecimiento anual durante 15 años para rebajar en 20 puntos el actual índice de pobreza) y, ello, nada menos que en una sociedad no industrial, premoderna y no occidental.

Para ello en el PADEP estamos trabajando el concepto de Calidad de Vida que incluye, por así decir, tanto el Bien-tener: ingresos, capacidades: salud, educación, como el Bien-estar: individual, comunitario, espiritual. Calidad de Vida vendría a ser el equilibrio de ambos bienes: el tener y el estar, como complementariedad de los mismos. A esto: equilibrio, es lo que los aymaras llaman Qamaña: Calidad de Vida.

En el marco de la EBRP, el PADEP ha empezado a formular políticas locales específicas a partir de la cultura local guaraní. En ello seguimos la recomendación principal del Diálogo Nacional que sostiene que los actores y beneficiarios más importantes de la estrategia para luchar contra la pobreza son los "Pueblos indígenas y las comunidades campesinas" y no "los pobres" en abstracto, como tiende a interpretar cierta tecnocracia.

El texto siguiente es un ejemplo concreto de cómo estamos elaborando participativamente políticas locales de lucha contra la pobreza, étnica y ecológicamente pertinentes.



6.1. El taller de Itanambikua, *Componente Qamaña /PADEP*

La tradición oral

En los mitos y cuentos la humanidad transmite, de generación en generación, su visión del mundo, el lugar que se imagina ocupar en él, así como las maneras cómo se autopercibe y la forma cómo entiende sus relaciones con los otros. Por tanto, entrar por los mitos y cuentos al corazón de una cultura, para conocer cual sea su comprensión de la Vida Buena, fue la opción que decidimos para organizar el taller y facilitar así la calidad de la información.

Otra razón fue partir del hecho de que la cultura guaraní es una cultura básicamente oral y que esta tradición la transmiten los ancianos. Este fue otro argumento por el cual invitamos a ancianos y ancianas así como también a adultos y jóvenes, varones y mujeres, para poder tener un abanico representativo de la tradición oral tal como circula en la actualidad.

A efecto de esta memoria presentamos dos narraciones que compendian el sentido de los demás cuentos que son variaciones de estos dos. Hemos trabajado literariamente las transcripciones, en el sentido de pasar un texto de la oralidad a la escritura.

El zorro y el sapo

El zorro estaba de camino y encontró al sapo sentado a la sombra y le dijo: ¿qué haces? El sapo le contesta, bueno, estoy nomás sentado. ¿Por qué no hacemos una carrera?, le desafía el zorro. El sapo le contesta, depende de vos; pero si competimos hagámoslo por este pastizal y en línea recta.

Entonces hicieron una medida de 100 metros, para hacer la competencia, luego le dice el zorro ¿cuándo podemos hacer el maratón? El sapo le contesta, depende de vos. De aquí a pasado mañana, dijo, muy seguro de ganar, el zorro.

Entonces el sapo reúne a cien sapitos y les explica su plan. Miren, les dice, vamos a hacer cien huequitos a lo largo de la línea de carrera y cada cual se va a colocar en uno de esos huequitos. Entonces, cuando empiece la carrera y grite el zorro, el que esté escondido en el huequito de adelante, va a gritar también.

Así llegó el día de la carrera. Dieron la salida: uno, dos, tres y empezaron a correr.

Cuando el zorro llegó a los 30 metros gritó e inmediatamente gritó también el sapito que estaba delante. Entonces, sorprendido, el zorro apretó la carrera. A los cincuenta metros volvió a gritar el zorro e inmediatamente gritó también el otro sapito que estaba un metro más adelante. Cuando faltaban unos 5 metros para llegar a la meta, grita el zorro, otra vez, y le contesta el sapito que le estaba esperando en la meta. El zorro no salía de su asombro, pues pensaba que el sapito había quedado bien atrás.

Como la carrera era de ida y vuelta, empezaron otra vez y se volvió a repetir la misma situación. Cuando llegó el zorro a la meta, el sapito ya lo estaba esperando.

Ahí termina el cuento. El zorro astuto y más grande pier-de frente al sapito que se mostró mucho más inteligente, porque supo reunir a sus hermanos y organizar la competencia utilizando el concurso de todos.

La tinaja de oro

Había una vez un patrón que tenía harto ganado y su vaquero, que había nacido ahí, que no percibía salario alguno; sólo para dormir y comer; era muy pobre el hombre. Entonces se dijo el vaquero: habiendo tanto ganado que, además, he cuidado yo, nunca he probado un pedazo de carne.

El vaquero tenía tres perros cazadores y un día se va con ellos al monte. Estando allá fumando su charuco, vio refulgir en el suelo, bajo un duraznillo, un rayo de sol. Los rayos solares atravesaban por entre medio de la floresta. Se dijo: ¿qué es esto? Volvió a relucir la luz bajo el duraznillo. Dijo: algo veo; va y mira y encuentra tres tinajas de oro puro. Se alegró.

Como el guaraní no es ambicioso, se dijo: Dios, no he venido a buscar oro. Yo busco carne, no quiero oro, quiero carne para comer. De todos modos, volvió contento de la cacería y, por supuesto, no había traído ni una pepita de oro; lo dejó ahí. Llegó a la casa y le dice el patrón: ¿Dónde estabas? He ido a campear, le respondió el vaquero. ¿Qué has traído? insistió el patrón. Chanco de monte, retrucó el vaquero.

Como el guaraní no es ambicioso, le dijo: sabe patrón, allí en el monte he encontrado tres tinajas de oro. Apenas oyó la palabra oro, le brillaron los ojos de codicia al patrón. Le dijo, tráeme una tinaja de oro y te hago un corral de 100 x 100 y te lo lleno de vacas. Le dice el vaquero, no; tú tienes muchas vacas y yo no tengo nada, solamente esas tres tinajas. El patrón imaginándose la cantidad que podía sacar, le dice: mira te construyo un corral de vacas donde tú quieras y me traes las tinajas de oro. El vaquero le dice no.

En la noche, el vaquero había comenzado a hablar al Dueño del monte, que nosotros llamamos *Ija*, diciendo: Dios Padre, tú sabes que soy pobre, pero quiero que me digas cuánto quieres que le dé al patrón. Me ofrece un corral de vacas. El *Ija* le dijo entonces: dale la mitad de la mitad, o sea, la cuarta parte, porque lo demás es de ustedes: los guaraní.

Entonces al día siguiente, con ese permiso, vuelve a campar en el mismo lugar y ve las tres tinajas. De regreso a la casa, en la tarde, le dice el patrón: ¿Cómo es, hijo, me va a traer las tinajas? Sí, te voy a dar pero no una tinaja, ni la mitad de una tinaja, sino la cuarta parte. Ya, dijo el patrón, pero dámela pronto. ¿Cuántas vacas quieres? Dame mil, le respondió el vaquero. Ya, muy bien. Al patrón se le prendían los ojitos pensando en la tinaja de oro. El patrón se fue a Camiri y se llevó de vuelta a la estancia un fajo de coca, una lata de alcohol y un mazo de tabaco. Su intención no era tener la cuarta parte, sino la tinaja entera. Pero he aquí que el vaquero sólo tenía permiso del Dueño, el *Ija*, para una cuarta parte.

El patrón llegó al puesto a las 4 de la mañana. A las 5 se fue donde el vaquero con el ánimo de engañarle. Pero he aquí que el *Ija* se lo había llevado antes para que el patrón no lo engañara. Entonces cuando llegó el patrón, encontró al vaquero muerto. Ante esa sorpresa, se puso a llorar el patrón, pero no lloraba por el peón que había perdido sino por la tinaja de oro que se le había esfumado.

Al día siguiente el patrón comenzó a buscar personalmente en el monte. En la noche, el *Ija* le hizo soñar al patrón. Quiero una gallina, le pidió el *Ija*. Ya, le dijo el patrón. Una vaca, ya le volvió a responder. Quiero a tus hijos, ya le dijo el patrón. A tu mujer y a toda tu familia, ya le dijo el patrón. El patrón estaba dispuesto a dar todo, con tal de conseguir el oro. Todo esto sucedía en sueños. Al día siguiente, cuando el patrón regresó a su casa, encontró a toda su familia y animales muertos. Perdió todo y, ahora, vive solo y enfermo en su puesto ganadero.

Moraleja: ésta es la razón por la que el hombre guaraní no codicia ni desea ser rico. Parece pobre, pero es rico en todo, porque la naturaleza toda es suya y está a su servicio. En esto consiste la riqueza para el guaraní.

Comentario

De la docena de cuentos relatados, estos dos representan los dos modelos mentales que salieron a relucir en el taller. El primero expresa muy bien el Principio económico de Reciprocidad que se operativiza a través de la tecnología social del Motirô: el trabajo mancomunado. Éste, por cierto, es un cuento universal que sale en todas las culturas: varían los animales, según las culturas totémicas de cada continente, pero el contenido es el mismo: la vigencia de la lógica del don y el principio cooperativo como herramienta de resolución de desafíos, en el seno de la humanidad

El segundo cuento expresa muy explícitamente el encuentro indígena con la civilización del intercambio y la relación de los guaraní con su “abstracto más concreto” (Karl Marx): el oro, el dinero. Aquí vuelve a salir algo fundamental que todos los promotores del desarrollo, desde los franciscanos y jesuitas de la época colonial, hasta las ONG de la segunda mitad del siglo XX, no han querido o podido comprender: que los guaraní y, a fortiori, los pueblos indígenas y originarios pertenecen a una civilización sistémica; por tanto, de no desarrollo, cuya mayor riqueza es saberse parte integral del continuo biosférico.

Se podría leer más acuciosamente ambos cuentos para analizar sus mutuas interrelaciones y comprender mejor su pensamiento económico/ecológico; pero he aquí que este ejercicio rebasaría esta memoria. Entiéndanse los Comentarios, en general, como ayudas a la comprensión de la información “telegráfica” del taller.



El Árbol de la vida

Para visualizar la información se recurrió al arquetipo del Árbol de la Vida que los guaraní de Kaami identi-

can en el Algarrobo. Este árbol que acompaña a la vivienda guaraní y chaqueña, como su living room al aire libre, opera, además, como una metáfora política de la función que asume su autoridad étnica. El legendario Capitán Grande del Ioso, Bonifacio Barrientos, se llamó a sí mismo "Sombra grande", al modo como la que proporciona, justamente, el Algarrobo en la canícula chaqueña: "sin sombra no es posible la vida en el Chaco". El significado de la metáfora es evidente: la autoridad guaraní, al modo del árbol, debe cobijar a su pueblo: darle sombra, y asegurar su alimento, como sus grandes vainas colgantes que alimentan también a los animales. El Algarrobo, al decir de los ancianos, es "el viagra de los guaraní": asegura la fertilidad de hombres y animales y, con ello, la continuidad de la Vida.

En el taller se utilizó la metodología de las tarjetas. Como se sabe, esta metodología que se basa en la escritura, la abstracción y el átomo: una idea por tarjeta, es idónea para sociedades de tipo occidental: reduccionistas, atomistas, basadas en la escritura y que privilegian la abstracción; no tanto para sociedades basadas en la oralidad, la narración de hechos concretos y que, encima, los entiende como redes semánticas mutuamente interconectadas.

Para evitar los inconvenientes de esta metodología con pueblos indígenas (abstracción y escritura, básicamente) pero aprovechar de sus obvias ventajas: obtener mucha información en poco tiempo, utilizamos como soporte de las tarjetas un gran Árbol, pintado por ellos mismos, para no sólo visualizar sino facilitar también el lugar de la información en el esquema general de las cosas; en este caso el Árbol.

Los participantes se agruparon por comunidades y allí se pudo verificar los resultados positivos de la educación intercultural bilingüe en área guaraní: los jóvenes escribían en guaraní y/o castellano lo que decidían los ancianos después de un intercambio de opiniones en el grupo de trabajo.

La metodología buscaba identificar los conceptos que dibujan su comprensión de lo que es Vivir Bien; pero, además, se buscaba precisar qué es lo que consideran fundamental, cómo se consigue y cuáles son los frutos más granados de esa Vida Buena. Para ello la metáfora del Árbol nos permitía un primer acercamiento: las raíces, para ver lo fundamental, el tronco y la ramas, para ver cómo se llega a ello y las flores y frutos, para conocer la quintaesencia de su comprensión de la Calidad de Vida.

A continuación transcribimos las tarjetas, evitando las duplicaciones, en ese orden.

Las raíces.

1. Territorio, *Iví*
2. Escuchar cuentos (transmisión de la tradición oral por los ancianos)
3. Solidaridad
4. Trabajo mancomunado, *Motirô*
5. Casa del consejo, *Araakuarenda*
6. Respeto
7. Tener buena salud para trabajar
8. Dormir de 7 a 3 de la mañana para reponer las fuerzas.

Comentario

*Es significativo y coherente, en el renacimiento guaraní, el lugar central que ocupa su demanda de Territorio. Iví no tiene un equivalente homeomórfico en castellano. El concepto que más se le aproxima es el que han formulado, poéticamente, los pioneros de las nuevas Ciencias de la Tierra: James Lovelock y Lynn Margulis: **Gaia**, la Tierra como un ser vivo, inteligente que se autorregula y en el que, a diferencia del viejo paradigma newtoniano y cartesiano, no se puede diferenciar y menos separar (como hace la Constitución Política del Estado) la litósfera de la biósfera y ambas de la atmósfera, pues estas tres dimensiones forman un sólo sistema biodinámico. A estas tres dimensiones el Estado las llama "subsuelo, suelo y vuelo" y las separa. Aquí se da un primer y grave desencuentro epistemológico entre el Estado boliviano y sus poblaciones indígenas. Ahora bien, la actual peculiaridad guaraní es que esta demanda capital es buscada a través de la negociación, el diálogo y pequeños avances llenos de paciencia. Los antiguos guerreros se han transformado en grandes negociadores.*

El otro punto que llama la atención es la reivindicación de la tradición oral. En el taller una anciana expresó su tristeza por el decaimiento de esta tradición pero, sobre todo, porque son extraños (los técnicos del PADEP) los que vienen a recordarles su valor. De hecho, en el taller, los ancianos hicieron la delicia de todos y mostraron el arte guaraní de narrar historias, llenas de humor y sabiduría. La introducción de la tradición oral, que implica la revalorización de su mitología, en un ejercicio



ORGANIZACION DE MEXICO

APROX. 40 MIL
MIL DE PERSONAS

Embudo de cultura para Nómadas

SOMBRAS
BLANCAS

BOGOTÁ
POLITICO
PRONOCIA
VALLE

Intercambio de usos
subjetivos

La tecnología
es un
bien

Democracia
de Espinoza

América
y Europa

Crisis

Julio 1992
Age. Fin. &
Fuerzas

NEE Fari

NEE Fari

Manda
FINANZA
TARIFA

MANTENEN
EJECUTIVA

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

Democracia
de Espinoza

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

Artes
(Carnaval)

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

COMUNIDAD
Y
VALLE

de planificación de políticas públicas locales, causó, pues, un gran impacto que se notó a lo largo del taller y se expresó en esta tarjeta “radical”:

Un tercer complejo semántico tiene que ver con el principio de reciprocidad y que se expresó con los conceptos homeomórficos castellanos de “solidaridad” y “trabajo mancomunado”, Motirô. Este tipo de mensajes son normalmente descifrados, por los castellano-parlantes, como algo que tiene que ver con la ética, la caridad o los buenos sentimientos, cuando, en realidad, tiene que ver con el Principio económico de Reciprocidad. Tiene que ver con Economía. Una política pública local que quiera ser eficaz y sostenible, sobre todo en un contexto de lucha contra la pobreza, tiene que anclarse en la economía, en la economía guaraní, más que en las lecturas neoclásicas de Adam Smith de los pauperólogos multilaterales. Los guaraníes no son calvinistas anglosajones en estado larvario; son otra cosa.

El otro elemento fundamental de la comprensión guaraní de la Buena Vida es el que tiene que ver con el rol que juegan sus Pajé (sus sabios/chamanes): el “consejo”; es decir, la comprensión de que la buena vida es el resultado de vivir en sinergia y empatía con las fuerzas de la naturaleza a partir de una programación neurokinética que lleva a cabo el Pajé y produce estados alterados de conciencia en los iniciados. Es más, la tarjeta habla de la “Casa del consejo”, Arakuaarenda, es decir, se está refiriendo a la institucionalidad, por así decir, de la espiritualidad guaraní. Este vector de la vida de las sociedades humanas no ha sido tomado en cuenta en el diseño de políticas públicas, debido al dualismo y al proceso de secularización de las sociedades occidentales modernas. Pero he aquí que las élites de las sociedades occidentales actuales, desde un paradigma más holista, están empezando a recobrar esta dimensión de la vida que tiene que ver con lo cualitativo; con lo que se abre un inédito espacio de encuentro e intercambio horizontal entre el Norte y el Sur.

Otro campo semántico de las **Raíces**, apunta a la buena “salud” como condición de posibilidad para tener una Vida Buena así como a tecnologías para obtenerla, por ejemplo, dormir antes de la media noche que, como sabemos por los actuales estudios neurológicos, es el momento de máxima eficacia para descansar y reponer fuerzas, así como el “respeto” que regula no sólo las relaciones interhumanas sino también las relaciones con los “dueños” de la naturaleza; sobre todo, del monte y el río. Los occidentales solemos tener una comprensión antropocéntrica de conceptos como “respeto” que nos hurta comprenderla complejidad de sus múltiples sentidos en nuestros interlocutores indígenas.

Resumiendo, he aquí las raíces de la comprensión guaraní de la Buena Vida.

A continuación vienen las tarjetas sobre:

El tronco y las ramas

1. Amor al prójimo
2. Convivencia
3. La comida tradicional
4. Respeto a plantas y animales: a la naturaleza
5. Trabajo comunal, *Motirô*
6. Artesanía
7. Pesca
8. Cultura Guaraní, *Tekó*
9. Que nuestras autoridades nos traten con cariño
10. Respeto a los Capitanes

Comentario

La parte troncal de la comprensión guaraní de la Buena Vida tiene que ver con los valores de Convivialidad y Simbiosis, siendo la tecnología y la política expresiones sui generis del Tekó, su “modo de ser”, que es el hilo conductor que la hilvana y le da coherencia.

*En primer lugar la Convivialidad que expresa los valores universales de la Philosophia perennis: el amor al prójimo que, en la Europa moderna, sale de las políticas públicas por obra y gracia de **El Príncipe** de Nicola Machiavelli, al separar éste la ética de la política e instaurar con ello la así llamada “autonomía de lo político” que va a regir la teoría y la práctica de los Estados Nacionales de la edad moderna. Ahora bien, pasada la “era del Estado Nación” (Jürgen Habermas) la humanidad precisa, otra vez, que la ética permee la política. Para ello no tenemos que mirar fuera sino hacia adentro: hacia nuestras comunidades.*

El otro valor que los guaraní ponen de manifiesto es el “Principio Comunidad”: el polo opuesto del “Principio Individuo” sobre el cual se han construido las sociedades modernas y el sistema democrático representativo. Por tanto, una ventaja comparativa de los guaraní es el aporte que pueden hacer a la construcción en curso de una Democracia Participativa Municipal de cuño consejista, Räte-demokratie.

Este conjunto semántico se coagula en la comensalidad, en el banquete, en la comida en común que sella las relaciones de alianza y amistad en todas las sociedades. Valores universales que la modernidad ha exilado de la vida pública y que conforman lo troncal de la visión guaraní de la Buena Vida.

A continuación nos dan a conocer su comprensión simbiótica de la vida: el ser humano es parte de la biósfera; pertenece al continuo de la vida que no separa las piedras, de las plantas, de los animales, del hombre. Si bien la Deep Ecology ha avanzado, académicamente, en esta dirección, los occidentales precisamos del know how indígena para construir el cibeonte (Joel de Rosnay) del siglo XXI: el hombre que tendrá que vivir en simbiosis con la naturaleza, como los guaraní, y con sus máquinas inteligentes, como la computadora, el cable y los robots domésticos.

El tercer complejo de sentido que nos proponen los guaraní es el que tiene que ver con la tecnología, entendida como mediación entre hombre y naturaleza y cuya característica principal es la producción de valores de uso para el “prosumo” (Alvin Tofler) y la reciprocidad. El trabajo en común: pivote de su economía de reciprocidad, es la tecnología que permite optimizar el esfuerzo individual.

*El cuarto punto es el que tiene que ver con su peculiar comprensión de la autoridad que tanto llamó la atención a la antropología política y que Pierre Clastres hizo famosa en su libro **La sociedad contra el Estado**; el jefe guaraní no tiene poder de coacción, su rol es buscar el consenso, salvo en la guerra; es un servidor de su pueblo, al que tiene que tratar “con cariño” a cambio de lo cual será respetado. Esta comprensión del poder podría y debería fecundar una comprensión más indígena de nuestro municipalismo.*

El hilo conductor de esta visión de la Buena Vida es el Tekó, la manera de ser guaraní, la autocomprensión de su identidad.

Las siguientes tarjetas nos informan acerca de cual sea su visión de los frutos de la Vida Buena.

Los frutos

1. Festejar la cosecha, *Areté Guasu*
2. Alimentarse bien
3. Plantas medicinales
4. Consejo individual (relación con *Pajés*, sabios consejeros que transmiten el *Ñande Reko*)
5. Familia
6. Dar la misma educación a los hijos (iguales oportunidades a varones y mujeres)

Comentario

Los frutos de la Vida Buena guaraní, aparentemente, no se diferencian, por ejemplo, de la comprensión secularizada, aristocrática y poco piadosa, atribuida al Rey Salomón, del libro menos religioso de la Biblia: el Qoelet, que ha sobredeterminado cierta idea de la Buena Vida en la tradición sefardí conversa a diferencia del pietismo askenazí. “Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino; lleva siempre vestidos blancos y no falte el perfume en tu cabeza; disfruta la vida con la mujer que amas, todo lo que dure esa vida fugaz que te han concedido bajo el sol”. Aparentemente, pues el Areté Guasu es, en realidad, el momento supremo, casi sacramental, de la economía guaraní: el momento de la redistribución para conseguir la homeostasis del sistema y festejar la abundancia del maíz que permite preparar la chicha: el vehículo para comunicarse con los ancestros: la suprema comunión de la vida en la que se encuentran los vivos y los muertos. Cuando oímos hablar de “plantas medicinales”, solemos descifrar ese mensaje, ora botánicamente ora herbolariamente, pero casi nunca leemos o sospechamos otro sentido más escondido: el de las Plantas Maestras o enteogénicas, como el tabaco, por ejemplo: el Gran Fumar guaraní, que permite al Pajé conectar con la esfera que David Bohm, desde la física cuántica, ha llamado el “Orden implicado” y proferir así el mundo del sentido: el “consejo” que guía la vida del guaraní en este mundo: el “Orden explicado”.

El tercer fruto de la Vida Buena guaraní es la familia, el núcleo de la familia extensa. Lo que es interesante, empero, es el énfasis puesto en los hijos; mejor dicho, en la educación de los hijos y, a saber, en la equidad que otorgan a varones y mujeres. Así, pues, la dimensión del futuro, de una trascendencia concreta en unos hijos educados bajo la modalidad intercultural y bilingüe, en la tradición occidental: escuela, es otro de los frutos que componen su comprensión de la Vida Buena.

El entorno

El ejercicio no estaría completo si no se echara un vistazo al entorno del Árbol. Se pidió que, con el mismo instrumento de las tarjetas, se visualizaran las Amenazas y las Oportunidades.

Se entiende por Amenazas aquellos factores externos al sistema que lo pueden poner en peligro o en crisis. Se entiende por Oportunidades aquellos factores externos al sistema que le brindan posibilidades de consolidación.

Una vez que, al modo de una lluvia de ideas, fueran identificadas las Amenazas externas al sistema guaraní, se hizo el ejercicio de priorizarlas por orden de peligro para ellos. He aquí su percepción.

Amenazas

1. Mal uso gubernamental de los recursos de donación para los pueblos indígenas (en concreto, los recursos que DANIDA (Danish International Development Agency) donó para el saneamiento de su territorio que el INRA no llevó a cabo)
2. Explotación de recursos naturales
3. Contaminación
4. Sequía
5. Políticas del Estado (tanto nacionales, departamentales como municipales) que corten la identidad cultural guaraní
6. Terratenientes, ganaderos, madereros
7. Falta de empleo
8. Promesas políticas que no se cumplen
9. Empresas transnacionales
10. La iglesia empezó con la usurpación de las tierras guaraní y la aculturación
11. Tecnología avanzada en cuanto daña el medioambiente
12. La carretera también facilita la incursión de extraños que hacen daño

Comentario

La amenaza más importante que perciben los guaraní es, significativamente, lo que, para decirlo abstractamente, podríamos llamar Mal Gobierno. Los guaraní son precisos; en primer lugar, les duele e indigna el mal uso que ha hecho el INRA de los recursos donados por DANIDA para el saneamiento de su territorio: no se ha saneado lo previsto y financiado. La otra amenaza tiene que ver con las políticas etnocidas que emanan tanto del nivel nacional, departamental como

local que atentan contra su Ñande Reko. Finalmente, una tercera amenaza que señalan atañe al incumplimiento de las promesas electorales que les hacen los políticos. Si bien sus dirigentes saben del clientelismo del sistema político y saben utilizar, con lucidez y cinismo, las debilidades del sistema de partidos, la gente de base, la que asistió al taller, precisamente, no puede evitar sentir que el principio de reciprocidad que rige su cultura es burlado con el comportamiento unilateral de los karai; el voto no trae consigo la promesa preelectoral. Los karai no entienden que en una sociedad de donadores funciona la lógica del don y el contradon o lo que, en la Teoría Matemática de los Juegos, Roy Rappaport ha llamado, en el Dilema del prisionero, el tik for tak.

El incumplimiento de una promesa no afecta de igual modo a un guaraní y a un karai; para uno, la palabra crea una relación; para el otro, no necesariamente; las palabras se han autonomizado de las cosas.

El otro complejo semántico tiene que ver con el Medioambiente. El Subandino guaraní contiene un gran yacimiento de hidrocarburos; antes petróleo y ahora gas. Obviamente ello ha traído empresas, nacionales y transnacionales, y tecnologías no necesariamente amigables con el medio ambiente que los guaraní perciben como una amenaza a su calidad de vida.



La tercer amenaza tiene cierta relación con la anterior, pero pone el énfasis en los actores. Los terratenientes les han usurpado el territorio sobre todo los terrenos agrícolas; usurpación que empezaron los misioneros. Los misioneros, asimismo, introdujeron las vacas que luego los ganaderos han proseguido sin ninguna mejora en su manejo; al revés, sueltan el ganado a un monte seco donde ramonean depredando el sotobosque que, otrora, fuera la gran fuente de vitaminas y minerales en la dieta guaraní. Esta depredación fue seguida por los madereros que, prácticamente, han barrido con el quebracho. En la percepción guaraní, terrate-

nientes / ganaderos / madereros son los grandes depredadores de su ecosistema y, por tanto, de las condiciones materiales de la reproducción de su vida.

Finalmente, la Sequía aparece como una amenaza externa no humana. Aquí se percibe que los guaraní no hacen un corte entre naturaleza y humanidad, como los occidentales, sino que ambos son parte de un continuo biosférico.

Asimismo, una vez que, al modo de una lluvia de ideas, fueron identificadas las Oportunidades externas al sistema guaraní; se hizo el ejercicio de priorizarlas. He aquí su percepción.

Oportunidades

1. Nuevas leyes sociales que favorecen al pueblo Guaraní
2. Si los indígenas participasen en las reformas constitucionales, ésta (la CPE) podría ser una oportunidad
3. Caminos vecinales facilitan el acceso al mercado
4. Apoyo externo (estatal, de ONG, de la iglesia, etc.)
5. La iglesia ha apoyado en la educación intercultural bilingüe
6. Apoyo de otros países
7. Tecnología avanzada

Comentario

Los guaraní, a diferencia de los indígenas de Tierras Altas, muestran una actitud positiva frente a las reformas sociales de los últimos años. Reconocen públicamente que la Ley INRA y la Ley del Diálogo les son favorables. Han hecho, asimismo, experiencias positivas con el Estado. Consideran, por ejemplo, que les fue favorable la experiencia con el FIS que, con recursos de la KfW (Kreditanstalt für Wiederaufbau Entwicklungsbank), invirtió en territorio guaraní 12 millones de dólares en salud, educación, capacitación, agua potable, saneamiento básico y apoyo a la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), a comienzos de los años noventa. Experiencia que sirvió, como insumo, para diseñar la operativización de la Ley de Participación Popular como Desarrollo Rural. Asimismo, piensan que su aporte a una reforma intercultural de la Constitución podría ser otra oportunidad para ellos.

La iglesia católica y sus ONG son percibidas, de igual modo,

como oportunidades y contribuciones valiosas a su autodesarrollo. Aprecian, de modo singular, la colaboración que han prestado a la implementación de la educación intercultural bilingüe y a la capacitación de sus recursos humanos, sobre todo, a través del Centro de Capacitación de Arakuarenda en Charagua.

Aprecian como una oportunidad, las contribuciones directas de la cooperación internacional que han hecho posible la implementación de su PISSET (Producción, Infraestructura, Salud, Educación, Territorio): su estrategia operativa de autodesarrollo dirigida por la APG.

Finalmente, consideran como oportunidades, las tecnologías de punta y las carreteras, sin por ello cerrar los ojos a sus también obvias desventajas.

Autodiagnóstico

Con esta información que acabamos de ver se procedió a hacer un pequeño ejercicio de autoanálisis, que buscaba identificar las Debilidades y Fortalezas del sistema guaraní. Este ejercicio arrojó los siguientes resultados.

Debilidades

1. Falta de unidad y comunicación
2. Desvalorización de usos y costumbres
3. No consolidación del territorio guaraní
4. Falta de tierras productivas
5. No tener información suficiente para ejercer el control social
6. Incremento del interés personal
7. Disminución de la ayuda mutua
8. Tala de árboles

Comentario

Podríamos agrupar en dos conjuntos la autopercepción de sus Debilidades. En ambos conjuntos se nota claramente el impacto que ejercen sobre la indianidad guaraní los valores de la civilización occidental.

El contacto, durante la Colonia, con los misioneros franciscanos y jesuitas y, ahora, con la iglesia que sale del Concilio Vaticano II, la Teología de la Liberación y la Opción Preferencial por los Pobres, pone, inevitablemente, sobre la mesa un enfrentamiento de visiones del mundo contrapuestas, pero con valores interesantes cada una. El problema es que el solipsismo occidental no tiene ojos para

apreciar y hacer suyos los valores de los guaraní, salvo excepciones conocidas.

La contradicción más grande es la que diferencia “Religiones de Proclamación” (cristianismo) de “Religiones de Manifestación” (animismo), (la diferencia es de Paul Ricoeur), y el impacto de esa contradicción es percibido por los asistentes al taller como una “desvalorización de sus usos y costumbres”, de su Ñande Reko, precisamente.

Lo cual, como es obvio, no implica su desaparición, pero cojea el conjunto porque el otro lado no se deja impactar por el animismo guaraní. No hay reciprocidad. Los occidentales operan bajo el Paradigma de la Gracia: acción libérrima hacia el otro que no espera ni quiere retorno.

La otra contraposición es la que se da entre la primacía del Comunitarismo guaraní y la primacía que otorga occidente al Individualismo y que los guaraní del taller expresaron en el “incremento del interés personal”, “la falta de unidad” y que, a nivel económico, se expresa en la contraposición del Principio de Reciprocidad y el Principio de Intercambio y que los talleristas expresaron en la “disminución de la ayuda mutua”; no en su desaparición.

En este encuentro de civilizaciones, los que muestran apertura intercultural son los guaraní y, a fortiori, los amerindios. Esta apertura hacia los valores de occidente, sin una actitud recíproca de parte de los occidentales, erosiona los valores de los guaraní y les hace sentir como debilidad, como vulnerabilidad, la apropiación de los valores del otro.

Después de 500 años de relaciones asimétricas entre occidente y la indianidad, ha llegado el momento de usar como política pública el viejo dictum occidental: “Nada de lo humano me es ajeno” y entender las relaciones interculturales como un aptapi o un menú, en el que todos ponen sobre la mesa sus valores y todos se sirven de ellos, como si fuesen propios, para tener una mejor Calidad de Vida. El etnocentrismo genera pobreza, impide la complementariedad con el Otro. El Otro es nuestra otra mitad esencial.

Fortalezas

Fortalezas son aquellos factores internos al sistema que son considerados como los activos más preciados. En el caso guaraní son los siguientes:

1. Vivir en comunidad
2. Ser bilingües
3. Buena organización
4. Vivir libremente
5. Sentirse respaldados por las nuevas leyes sociales
6. Capacidad de negociar
7. Identidad *Guaraní, Tekó*
8. *Areté Guasu* (Economía de reciprocidad; mecanismo ritual de redistribución y homeostasis del sistema)
9. Estudiantes guaraní

Comentario

Podríamos dividir en dos el listado de Fortalezas: ad intra y ad extra.

Hacia adentro, los guaraní consideran, como sus grandes Fortalezas, sus valores tradicionales soportados por su propia economía, cuyo ápice festivo y sacramental es el Areté Guasu. Si desapareciera la presencia occidental, en la Chiriguanía, ellos no desaparecerían.

Hacia fuera, la relación con el Otro les ha traído también fortalezas; en primer lugar (como única civilización animista de la Palabra; véase al respecto la tesis doctoral de Bartomeu Melià) aprecian grandemente su bilingüidad; el Subalcalde de Kaami, Iván Aguirre, incluso, es trilingüe. En esta vena, es lógico que valoren el lento pero continuo incremento de sus profesionales, todo lo cual redundará en su gran capacidad de negociación con todos los actores foráneos. Los guaraní se precian de manejar sus relaciones con el Estado no a través de Bloqueos, como los de Tierras Altas, sino a través de una Estrategia de largo plazo, que han elaborado, basada en la negociación y el gradualismo, que sus autoridades siguen paso a paso. La CIDOB se da el lujo de invitar a ministros de Estado a sus oficinas en Santa Cruz para negociar temas de agenda. Los guaraní han llegado al Parlamento e incluso al Poder Ejecutivo.

Todo ello, ciertamente, ha sido facilitado también por otra actitud que ha ido asumiendo el Estado boliviano, desde comienzos de la década de los noventa, con la incorporación de funcionarios conocedores de la materia, cuya presencia ha hecho posible la dictación de leyes sociales que los guaraní saben que les

favorecen y que utilizan ante otras autoridades que no siempre les son favorables y que representan los intereses de terratenientes, ganaderos, madereros y empresa transnacionales. Los guaraní han sabido ganarse aliados y cómplices en la Bolivia occidental.

Interpretación de la información

El siguiente paso intenta, a partir de una lectura sistémica, delinear una interpretación consensuada sobre la dinámica de los principales factores que influyen en la calidad de vida de los habitantes del Distrito Indígena Kaami, en el Municipio de Camiri, provincia Cordillera, Chaco Cruceño.

Para este fin, partimos de los factores identificados como Fortalezas y Debilidades del distrito y los analizamos combinando dos metodologías de base sistémica, por un lado, el SINFONIE³⁷ y, por el otro, el Think Tools.³⁸

En este trabajo presentamos sólo los resultados referidos al taller de *Itanambikua*. El detalle de la metodología se encontrará descrito en la Guía Metodológica para la elaboración de Estrategias Municipales de Lucha contra la Pobreza, que esta siendo elaborada por el componente 9 del programa PADEP de la GTZ.



De manera general, la secuencia de análisis considera la realización de los siguientes pasos:

- a) Identificación de los factores clave
- b) Construcción de la computadora de papel
- c) El análisis de la estructura de efectos
- d) Análisis de portafolio (esquema axial)
- e) Descripción y análisis de riesgos
- f) Construcción del marco estratégico y programático

37 SINFONIE, es una marca registrada por denkmodel. El detalle metodológico se encuentra en WWW.denkmodel.org.

38 Think Tools, es una marca registrada por Think Tools AG. El detalle metodológico está en WWW.thinktools.com

A continuación mostramos el detalle de los resultados en cada paso.

Identificación de los factores clave

Los factores clave han sido tomados de las Fortalezas y Debilidades expresadas en el Árbol de la Vida. Ellos representan los temas más importantes a considerar para conseguir la Calidad de Vida en el distrito.


Con esa aclaración, los Factores clave son los siguientes

1. Vivir en comunidad
2. Ser bilingües
3. Tener buena organización
4. Vivir libremente
5. Sentirse respaldado por nuevas leyes
6. Insuficiente información para ejercer el control social
7. Desvalorización de usos y costumbres
8. No consolidación del territorio guaraní
9. Incremento del individualismo
10. Falta de unidad y comunicación

La computadora de papel

La computadora de papel es un instrumento conocido también como Matriz de Influencia y fue introducida por Frederic Vester, uno de los pioneros del pensamiento en red.

El diseño de la computadora de papel nos permite valorar y visualizar la capacidad de influencia de cada factor sobre los demás, transformando el panorama estático que teníamos del sistema (los factores, las debilidades, etc.) en una imagen dinámica (los factores y sus relaciones) en un modelo concertado de sistema.

Intensidad de la relación de... 	cons...										Suma Activa
	Convivencia	Bilingüedad	Niveles de organización	Concepto guaraní calidad de vida	Nuevas leyes	Acceso y disponibilidad de infra para ejercer el control social	Desvalorización de usos y costumbres	No consolidación territorio guaraní	Incremento del individualismo	El grado de unidad y comunicación de los habitantes	
1 Convivencia y ayuda mutua		2	3	2	1	2	2	1	3	2	18
2 Bilingüedad	2		2	2	0	2	3	2	2	2	17
3 Niveles de organización	2	1		3	2	3	2	2	2	3	20
4 Concepto guaraní de calidad de vida	2	1	2		1	1	2	2	3	2	16
5 Nuevas leyes	1	2	3	2		1	2	2	1	1	15
6 Acceso y disponibilidad de infra para ejercer el control social	2	0	3	1	2		2	2	1	3	16
7 Desvalorización de los usos y costumbres	2	2	3	3	0	1		2	2	3	18
8 No consolidación del territorio guaraní	3	2	2	3	2	2	2		3	3	22
9 Incremento del individualismo	2	2	3	1	0	1	2	2		2	15
10 El grado de unidad y comunicación de los habitantes	2	1	2	3	1	1	3	2	3		18
SUMA PASIVA	18	13	23	20	9	14	20	17	20	21	
	324	221	460	320	135	224	360	374	300	378	

Para entender la computadora de papel es preciso decir lo siguiente. Las cifras colocadas en los casilleros son el resultado de una estimación subjetiva y consensuada por el grupo que valora con 3 la máxima intensidad de la relación, con 2 una mediana intensidad, con 1 una baja intensidad de relación, con 0 ninguna relación, de las entradas verticales y horizontales.

La suma de los valores horizontales se denomina Suma activa y significa la magnitud de la influencia que ejerce el factor sobre los demás; **no es muestra el poder de una variable: a mayor suma, mayor poder y viceversa.**

La suma de los valores verticales es denominada suma pasiva y significa el grado de influencia recibida por el factor; a mayor suma, mayor vulnerabilidad. El producto de las sumas activas y pasivas nos muestra el peso de la variable en el sistema: a mayor producto, mayor participación en el mismo.

Así, pues, de la anterior matriz, si consideramos las sumas activas y las sumas pasivas de cada variable, notamos que:

Considerando sólo la intensidad de influencia, las variables con mayor capacidad son:

- La no consolidación del territorio guaraní.
- Los niveles de organización.
- La desvalorización de usos y costumbres.

Observando la vulnerabilidad de las variables, las que reciben mayor influencia son:

- Los niveles de organización.
- La desvalorización de los usos y costumbres.
- Incremento del individualismo.

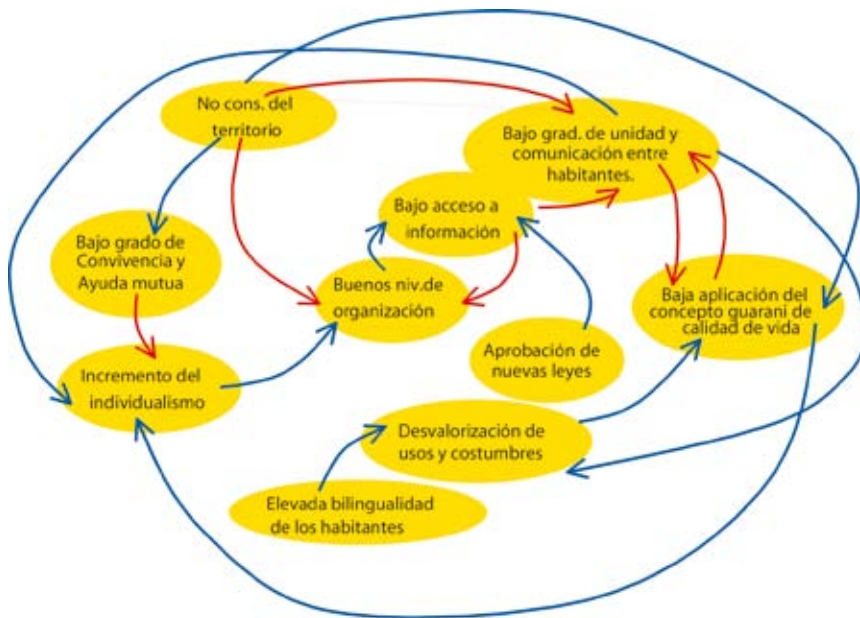
El sistema tiene un núcleo de variables entre las cuales existen una elevada acción y reacción, las mismas que son:

- Los niveles de organización en el distrito.
- La no consolidación del territorio guaraní.
- La desvalorización de los usos y costumbres.

Hasta aquí la computadora de papel nos brinda información sobre la intensidad de las relaciones entre las variables, lo cual nos permite tener una primera idea sobre la dinámica del sistema.

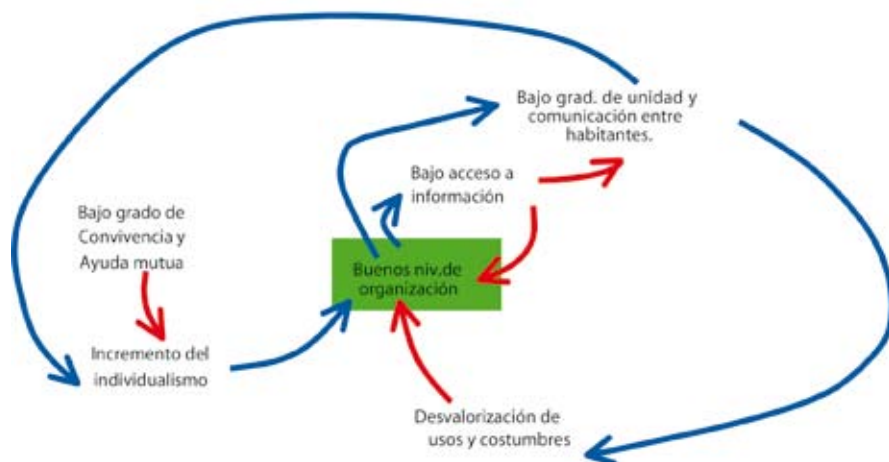
El análisis de la estructura de efectos

A continuación nos preguntamos ¿cuáles son las principales características del impacto de una variable hacia otra?, ese impacto ¿refuerza o mitiga a la variable en el sistema? Para ello tomamos como punto de referencia las intensidades 3 de la computadora de papel y graficamos la característica de la relación. La flechas de color rojo significan aquellas relaciones que con su impacto compensan (o impactan negativamente) a la variable y las azules aquellas que la refuerzan (o impactan positivamente):



El siguiente paso del análisis consiste, a partir de una interpretación de las relaciones en el sistema y considerando la magnitud de la interacción, en establecer y describir los ciclos más representativos. Para ello observaremos aquellas variables que estén comprendidas en circuitos de retroalimentación claramente diferenciados.

Ciclo 1: El sacrificio invisible de la organización



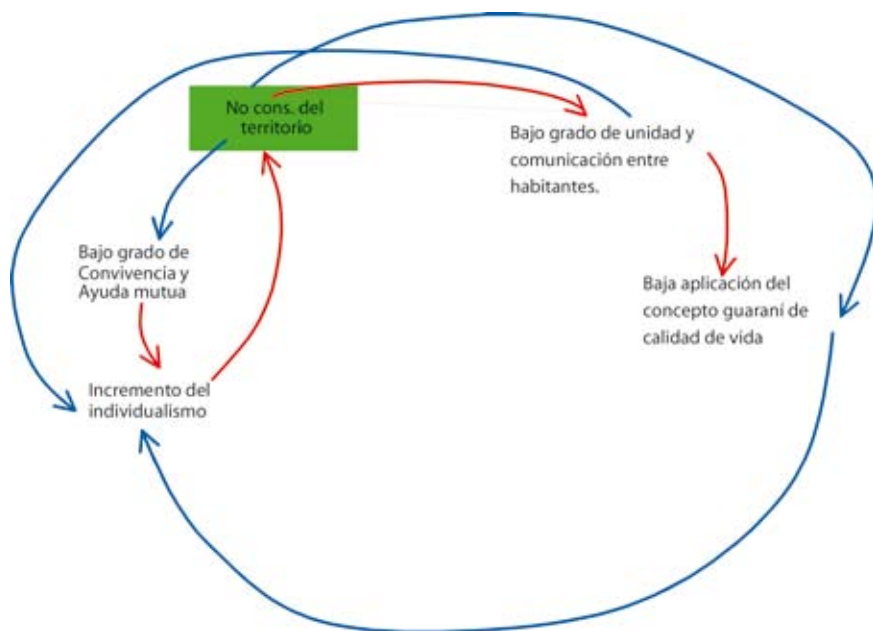
Es evidente que, en este caso, los buenos niveles de organización se encuentran compensando muchas debilidades del sistema: mitigan los efectos del bajo acceso a la información, retardan el impacto del individualismo y compensan el bajo grado de convivencia y ayuda mutua.

Sin embargo, esto no es sostenible en el tiempo. Al final la combinación de fuerzas en el sistema termina impactando negativamente en los niveles de organización, disminuyendo su efectividad como compensadora del sistema, aunque las causas de esto no suelen estar tan a la vista.

¿Cómo funciona este círculo vicioso? Según nuestra **lectura**, el bajo acceso a información, si bien, en un primer momento, puede ser compensado por el nivel de organización, a la larga puede disminuir su capacidad de respuesta. Esto resta credibilidad a la organización y generalmente es percibido por la población como el surgimiento de intereses personales y agendas ocultas, lo cual vulnera la unidad y comunicación entre los miembros de la organización.

A su vez, ello se manifiesta en el incremento del individualismo y la disminución de la valorización de los usos y costumbres, lo que impacta negativamente en la calidad de la organización, disminuyendo su capacidad para equilibrar el sistema y empeorando la condición general. Lo preocupante es que normalmente sólo se observa el síntoma, sin comprender que es la dinámica de los factores la que origina el debilitamiento de la organización.

Ciclo 2: Las consecuencias de la no consolidación de territorio



Este ciclo está relacionado con la dinámica de los factores en torno a la no consolidación del territorio guaraní. Uno de los primeros detalles que saltan a la vista es la gran incidencia de **este factor en el sistema**.

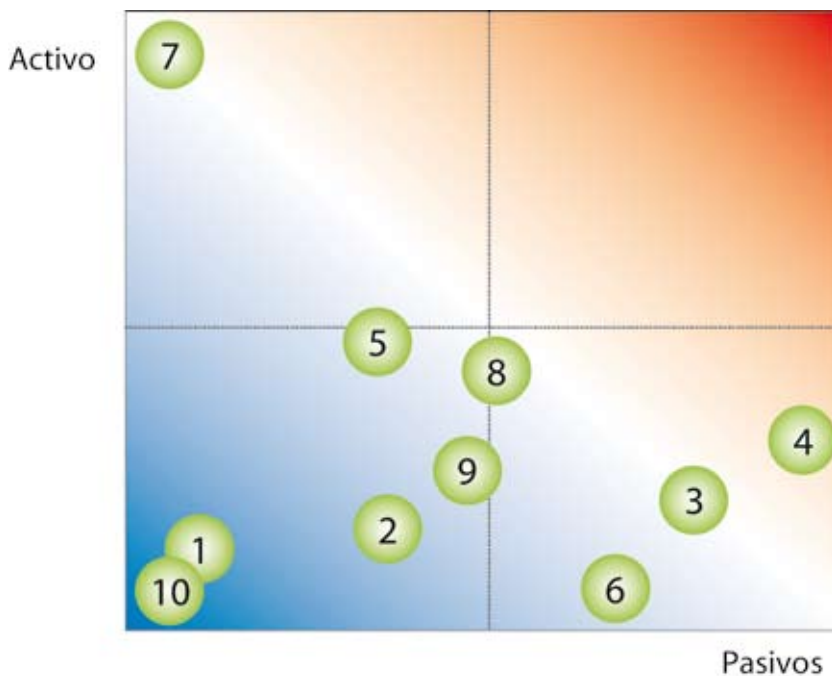
La no consolidación del territorio se relaciona directamente con la posibilidad de aplicar el concepto guaraní de calidad de vida, disminuyéndolo. Este hecho afecta notablemente al sentido de pertenencia de los habitantes y posibilita el surgimiento de intereses fuertemente individualistas debilitando el tejido social comunitario y disminuyendo las posibilidades de una solución negociada al problema del territorio.

Pero eso no es todo, al no consolidarse el territorio no se puede controlar la disponibilidad de recursos, lo que disminuye la convivencia y la ayuda mutua. Y esto afecta, nuevamente, al creciente individualismo, con las consecuencias ya conocidas.

Al no consolidarse el territorio se debilita el tejido social, se fragmenta la organización y se imposibilita el ejercicio de los usos y costumbres, vulnerando un principio fundamental.

El análisis de portafolio

El análisis de portafolio es un instrumento que, considerando la magnitud de las relaciones entre factores, nos muestra el nivel de su intensidad en el sistema, facilitándonos la identificación de los ejes centrales para el diseño de la intervención.



En el esquema podemos ver tres segmentos.

- El primero es el espacio de color azul; éste nos indica baja intensidad de las variables. Allí se encuentran ubicadas las variables "aprobación de nuevas leyes", "Elevada bilingüedad de los habitantes", "bajo acceso a información".
- El segundo segmento es el espacio de color rojo; éste nos indica alta intensidad de las variables. Allí se encuentra ubicado el "buen grado de organización".
- El tercero es el espacio que queda en la transición de los dos colores; son las variables con cierto grado de equilibrio en su intensidad. Allí se ubican la "no consolidación del territorio guaraní", "la desvalorización de los

usos y costumbres”, la “baja aplicación del concepto guaraní de calidad de vida”, “el bajo grado de unidad y comunicación de los habitantes” y “el incremento del individualismo”.

De manera general podemos decir que el sistema en su conjunto es bastante compacto, sin presentar particular diferenciación entre sus variables; sin embargo, pueden reconocerse los factores que deben considerarse en el diseño del marco estratégico y programático. Los mismos son:

- Los niveles de organización.
- El grado de unidad y comunicación de los habitantes.
- La no consolidación del territorio guaraní.
- La baja aplicación del concepto guaraní de Calidad de Vida.

Análisis de los riesgos al sistema

Los factores que hacen a la Calidad de Vida no se encuentran aislados del entorno, reciben la influencia de elementos que se encuentran fuera del sistema y cuyo impacto es necesario considerar para el diseño de las intervenciones.

Intensidad de la relación de... con...		Grado de convivencia y ayuda mutua	Bilingüedad	Niveles de organización	Concepto guaraní de calidad de vida	Nuevas leyes	Acceso y disponibilidad de para ejercer al cargo	Desvalorización de usos y costumbres	No consolidación o territorio guaraní	Incremento del individualismo	El grado unidad y comunicación de los habitantes	Suma Activa
1	Contaminación de los recursos naturales	2	0	0	1	0	0	2	3	3	3	14
2	Sequía	2	1	3	3	0	0	3	3	2	2	19
3	Mal uso gubernamental de los recursos	1	0	2	3	1	1	3	3	1	2	17
4	Políticas de estado	0	3	2	2	1	1	2	2	3	2	18
5	Terratenientes, ganaderos	3	2	3	3	1	2	3	3	1	3	24
SUMA PASIVA		8	6	10	12	3	4	13	14	10	12	

Ese es el propósito del análisis de riesgos; revisar las relaciones que existen entre las principales amenazas identificadas y los factores que hacen a la Calidad de Vida con la finalidad de identificar las amenazas centrales y los factores más vulnerables.

De las sumas activas y pasivas, expresadas en la computadora de papel, observamos que las 3 principales amenazas son:

- a) Los terratenientes y ganaderos.
- b) La sequía.
- c) Y las políticas del Estado.

Los factores más vulnerables a la influencia de las amenazas son:

- a) La no consolidación del territorio guaraní.
- b) La desvalorización de los usos y costumbres.
- c) La aplicación del concepto guaraní de Calidad de Vida.

La construcción del marco estratégico y programático.

La idea del marco estratégico es construir, como fruto de la lectura del sistema, una propuesta de directrices que faciliten la toma de decisiones operativas. El marco estratégico señala como principales orientaciones:

Las áreas estratégicas: identificadas a partir de los factores con mayor intensidad de influencia, nos muestran los ejes políticos que orientan la intervención.

Los programas, señalan los *rubros* donde pueden concentrarse las inversiones; articula la abstracción de los objetivos con el nivel práctico de la programación.

Los subprogramas son los *temas operativos* donde deben ubicarse los proyectos.

Podemos resumir los resultados que salen del Taller de Itanambikua en el siguiente cuadro.

	AREAS ESTRATEGICAS	PROGRAMAS	SUB-PROGRAMAS
RAMAS y FRUTOS	Tekohá Organización de las interrelaciones de la Casa	Organización comunal Organización política (Distrito indígena / Subalcaldía)	Revalorización de la tradición oral (dar lugar a los ancianos en la escuela) Fortalecimiento del Areté guasu Construcción de infraestructura deportiva Construcción y equipamiento de infraestructura pública Implementación de la desconcentración de recursos Fortalecimiento del Control social y la Rendición de Social de cuentas públicas

TRONCO	Ñande Reko Usos y costumbres	Educación Salud Vivienda Energía	Implementación de la rama local de la currícula Fortalecimiento a adultos, docentes y juntas escolares Mantenimiento y equipamiento escolar Saneamiento básico Vigilancia epidemiológica Servicios de salud interculturales y bilingües Mantenimiento y equipamiento postas sanitarias Mejoramiento de vivienda Electrificación rural
RAICES	Ivi Tierra /Territorio	Territorio Tierra Producción Seguridad alimentaria	Elaboración de Planes de ordenamiento comunal Formación y capacitación de recursos humanos para defensa del territorio (saneamiento, titulación...) Capacitación integral de RRHH en manejo agro-silvo-pesquero Inclusión del Motiró como política pública Formación de un "mercado interno" de Intercambio y Reciprocidad en el Distrito Conservación alimentos para varios años

Como se recordará, la computadora de papel puso de manifiesto un núcleo de variables del sistema, donde existen elevados niveles de acción y retro-acción. Estas tres variables son las siguientes: "Niveles de organización en el distrito" (460 de Suma activa por Suma pasiva), "La no consolidación del territorio guaraní" (374 de Suma activa por Suma pasiva), "La desvalorización de los usos y costumbres" (360 de Suma activa por Suma pasiva).

Estas variables, básicamente, se repiten en la estructura de efectos, el análisis de portafolio y la matriz de riesgos. Dada esta constancia, las hemos convertido, puestas en positivo, en las áreas estratégicas.

Para guardar coherencia con el método: el Árbol de la Vida, en las Raíces hemos colocado el tema de "Tierra/Territorio"; bajo su nombre guaraní, **Iví**. En el *Tronco* del Árbol hemos puesto los "Usos y

costumbres”, bajo su nombre guaraní, **Ñande Reko**. En las *Ramas y frutos* hemos colocado la “Organización de las interrelaciones de la Casa”, bajo el concepto guaraní de **Tekohá**.

Así, pues, de arriba abajo, tenemos los tres grandes **Lineamientos** que salen de este análisis.

- Tekohá, Organización de las interrelaciones de la Casa
- Ñande Reko, Usos y costumbres
- Iví, Tierra / Territorio

Programas

Para el Área estratégica **Tekohá**, “Organización de las interrelaciones de la Casa”, leemos dos posibles programas:

Uno que tiene que ver con la *Organización comunal* (para hacer justicia al carácter indiviso de su sociedad)

Y el otro tiene que ver con la *Organización política* (para hacer justicia a la “autonomía” de lo político de las sociedades escindidas).

La lógica que rige estos Programas es la de la Complementariedad de Opuestos.

Sub-programas

Para Organización comunal, la lectura de los protocolos del Taller de Itanambikua sugiere lo siguiente:

1. Revalorizar la tradición oral. En concreto, como salió en el Taller, dar un lugar institucionalizado a los ancianos en la escuela para que narren a los niños y jóvenes la mitología y cuentos de su tradición.



2. Fortalecer el Areté Guasu, y todo el ciclo que ello implica, como una política pública. Este es el corazón del sistema guaraní de interrelaciones con todas las esferas de sentido, tanto tangibles como intangibles (véase 5.2.).
3. Construir infraestructura deportiva para reforzar las relaciones sociales en un nivel más bien secularizado.

Para la organización política, es decir, el Distrito indígena y la Subalcaldía, la lectura de la información sugiere lo siguiente:

1. Construcción y equipamiento de infraestructura pública.
2. Implementar la desconcentración de los recursos de coparticipación, alivio de deuda y compensación, en el sentido de licitarlos al sector comunitario local, en el espíritu y la letra de la Ley del Diálogo y de acuerdo a sus usos y costumbres.
3. Fortalecer el Control Social, a partir de sus usos y costumbres.
4. Dar prestigio a la Rendición de cuentas, por parte del Órgano público, siguiendo el incentivo moral más importante de las sociedades indígenas.

Para el Área estratégica **Ñande Reko**, "Usos y costumbres", leemos cuatro posibles programas:

El primero tiene que ver con la Educación, un vector estratégico para los guaraníes contemporáneos. El segundo concierne a la Salud. El tercero tiene que ver con Vivienda. El cuarto con Energía.

Aquí se encuentra, como es obvio, lo medular del PISSET (Producción, Infraestructura, Salud, Educación, Territorio) de la clásica estrategia de la Asamblea del Pueblo Guaraní, APG.



Subprogramas

Para Educación

1. Desarrollar la “Rama local” de la currícula escolar, para así ir aplicando la Reforma Educativa. No mencionamos la Educación Intercultural bilingüe, porque ésta es un proceso ya en curso desde hace más de una década.



2. Fortalecimiento a los docentes y los miembros de las juntas escolares.
3. Mantenimiento y equipamiento escolar. No se toca tanto la construcción de infraestructura, pues con el Fondo de Inversión Social (FIS) ya se hizo una buena inversión en ello, cerca de 11 millones de dólares en toda el área guaraní. Con equipamiento la idea es ir entrando a la alfabetización electrónica.

Para Salud

1. Saneamiento básico. Se sabe que la Salud mejora no tanto por la medicación sino por la provisión de agua potable y saneamiento básico.
2. Vigilancia epidemiológica. Facilitar localmente esta tarea del Servicio Departamental de Salud.
3. Implementar servicios de salud interculturales y bilingües. Es decir, replicar, en la salud lo que ya han avanzado en la educación.
4. Mantenimiento y equipamiento de postas sanitarias.

Para Vivienda

1. Mejoramiento de las viviendas.

Para energía

1. Electrificación rural.

Para el Área estratégica Iví “Tierra/Territorio”, leemos tres posibles programas:

El primero tiene que ver con Territorio, la demanda ontológica central del pueblo guaraní. No nos olvidemos del motor de toda su cosmovisión: la Tierra sin Mal (véase 4.1.).

El segundo concierne a la Tierra, en la concepción occidental de la misma que rige las políticas agrarias.

El tercero atañe a la Producción.

Subprogramas

Para Territorio

1. Elaboración de Planes de ordenamiento comunal, de acuerdo a su visión holista e integral del universo.
2. Formación y capacitación de recursos humanos para atender la demanda de territorio, saneamiento, titulación, etc.

Para Tierra

1. Capacitación integral de recursos humanos para hacer un manejo sostenible de sus recursos agro-silvo-pesqueros (véase 2.1. y 3.1.).

Para Producción

1. Incluir el *Motirô, Jopoi...* como Política pública para incrementar sus recursos para producir riqueza (véase 5.3.).
2. Apoyar la formación de un “mercado interno” de Intercambio y Reciprocidad en el Distrito que dinamice la circulación de bienes, dones y servicios.

Para Seguridad alimentaria

1. Conservar alimentos para varios años. Recuperar la capacidad de los guaraní del siglo XVI que pudieron almacenar alimentos para largos períodos (véase 3.1.).

Conclusión provisional

He aquí un ejercicio, todavía modesto, de cómo elaborar participativamente, en un taller intercultural, unos insumos para diseñar una estrategia local de lucha contra la pobreza, étnica y ecológicamente pertinentes.



Bibliografía

- Albó, Xavier, **La comunidad hoy**. Vol. 3 de **Los Guaraní-Chiriguano**. CIPCA, La Paz, 1990.
- Albó, Xavier, **Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores**. UNICEF, CIPCA, La Paz, 1995
- Boletín del campesinado indígena del oriente boliviano. Publicación bimestral de la CIDOB. Santa Cruz de la Sierra, de 1981 en adelante
- CADOGAN León, **Ayvu Rapy. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guayrá**. CEADUC-CEPAG, Asunción, 1992
- CALZAVARINI, Lorenzo, **Nación chiriguaná. Grandeza y ocaso**. Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1980
- CHUMIRAY, Guido, "El pueblo guaraní y su educación", en **Pueblos indígenas y educación**, Quito, 12(1989)61-67.
- CLASTRES, Pierre, **Investigaciones en antropología política**. Gedisa, Barcelona, 1981.
- COMBES, Isabelle y Saignes Thierry, **Alter ego. Naissance de ridentité chiriguano**. EHESS, Paris, 1991.
- FARRE, Luis, **Mbya ñeë. EL idioma guaraní-chiriguano a su alcance**. CIPCA, La Paz, 1991.
- FERNÁNDEZ, Hugo, "Reflexiones desde el Chaco guaraní", en **Futuro de la comunidad campesina**, CIPCA, La Paz, 1992, 227-238.
- GRUNBERG Georg y Friedl, **Proyecto "Pa'i Tavytera". Programa de Desarrollo de Comunidades Indígenas**. Asunción, 1975.
- HARNER J. Michael, **Les Jívaros**, Payot, Paris, 1977.
- HEALY, Kevin, **Caciques y patrones. Una experiencia de desarrollo rural en el sud de Bolivia**. Cochabamba, CERES, 1983

- LEVI-STRUSS Claude, **Les structures élémentaires de la parente**, Mouton, Paris, 1967.
- MANDER, Jerry, **En ausencia de lo sagrado. El fracaso de la tecnología y la supervivencia de los pueblos indígenas**. Cuatro Vientos, Santiago, 1994.
- MARTENS Francis, 1975, "A propos de l'oncle m'ateme!", en: **L 'homme XV**(1975) 155-175.
- MARZAL, Manuel (coordinador), **Rostros indios de Dios**. CIPCA / HISBOL / UCB, La Paz, 1992
- MEDINA, Javier, **Repensar Bolivia**. HISBOL, La Paz, 1992
- MEDINA, Javier, **¿Qué Bolivia es posible y deseable? Repensar la economía, el desarrollo y la modernidad desde lo local y el nuevo paradigma, para no desaparecer en la globalización**. PADER, UASB, Sucre, 1999.
- MEDINA, Javier, **Diálogo de sordos. Occidente y la Indianidad**. CEIBAE, La Paz, 2000
- MEDINA, Javier, **Repensar la "pobreza" en una sociedad no occidental**. Ministerio de Hacienda, La Paz, 2000.
- MEDINA, Javier (editor) **Suma Qamaña**. La comprensión indígena de la Buena Vida. GTZ-Gestpart, FAM, La Paz, 2001.
- MELIA Bartomeu, 1969. **La Creación d'un Langage Chrétien dans les réductions des Guaraní au Paraguay**, 2 vols., Thèse, Strasbourg (miméog.).
- MELIA, Bartomeu, **Ñande Reko. Nuestro modo de ser**. Volumen 1 de **Los Guaraní-Chiriguano**. CIPCA, La Paz, 1988
- MELIA Bartomeu, **Una nación: dos culturas**, CEPAG, Asunción, 1988
- MELIA Bartomeu, "El Guaraní conquistado y Reducido", en: **Ensayos de Etnohistoria**. Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, Asunción, 1988.
- MELIA Bartomeu, "La tierra sin mal de los Guaraní. Economía y profecía", **América Indígena**. 3(1989) 491-507
- MELIA Bertomeu, "Culturas indígenas y evangelización: desafíos para una misión liberadora". Ponencia presentada en la IV Semana de Estudios Interdisciplinarios, Linha 2, CNBB, Sao Paulo. 16 al 20 de Octubre 1989.
- MELIA Bartomeu et MUNZELChristine, "Ratones y Jaguares". Reconstrucción de un genocidio a la manera de los Axe- Guayaki". **Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo paraguayo**. 6 (1971) números 1-2, Asunción.
- MONTAÑO Aragón, Mario, **Guía etnográfica lingüística de Bolivia**. Editorial Don Bosco, La Paz, 1987.
- NECKER Louis, "La reacción de los Guaraníes frente a la conquista española del Paraguay : Movimientos de resistencia indígena", en: **Suplemen-**

- to Antropológico**, Universidad Católica, XVIII (1983) 7-29, Asunción.
- NECKER Louis, **Indiens Guaraní et Chamanes Franciscains: Les Premières Reductions du Paraguay (1580-1800)**, Anthropos, Paris, 1979.
 - PIFARRE, Francisco, «Ocho mentiras en la Chiriguanía», en: **Cuarto Intermedio**, 3(1987)31-43.
 - PIFARRE, Francisco, Las misiones chiriguanas en la cuerda floja por la defensa del territorio. En: **Seminario Campesinado, tierra e iglesia**. CEPROLAI-CEHILA, La Paz.
 - PIFARRE, Francisco, **Historia de un pueblo**. Volumen 2 de **Los Guaraní-Chiriguano**. CIPCA, La Paz, 1989.
 - PIFARRE, Francisco y Albó, Xavier (editores) **El Espino: una semilla en el turbión. Vida, muerte y resurrección de una comunidad ava-guaraní**. CIPCA, Charagua. 1986.
 - RIESTER, Jürgen y Fischermann, Bernd, **En busca de la Loma Santa**. Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1976.
 - RIESTER, Jürgen, **Los Gurasug'we. Crónica de sus últimos días**. MUSEF-Los Amigos del Libro, La Paz, 1977.
 - RIESTER, Jürgen, **Textos sagrados de los Guaraníes en Bolivia**. Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1984
 - RIESTER, Jürgen, **El gran fumar. Pensamiento mítico de los Guaraní**. Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1985.
 - RIESTER, Jürgen y Bárbara, Brigitte Simon de Souza, **Me vendí, me compraron. Análisis socio-económico en base a testimonios de la zafra de caña en Santa Cruz de la Sierra**. APCOB, Santa Cruz, 1979.
 - RIESTER, Jürgen y ZARZICKI, Alejo, Aspectos de la cosmovisión en relación con la economía de los Izocéño-Guaraní del Oriente Boliviano, en: **Suplemento Antropológico**, Asunción, 2(1986)99-117.
 - RIESTER, Jürgen, **Yemboasingaro Guasu. El Gran Fumar. Literatura sagrada y profana guaraní**. MDSP/VAIPO, Santa Cruz, 1998
 - SAHLINS, Marshall, **Economía de la edad de piedra**. Akal, Madrid,
 - SAIGNES, Thierry, **Los Andes orientales: historia de un olvido**. IFEA-CERES, Cochabamba, 1985.
 - SAIGNES, Thierry, Guerra e identidad entre los Chiriguanos (siglos XVI-XIX), en: **Historia y evolución del movimiento popular**, CERES, Cochabamba, 1986, pág. 377-401.
 - SAIGNES, Thierry, Chiriguanos, jesuitas y franciscanos: genealogía de la visión misionera, en: **Yachay** 3(1986) 87-113.
 - SAIGNES, Thierry, La guerra "salvaje" en los confines de los Andes y del Chaco: la resistencia chiriguana a la colonización europea, en: **Quinto Centenario**, 8(1985)103-123. Universidad Complutense de Madrid.
 - SAIGNES, Thierry, Acerca de la Tierra sin Mal: canibalismo, guerra y profe-

cía. En torno a un artículo de Bartomeu Melià, en: **Presencia Dominical**, La Paz, 16 de agosto de 1987, p. 5.

- SAIGNES, Thierry, Indios de las Cordilleras, indios de los Piedemontes, según tres cronistas políticos: Cieza, Polo, Acosta, en: **Historia Boliviana**, 1-2(1987)27-42.
- SAIGNES, Thierry, **Ava y Karaï. Ensayos sobre la frontera chiriguano** (siglos XVI-XX), HISBOL, La Paz, 1990.
- SANABRIA, Hernando, **Apiaguaiqui-Tumpa. Biografía del pueblo chiriguano y de su último caudillo**. Los Amigos del Libro, Cochabamba, 1972.
- SCHMIDL, Utz, "Wahrhaftige und liebliche Beschreibung ethlicher furnemen indianianischen landtschafften und Insulen die vormals in keiner Chronicken gedacht und erstlich in der Schiffart..." en **Ander theil dieses Weltbuches von Schiffahrten**. Frankfurte am Main, 1567
- SUSNIK, Bratislava, **Chiriguanos, I. Dimensiones etnosociales**. Museo Etnológico "Andrés Barbero", Asunción, 1968.
- SUSNIK Bratislava, 1965-1966. **El indio colonial del Paraguay**. I : el Guaraní colonial, Museo Etnológico "Andrés Barbero", Asunción
- TEMPLE, Dominique, **La dialéctica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas**. HISBOL, La Paz, 1995.
- TEMPLE, Dominique, **Estructura comunitaria y reciprocidad. Del quid pro quo al economicidio**. HISBOL, La Paz, 1989.
- TEMPLE, Dominique, **La réciprocité et la naissance des valeurs humaines**. L'Harmattan, Paris, 1995.
- TEMPLE, Dominique, **El quid pro quo histórico: El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas**. Aruwiyiri, La Paz, 1997.
- TEMPLE, Dominique, L'économie humanine, en: **La revue de Mauss**, 10(1997)103-109.
- TEMPLE, Dominique, La fronde de David ou la these du Label. Paper, janvier, 1998.
- ZARZYKI, Alejo, **Tentajapi, la última casa. Descripción general y situación actual de sus pobladores**. APCOB, Santa Cruz, 1988.

La segunda edición se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2008

La Paz - Bolivia



Gestión Pública Intercultural



Deutsche Gesellschaft für
Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH

- Cooperación Técnica Alemana -

Programa de Apoyo a la Gestión Pública
Descentralizada y Lucha contra la Pobreza - PADEP

Componente Equidad Social
Av. 6 de Agosto 2399 esq. Belisario Salinas
Casilla 13539
La Paz – Bolivia
T +591-2-244 3908 / 244 3913 / 211 5125
F +591-2-212 1674
E componente3@padep.org.bo
I www.padep.org.bo