

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

Gestión Pública Intercultural



Ñande Reko

La comprensión guaraní de la Vida Buena



gtz



Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza-PADEP

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

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 *kuparaú*, 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*, *avatikanana*, *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 *kanguí*. 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 hacía 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 incompreensión 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 *Ija*. 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 *Ija* (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 *arakuaja*, 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.