

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

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 *guhú*. 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 igualmente; 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.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai - www.etnolinguistica.org

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.