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

Potirõ: las formas del trabajo entre los Guaraní antiguos «reducidos» y modernos *

Bartomeu MELIÀ
Centro de Estudios Paraguayos
Asunción. Paraguay

Entre los pueblos originarios de América, sobre todo si se restringe la consideración a los amazónicos, no serán muchos los que puedan presentar simultáneamente una profundidad histórica y una modernidad tan actual como los Guaraní. Siguiendo una caracterización por lo demás no muy adecuada, se puede decir de los Guaraní que son al mismo tiempo un pueblo sin historia y un pueblo de muchas historias; su ecología cultural ofrece a la misma mirada horizontes notablemente diferentes.

Siguiendo los avatares de un «descubrimiento» desparejo y circunstanciado por momentos y por factores de muy diversa índole los Guaraní presentan varias historicidades, que vienen a ser otras tantas experiencias culturales en las que manifiestan su modo de ser uno y múltiple. «El problema reside ahora en desbaratar el concepto de la historia, mediante la experiencia antropológica», como dice Marshall Sahlins, en sus *Islas de historia* (SAHLINS, 1988: 17 y 79). En otros términos, hay que acudir a la experiencia indígena, como fuente privilegiada de historia, lo que será hecho mediante tres recursos principales: la lingüística, la etnografía contemporánea y la analogía con otras sociedades indígenas históricas —en este caso, la Tupinambá—.

Como ya señalé en otro lugar (MELIÀ, 1993: 11), la lectura de los primeros documentos relativos a los Guaraní me permitían reconocer fenómenos actuales, al mismo tiempo que la observación y experiencia compartida me explicaban las lagunas de una crónica que carecía de perspectivas

* Este trabajo fue presentado en el 48 Congreso Internacional de Americanistas, sobre el tema «Pueblos y medios ambientes amenazados en las Américas» (Estocolmo, julio, 1994).

Revista Complutense de Historia de América, 22. Servicio de Publicaciones, UCM. Madrid, 1996.

antropológicas como las que podemos tener actualmente. Con los Guaraní se puede construir con relativa facilidad un modelo tridimensional que ensambla en el mismo conjunto prehistoria, historia y modernidad. Tomo naturalmente estos términos en un sentido meramente convencional.

Es en las formas del trabajo comunitario donde este tipo de problemática puede ser ejemplarmente ilustrado, aunque la misma metodología podría aplicarse a prácticamente todos los aspectos de la cultura guaraní.

Mi tarea representa un cierto desafío. Tendré que servirme de documentación colonial, originada, pues, en un sistema que desconoce el sentido del trabajo indígena, y lo niega porque no lo puede comprender. La aplicación hermenéutica consistirá en devolver la fuerza originaria indígena a palabras y formas de ser registradas colonialmente. Esta especie de rescate se hace bastante posible porque hay todavía una historicidad guaraní que se está reproduciendo actualmente.

1. GRANDES LABRADORES

1.1 Divina abundancia

Las noticias directas o indirectas sobre la forma guaraní del trabajo aparecen ya desde la primera documentación relativa a los Guaraní. Es el caso de las repetidas alusiones a la considerable producción agrícola que supone que se ha realizado una cuantía razonable de trabajo con medios adecuados. Reiterados son los testimonios históricos que hablan de la abundancia de alimentos en las aldeas guaranís.

> «Ahí nos dio Dios el Todopoderoso su gracia divina, que entre los susodichos Carios o Guaranís hallamos trigo turco o maíz y madiotín, batatas, mandioca-poropí, mandioca-pepirá, maní, bocajá (palmera coco) y otros alimentos más, también pescado y carne, venados, puercos del monte, avestruces, ovejas indias, conejos, gallinas y gansos y otras salvajinas las que no puedo describir todas en esta vez. También hay en divina abundancia la miel de la cual se hace el vino; tienen también muchísimo algodón en la tierra». (SCHMIDL/1567/ cap. XX; 1947: 54; ver también MELIÀ, 1988: 20).

Entre los mismos Guaraní de otras regiones el cuadro era semejante. A su paso por el Guairá, Cabeza de Vaca constataba impresionado que «toda la gente de los pueblos siembran maíz y cazabi y otras semillas, y batatas

de tres maneras: blancas y amarillas y coloradas, muy gruesas y sabrosas (ver MONTOYA, *Tesoro, yeti,* 195 v, que registra 20 variedades), y crían patos y gallinas, y sacan mucha miel de los árboles de lo hueco de ellos» (CABEZA DE VACA, 1555: cap. IX). Siguiendo adelante, encuentra de nuevo «la generación de los guaraníes, los cuales siembran su maíz y cazabi como en todas las otras partes por donde habían pasado... es la más rica gente de toda aquella tierra y provincia, de labrar y criar, porque crían muchas gallinas, patos y otras aves, y tienen mucha caza de puercos y venados, y dantas y perdices, codornices y faisanes, y tienen en el río gran pesquería... todos son labradores y criadores de patos y gallinas» (CABEZA DE VACA, 1555: cap. X).

En un momento en que todavía no está en vista la apropiación del trabajo de las mujeres, se describen preferentemente las actividades productivas del hombre. Estas descripciones de Schmidl y de Cabeza de Vaca nos dan sobre todo la extensión de las actividades de trabajo de los Guaraní: agricultura, caza, recolección de miel, así como pesca y alguna cría de animales. Es la división de actividades económicas que ha permanecido entre los Guaraní actuales, como puede verse en las etnografías de Müller (1989) y Melià y Grünberg (1976: 206-210). Son las constantes que ya venían anunciadas desde Ramírez (1528) y García (1530).

Lo que ciertamente no informan las fuentes documentales de este tipo es la intensidad del trabajo, precisamente el factor que para el encomendero y el misionero más determinaría el concepto de ser mucho o poco trabajador. La colonia mide preferentemente el trabajo en tiempo e intensidad, como si la productividad derivara exclusivamente de este factor.

1.2. Dados a la agricultura

Es la documentación jesuítica la que concentra más su interés sobre la agricultura, que debía ser incrementada e incentivada. Más que un cuadro de la producción —cuya variedad los padres juzgaron frecuentemente muy limitada (MELIÀ, 1988: 141-142)— ofrece indicaciones sobre el modo guaraní de trabajar.

En primer lugar, tenemos constataciones típicas: «Siembran maíz, mandioca y otras muchas raíces y legumbres, que ellos tienen muy buenas: dase todo con grande abundancia» (MCA I: 166); «tienen mucho pescado, muchas antas, muchos venados, mucha cantidad de pájaros, cogen mucho maíz y otras legumbres» (CA I: 17). Los jesuitas inicialmente se sienten satisfechos con lo que reciben de los indios: «todos los días traen a casa de

su voluntad las legumbres, el pescado, la fruta silvestre, la miel también silvestre, con lo que tienen, con lo que a los Padres les sobra» (MCA I: 124). En estos escritos de los jesuitas tenemos las primeras descripciones propiamente etnográficas sobre el trabajo agrícola guaraní.

> «Es gente labradora, siempre siembran en montes y cada tres años por lo menos mudan chácara; el modo de hacer sus sementeras es: primero arrancan y cortan los árboles pequeños y después cortan los grandes, y ya cerca de la sementera como están secos los árboles pequeños (aunque los grandes no lo están mucho) les pegan fuego y se abrasa todo lo que han cortado, y como es tan grande el fuego quedan quemadas las raíces, la tierra hueca y fertilizada con la ceniza y al primer aguacero la siembran de maíz, mandioca y otras muchas raíces y legumbres que ellos tienen muy buenos: dase todo con grande abundancia» (MCA I: 166).

Sobre el modo de plantar, Montoya informa que «el principal sustento eran patatas, plátanos, raíces de mandioca, de que hay dos especies, dulce una, que asada o cocida se come y no hace daño; la otra es brava y amarga, y comida de esta manera mata, rallada y esprimida se come, y el zumo lo usan muchos para dar sabor a lo que con ella se cuece. Hay tradición que Santo Tomé el Apóstol les dio esta comida, el cual tomando un palo le trozó y mandó que lo plantasen, y así lo hacen y plantan, y sin tener el trozo raíz alguna, las produce muy gruesas en ocho, diez y doce meses, y si la dulce la plantan con la amarga, pierde su dulzor y se hace amarga y ponzoñosa» (MONTOYA, cap. IX; 1989: 72).

Otra descripción también muy significativa es la que viene del tiempo en que se fundaba Yapeyú, hacia 1627.

> «Habían (los indios) dado principio a desmontar para las sementeras, que es la primera cosa que se hace en la fundación de cada una de las reducciones, porque no usan los indios sembrar en campo descubierto, por estar la tierra más gastada, y así no se logran las sementeras, pero como en los montes está la tierra defendida por los árboles, que son muy coposos, se conserva más húmeda, y pingue, y vuelve muy colmados frutos. Para esto pues arrasan gran pedazo de monte conforme al número de familias, a cada una de las cuales se les señala distinto pedazo para sus sembrados, y después de cinco o seis años la dejan por cansada e inútil y desmontan de nuevo otro tanto, por lo cual es necesario que donde se funda algún pueblo, haya muchos montes cercanos. Para derribar estos árboles, y lo que es más, para cavar sus canoas como no saben el uso del hierro (aunque hay minas de él en su

> Uruguay) usan las cuñas de piedra que es cosa que pone admiración, corten con ellas cuanto es menester con grande facilidad. Después de reducirlos nuestros Padres, les llevan esta misma forma de cuñas, pero hechas de hierro, y con cada una de ellas se gana una familia que se reduce de buena gana, por tener con que hacer sus canoas y sementeras» (CA II: 368; y también BLANCO, 1929: 627; ver también MELIÀ, 1988: 148-149).

El conjunto de la información jesuítica de la época fundacional no da la impresión que se las tengan a ver con un pueblo perezoso ni con ineptos. Todo lo contrario. Si la agricultura ha podido florecer en las Reducciones es gracias a la capacidad agrícola de los Guaraní, y una técnica muy adecuada al ambiente que las herramientas de hierro no hicieron sino potenciar y desarrollar.

> «Volvió la primavera después del riguroso estío, empezóse a trabajar varonilmente, hizo cada uno a tres y cuatro rozas, empezó la tierra a ofrecer sus frutos, que bien agradecida da fértil esquilmo. Llenaban los trojes de maíz: la mandioca, que es el común pan, se dio excelentemente; todo género de legumbre creció con abundancia» (MONTOYA, *Conquista,* cap. XXXIX; 1989: 172-173).

Pero había otros trabajos que no los meramente agrícolas.

Un siglo después de los primeros contactos de los jesuitas con los Guaraní, el padre Lozano podía escribir, basado en antigua documentación, que «en funciones solemnes, se adornaban de hermosas plumas de pájaros muy vistosas, con las cuales tejían coronas o guirnaldas, labraban brazaletes y hacían plumajes para la cabeza, brazos, cintura y piernas... Eran dados a la agricultura, para lo cual tenían raro conocimiento de los tiempos oportunos y por donde más se gobernaban era por el curso de las cabrillas... Su modo de contar los años era solamente señalando los inviernos que llamaban en su idioma ro'y. En la caza eran y son muy ágiles y diestros; animal que vean sus ojos, rara vez escapa de caer en sus manos...» (LOZANO, 1873 I: 394-395).

En un raro texto de notable contenido Montoya habla, a propósito de las implicaciones mágicas que tendría el marido en el parto de la mujer, de actividades propias del hombre, especialmente aquellas en que sus manos se aplicaron a atar cosas: flechas, casa... (MCA I: 273). [MONTOYA, *Vocabulario, Atar* las cabeças de la paja para empleitas, etc. *añacape (mo): Añacambi (ca).*]

> «Volvió la primavera después del riguroso estío, empezóse a trabajar varonilmente, hizo cada uno a tres y cuatro rozas, empezó la tierra a ofrecer sus frutos, que bien agradecida da fértil esquilmo. Llenaban las trojes de maíz; la mandioca, que es el común pan, se dio excelentemente; todo género de legumbre creció con abundancia» (MONTOYA, *Conquista,* cap. XXXIX; 1989: 172-173).

De este modo, puede muy bien observarse que el trabajo guaraní, y especialmente el de los hombres, no se reducirá a plantar, cazar y pescar, sino a un artesanado cuyo fin no es sino la belleza en sí, la belleza del cuerpo: un trabajo en que las manos se ejercitan como en un juego de creación de formas y colores.

2. LA LENGUA DEL TRABAJO

Tratándose del tema del trabajo indígena guaraní se siente la falta de aquellas descripciones que parecen más abundantes —o por lo menos mejor investigadas— cuando se trata de la sociedad tupinambá. Florestán Fernandes (1949: 109) pudo levantar un considerable monto de datos relativos a las formas colectivas de aplicación de las energías humanas en conexión con las reglas del comportamiento recíprocó a que aquéllas dan origen entre los Tupinambá. Resultó así una envidiable síntesis sobre el trabajo tupinambá, su intensidad, su eventual calendario y horario, el empleo del ocio y sobre todo la diferenciación de actividades y la distribución de ocupaciones según el sexo y la edad. Gracias a las informaciones suministradas por las diversas fuentes, este autor pudo organizar una lista de ocupaciones según el sexo, bastante precisa. Las actividades femeninas y las actividades masculinas, al mismo tiempo que se diferencian con marcado contraste, se complementan en un cuadro más amplio.

Para el caso tupinambá, se dispone igualmente de grabados antiguos que ilustran con rara propiedad diversos trabajos indígenas. Sobresalen por su ingenuo realismo lo que fueron publicados en la obra de Hans Staden, *Warhaftige Historia...,* de 1557 (1974), donde aparecen mujeres arrancando mandioca, llevando cargas, preparando la chicha —cauim—; hombres pescando con flechas, con redes o cerrando el río, o aplicándose a obtener fuego por frotación. De otro tipo, pero de gran contenido etnográfico, son también los dibujos preparados para las obras de André Thevet, *Les singularités de la France Antartique* (1557) y *La Cosmographie universelle* (1575).

En lo tocante a los Guaraní tenemos, sin embargo, una fuente privilegiada de conocimiento etnográfico de que carece en un grado equivalente el complejo tupinambá. Es la obra lingüística del padre Antonio Ruiz de Montoya, y en especial su *Tesoro de la lengua guaraní* (1639) y el *Bocabulario* (1640).

Este *Tesoro* responde a una técnica de hacer diccionarios todavía hoy muy fecunda y adecuada. Para hacer vivir las palabras, Montoya usa dos recursos principales, que son dos formas de relación; uno, más discutible, es el de la etimología, el otro, excelente, es el de la asociación y connotación. Se establece así un campo de relaciones donde las palabras aparecen «vestidas de su naturaleza» en la expresión de Montoya, pero que en realidad vienen «vestidas de su cultura».

> «Tan propia en sus significados, que le podemos aplicar lo del Gen. 2: Omne quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Tan propia es, que desnudas las cosas en sí, las da vestidas de su naturaleza» (MONTOYA, *Tesoro,* 1639, Prólogo).

La palabra transita siempre por varios caminos; ella también se hace camino al andar. «Hablador, no hay palabras, se hace palabra al hablar».

Será, pues, Montoya, quien a propósito de una palabra, a través de adjetivaciones y acciones, ofrecerá verdaderos cuadros de vida cultural guaraní, que valen por una síntesis etnológica en miniatura. La lengua del trabajo, es decir, las palabras que convencionalmente podemos agrupar en el campo semántico del trabajo, nos dice tanto o más sobre el trabajo guaraní que lo que suelen ofrecer las fuentes históricas convencionales —si bien, en este caso, el propio diccionario no deja de ser documento histórico—.

Sabido es que la obra lingüística de Montoya se distribuye en tres «cuerpos»: un *Arte y Bocabulario,* un *Tesoro* y un *Catecismo de la lengua guaraní.* El vocabulario, del castellano al guaraní, remite al *Tesoro,* del cual se torna subsidiario. El modo de servirse de estas obras está dado por el propio Montoya, y es el que vamos a seguir. «En este Vocabulario se ponen los vocablos simplemente. Para saber sus usos, y modo de frases, se ha de acudir a la Segunda Parte; v. g. busco aquí «Hombre», hallo que es Abá, buscaré Abá, en la Segunda Parte, y allí hallaré lo que se dice del «Hombre».

¿Cómo se significa «trabajar» y «trabajo» en lengua guaraní?
Trabajar, aporavyky; amba'eapo.
Trabajo del ánimo, ang angeko asy; ang angata.
Trabajo de manos, pokane'õ.
Trabajo del cuerpo, tete rekoasy; kane'õ.

Dejando de lado la acepción de trabajos anímicos, como dificultades y preocupaciones de la vida, puede observarse que el trabajo guaraní está significado de tres formas, que el *Tesoro* explicará con frases ejemplares, indicando también su composición etimológica.

Poravyky (compuesto de po, continens, y avyky, manosear). *Chepo-ravyky,* mi trabajo... *Aroporavyky,* trabajar juntamente (*Tesoro*: 315v).

Avyky (c.d. a, cabello, py, centro, y ky, tierno). Espulgar, peinar, trasegar, cocinar, manosear, tratar cosas, tratar de fama en buena o mala parte... *Che avyky,* me espulga, o trata de mí... *Ajavyky kaguæ,* trasegar el vino (*Tesoro:* 11).

Mba'eapo no está averbado sino como *mba'e apohára che,* soy oficial, debajo de *mba'e,* pero lo está a partir de su compuesto *apo. Apo* (*Tesoro:* 61), acción, hechura, obra, trabajo. *Che mba'eapo,* mi trabajo. (Las frases se refieren sobre todo a actitudes respecto al trabajo: soy trabajador, soy aficionado al trabajo, hacerlo con consideración, hacerlo con cuidado, hacerlo con perseverancia, errar haciéndolo de otra manera). Pero hay que señalar que están en este verbete los días de la semana en cuatro días de trabajo: *mba'eapo,* día de trabajo: *mba'eapo mokõi,* martes (segundo día); *mba'eapo mbohapy,* miércoles (tercer día); *mba'eapo irundy,* jueves (cuarto día). *Nimba'eapohávi arete pype,* no se trabaja en la fiesta; *ára marã tekuáva pype katu ase oporavyky,* en los demás días, sí, se trabaja. [En relación a los restantes días de la semana, puede advertirse que los neologismos fueron creados en función de otras circunstancias: viernes será *jekoaku,* esconderse, ayunar, viernes, vigilia (*Tesoro:* 190v); sábado, *arete renonde,* y domingo, así como fiestas en general, *arete,* el día verdadero].

Kane'õ, cansancio (c.d. kã, hueso, y teõ, muerto)... *Che apiti che kane'õ,* estoy muerto de cansado. *Kane'õvo,* paga, o fruto del trabajo... *Che kane'õ repy,* el precio, o paga de mi trabajo, *che po kane'õ,* el trabajo de mis manos (*Tesoro:* 87v). *Añemokane'õ,* cansarse trabajando.

La fraseología aquí seleccionada —Montoya es más abundante en sus ejemplos— permite ver que el trabajo guaraní se estructura en tres modos, manifestados ya en su etimología: el trabajo como manoseo y manipulación, el trabajo como hacer cosas, el trabajo como cansancio. De estos trabajos los caracterizados como manuseo, que tendrían en el espulgar y peinar su sentido principal, son realizados en un cuadro de despreocupada gratuidad, en que el movimiento mismo de las manos parece bastar para crear su propia magia, una magia que para los Mbyá modernos

llega a ser maligna en los hechiceros «manipuladores»: *poravyky a* (CADOGAN, 1959: 91; 102).

Es la cocina y el cocinar un lugar típico de este trabajo: *añembiavyky.* Guisar y cocinar es un trabajo que es cualificado en su propio quehacer de manuseo dedicado y delicado.

Otros trabajos pretenden hacer cosas en una creación de nuevas formas, de transformación. Son la construcción y la artesanía que estarían incluidos en estas actividades: *ygára apohára,* el que hace canoas; *og apohára,* oficial de casas; *ñae'u apohára,* ollero, *japepo apohára; tembi'u apohára,* cocinero. ¿Acaso nosotros también, según la creación cristiana introducida entre los Guaraní, no somos hechos de tierra: *yvyágui ijapopy ñande?*

Y están por fin los trabajos que resultan en cansancio. No deja de ser significativo que son los trabajos de este tipo que están asociados con el precio y la paga, *kane'õ repy.* En la queja y denuncia de los trabajos pesados a que son sometidos en los yerbales de Mbaracayú, los Guaraní los designan precisamente como cansancio sin paga: «*nohepyveengi karai ore mboya kane'õhague,* los españoles no pagan a nuestros vasallos su trabajo; *kane'õ ño orogueru, mba'easy ño orogueru,* sólo cansancio traemos, sólo enfermedad traemos» (MCA I: 353; 355). Si bien en este texto se refieren al trabajo también como *poravyky* (*Ibíd:* 354).

2.1. Los trabajos del Guaraní

La lengua de trabajo se desenvuelve todavía en otros muchos campos semánticos que corresponden a las convencionales divisiones según actividades económicas: la caza, la pesca, la agricultura, la recolección y artesanía. Es lo que quisiera ilustrar con algunos ejemplos sacados del mismo *Tesoro* y *Bocabulario* de Montoya.

2.1.1. Caza y pesca

Hay dos tipos principales de caza, que a su vez requieren modos y métodos diferentes: la caza de animales y la caza de aves.

La caza de animales (*Tesoro:* 147) viene designada por los modos de obtener un producto genérico: *heva'e* (*Tesoro:* 116v), lo sabroso (por antonomasia), y *so'o,* carne, pulpa, bestias, meollo. Las modalidades de caza son indicadas como *jeroka,* coger (*Tesoro:* 315v), ir a buscar algo, cazar o pescar, *ajeporaka so'órehe,* ando a caza de bestias, como *tekuára* (*Tesoro:*

361, 367), el que está, el que anda en busca de algo, como *momohe,* rastrear (*Tesoro:* 226v), o sacar por el rastro, y en fin como *juka,* que es matar la presa, o más deportivamente, *moña,* hacerla correr (*Tesoro:* 240v), o apenas andar por el monte, *ka'a mondua* (*Tesoro:* 83).

La caza de aves se practica con otras modalidades: *guyra mbo'a,* hacer caer los pájaros; *guyrari tekuára,* el que va en busca de pájaros (*Tesoro:* 28); *guyrajura,* enlazar por el cuello; o simplemente *guyra api,* tirar dando con el golpe, apedrear, flechar sin que encarnen, siempre según Montoya (*Tesoro:* 49v).

Probablemente era la caza para los Guaraní históricos, como lo es todavía para Guaraní modernos como los Paœ-Tavyterã, un modo de estar en el monte, la ocasión de correrías y de aventuras, más que una actividad productiva que se midiera por la cantidad de lo cazado y su real dimensión como fuente alimenticia. Los recursos e instrumentos para caza, además del arco y flecha, eran las redes, *pysa* (*Tesoro:* 290v) donde se hacía caer a los pájaros, y las trampas de tipo *munde* (*Tesoro:* 231v), que aprisionan bajo su peso al animal, y las de tipo *ñuhã* que agarran enlazando (*Tesoro:* 253). Pero hasta los mismos hoyos —*yvykua*— estratégicamente colocados pueden atrapar un animal. Son las trampas todavía en uso entre los Guaraní contemporáneos, cuya forma, funcionamiento y mecanismo describieran adecuadamente, tanto Müller (1934-35; 1989: 80-81) como Miraglia (1975).

Fabricar, montar y controlar los instrumentos de caza exige, más que cansancio, cuidado y no poco ingenio y habilidad. Este es el trabajo del Guaraní cazador.

Algo parecido se puede decir de la pesca. Pescar es también *poraka,* coger algo. De tres modos principales se realiza la pesca guaraní: cercando (y represando) el río, se hace caer ahí el pescado: *pype (=ape) pype ambo'a pira;* combinando a veces con este cerco, el *pari,* zarzo en que cae el pescado, que debe tener los lados no tan ralos para que el pescado no se salga; usando redes, *apirombo'a pysa pype,* o a modo de red, sirviéndose de ramas y ramones *ka'aysa* (*Tesoro:* 83v), o aun llevando redecillas, río abajo *apysa rereko syry* (*Tesoro:* 290v); pero sobre todo, con anzuelos *pinda* (*Tesoro:* 295v), para lo cual se necesita también liña de pescar *pindasãma* y el cebo *pindapota,* aunque a veces se pescaba mojarras con sólo lombricillas y sin anzuelo. Hacer anzuelos y tener instrumentos para hacerlos, *pinda apohára* y *pindaapoha,* debían ser cosas bastante apreciadas entre los Guaraní y se sabe que la entrada del hierro en este quehacer fue motivo de irresistible atracción para los indios que comunicaban con los europeos. Pero no era raro tampoco conseguir pescar con flecha: *ahapirayvómo,* voy a flechar

pescado. Está por último la forma de pescar con vegetales ictiotóxicos. Era el *tingy,* matanza de pescado con espuma de unas varas (*Tesoro:* 391); *aha pira tingyjávo,* voy a adormecer los peces; operación que requería, como requiere hoy, estudio estratégico de las corrientes y caudal del río y esfuerzo conjunto (MÜLLER, 1934-35; 1989: 80).

2.2. Agricultura

Más que cazador o pescador, el Guaraní era agricultor. La lengua de la agricultura específica de hecho diversos trabajos relacionados con esta actividad económica en sus varios aspectos.

El trabajo agrícola se distribuye a lo largo de un calendario astronómico y estacional, en el cual la aparición de las Pléyades o Siete Cabrillas, *Eichu* (=«las abejitas») (*Tesoro:* 124; MONTOYA, *Conquista,* cap. X; 1989: 77), y los fríos, *ro'y* (*Tesoro:* 344), así como el «largo sol del verano», *kuarahy poku,* indican la sucesión de los años. Los Guaraní modernos se pautan regularmente por la floración del lapacho, *tajy poty,* lo que probablemente sucedía también con los antiguos.

Elegido un buen lugar en el monte, como ya lo notaran los jesuitas en sus cartas y crónicas, los Guaraní escalonaban allí, según las oportunidades y cualidades del terreno, el ciclo de sus trabajos. Los Guaraní mostraban una gran precisión en la determinación de los varios tipos de suelos y características ecológicas del monte, como se deja entrever en los verbetes *ka'a* (*Tesoro:* 83 v) e *yvy* (*Tesoro:* 167), un aspecto que ya traté en otra ocasión.

El primero de estos trabajos es el rozado con sus diversas técnicas definidas por los diversos modos de cortar. Es lo que indica el *Vocabulario* de Montoya, bajo la palabra: rozar derribando árboles: *aityapyi yvyra, aity, ajoha, aikyty* (*Bocabulario:* 455).

Aityapyi yvyra (*Tesoro:* 388v), cortar madera, derribarla (arrojando). *Aity,* arrojar, derribar, derrocar (*Tesoro:* 180 v). *Ajoha* (*Tesoro:* 133v), torcer, tronchar, cortar. *Aikyty* (*Tesoro:* 334v), cortar (serrando). Complementaria de esta tarea de cortar y derribar, pesada y penosa, los Guaraní recurrían a técnicas más simples y leves, cuando así lo permitía el terreno, siendo tal vez la más generalizada la de rozar, aporreando y golpeando los árboles no muy gruesos: *aka' anupã,* aporrear el monte para hacer chacra (*Tesoro:*84), y *ambopig yvyra,* aporrear los arbolillos tiernos para la chacra (*Tesoro:* 293v). En la preparación de las chacras a veces sólo había que carpir: *aka' api* y *aka' apiog,* o quitar renuevos, *aka' aokyrog* (*Tesoro:* 84), o simplemente barbechar: *akope'i* (*Tesoro:* 97v), limpiando bien la superficie

que sería plantada. Rozar en general es designado como *akopi* (*Tesoro:* 97v): *Chakopiha* mi monte he pelado para chacra.

Hay que notar que en Montoya el rozar se designa también como *apotirõ* (*Bocabulario:* 455), que significa una forma de colaboración de varios hombres que se juntaban para trabajar en común, forma habitual con que se hacían las rozas; un aspecto sobre el cual volveré.

Cuando en invierno los árboles derribados ya empezaban a estar suficientemente secos, se les prendía fuego: *ahapy,* práctica adoptada para limpiar los campos: *añurapy guitekóvo,* ando quemando los campos (*Tesoro:* 142).

Hasta aquí los trabajos de agricultura son ejecutados casi exclusivamente por los hombres. La documentación relativa a los Tupinambá permite deducir lo mismo: «Os homens entregavam as terras para lavoura completamente preparadas —encarragando-se da derrubada, da queimada e da primeira limpa» (FERNANDES, 1949: 116).

Preparado el terreno, al final de las heladas comenzaban los trabajos de plantío y siembra, empezando por la siembra del maíz blanco, *avati ti* (*Tesoro:* 10), el maíz precoz. Enterrar y sembrar: *añoty* (*Tesoro:* 387), eran ocupaciones que se distribuían entre hombres y mujeres, aunque no indiscriminadamente, sino según ciertas preferencias. En Montoya no consta la distribución de tareas masculinas y femeninas, pero en su tiempo el cuadro debía parecer relativamente obvio, como el que ofrece el padre Müller, tres siglos después (1934-35; 1989: 22-23). Estaba más bien reservado a los hombres la plantación de mandioca y del tabaco, y a las mujeres el maíz, las batatas, el *mbacucu* o xiquima, el mangara y *tajao* (= coles de la tierra, *Tesoro:* 353), y las varias especies de calabazas: *kurapepe, andaí, tumbyky, hy'a,* esta última usada, una vez seca y vaciada, como recipiente para usos diversos según sus diversas formas. Sembrados indistintamente por hombres o mujeres eran los porotos.

Conservar limpias las rozas habrá sido más propio de las mujeres, que las visitaban con mayor frecuencia, pues ellas se ocupaban de la cosecha y transporte de los productos de la chacra a la aldea, en el cesto *panaku* (*Tesoro:* 261v); una variedad siendo el *panaku ague,* medio cesto en que las indias traen cosas de la chacra, según registra Montoya (*Tesoro:* 261v). Por ser los Guaraní esencialmente agrícolas, la propia imagen de una tierra mítica será aquella que profetizaban los «hechiceros», donde sin esfuerzo ni trabajo «o panicum há d'ir a rossa, e outras coisas semelhantes que seus feiticeiros lhes metem na cabeca», como notaba ya el padre Nóbrega, en 1557 (cfr. CUNHA, 1976: 227) y repite el padre Cardim, en 1584: «porque com sua vinda há chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os panicús ir as roças para trazer os bastimentos» (cfr. CUNHA, 1976: 227-228).

Quiero limitarme, por motivos de espacio y tiempo, a sólo estos trabajos, que no agotan ni con mucho la diversificación de ocupaciones del hombre y de la mujer guaraní. Ellos mismos trabajaban todavía en hacer sus casas, sus propios instrumentos de trabajo, sus armas, sus adornos, los utensilios del hogar, mobiliario, cerámica y cestería. Productos deleznables, los más de ellos, no dejaron rastros, si no son los artefactos cerámicos y líticos, en vasijas, recipientes, hachas y raspadores, cuentas de collares y tembetá, entre otros. Se sabe que su arte plumaria no carecía de creatividad y habilidad (MONTOYA, *Conquista,* cap. XII; 1989: 84).

La diversidad de trabajos de por sí no es prueba de aplicación intensiva al trabajo, pero indica tendencias de ocupación que de hecho irían realizándose con ritmo sostenido. Difícilmente el Guaraní podía estar desocupado.

En el diccionario de Montoya encuentro todavía dos órdenes de indicaciones sobre la laboriosidad del Guaraní. El primero se constituye con frases que indican asiduidad en el trabajo: el flojo no tiene callos en las manos, *ndipojohávi iñate'Σ,* mientras el que trabaja tiene callos en las manos, *iporavyky katuva'e ipojoha* (*Tesoro:* 197). Expresiones análogas son *po pirana,* manos de pellejo recio, callos, y *popirua,* ampolla, rozadura. No debía ser tan raro en un Guaraní poder decir: *añembopopirana guiporavykyvo,* voy criando callos trabajando, y *che popirua cheporavykyrehe,* tengo callos de trabajar (*Tesoro:* 309; cfr. *piranã, Tesoro:* 278).

El segundo conjunto lo constituyen aquellas frases que precaven contra el trabajo en determinados días: *amba'eapo arete pype,* trabajar en día de fiesta (*Tesoro:* 61v). Es claro que estas expresiones pueden no pasar de ser referencias formales y retóricas de la nueva moral cristiana, pero también pueden indicar que los Guaraní antes mantenían un ritmo de trabajo que no conocía días completos de descanso. Trabajo y ocio regíanse por otros principios y otras necesidades, y no siempre era fácil que los primeros Guaraní «reducidos» se aviniesen a guardar el descanso dominical (MONTOYA, *Conquista,* cap. LVI; 1989: 222-223). Un joven, por ejemplo, lleva a otros a cazar en domingo. (*Idem,* cap. LXV; 1989: 245. Ver también MONTOYA, *Conquista,* cap. XXVII; 1989: 129-130).

En contra de ciertos prejuicios, los jesuitas encontraron de hecho un pueblo apto y capacitado para el trabajo, que asimiló muy bien las nuevas tecnologías y se aplicó con éxito a nuevas realizaciones artesanales, más creativas que lo que se quiere suponer. «Son en las cosas mecánicas muy hábiles; hay muy buenos carpinteros, herreros, sastres, tejedores y zapateros»... (MONTOYA, *Conquista,* cap. XLV; 1982: 198).

2.3. Potirõ: trabajo en común

La descripción de los trabajos del Guaraní resultaría parcial e incoherente si se dejara de lado las formas de cooperación con que son realizados la mayoría de estos trabajos. Para el Guaraní ciertas actividades son casi impensables si no es en la forma de colaboración común.

En los *Tratados da Terra e Gente do Brasil,* de Fernão Cardim [1584] (1980: 92) se tiene una excelente descripción de la particular forma de cooperación que existía entre los Tupi: «Esta nação não tem dinheiro com que possão satisfazer aos serviços que lhes fazem, mas vivem *commutatione rerum* e principalmente a troco de vinho fazem quanto querem, assim quando hão de fazer algumas cousas, fazem vinho e avisando os visinhos, e apelidando toda a povoação lhes rogão os queirão ajudar em suas roças, o que fazem de boa vontade, e trabalhando até as 10 horas tornão para suas casas a beber os vinhos, e se aquelle dia se não acabam as roçarias, fazem outros vinhos e vão outro dia até as 10 horas acabar seu serviço; e deste modo usão os brancos prudentes, e que sabem a arte e maneira dos Indios, e quanto fazem por vinho, por onde lhes mandam fazer vinhos, e os chamam às suas roças e canaveaes, e como isto lhes pagão»; descripción que se aplica perfectamente en la etnografía guaraní.

Montoya rescata, con importantes detalles, la palabra que significa esta forma de trabajo cooperativo: *potirõ,* poner manos a la obra (*Tesoro:* 321). Derivado de *po,* su etimología sería «todas las manos» (*Tesoro:* 310). La contextualización de esta palabra abre perspectivas sobre aspectos importantes de etnografía económica guaraní: *ambopitirõ mbya avati rára ri:* hago que todos vayan a coger maíz; *ambopotirõ mbya cheygára ri,* hago que todos trabajen en mi canoa; *apotirõche róga ri,* todos trabajan en mi casa. Y a veces la queja, por desviación de la norma habitual: *nipotirõmbotári mbya okuapa,* no quiere la gente juntarse a trabajar.

En estrecha relación con esta forma de cooperación, que es mucho más que una conjunción de fuerzas físicas, está la noción de convite, designado con la palabra *pepy* (*Tesoro:* 268v). *Og pepy,* convite que hacen a los que ayudan a hacer las casa; *pepy guasu,* gran convite; *ambopepy che mendarã,* hacer convite a su casamiento.

> «*Che kóga pepyrã,* el convite que he de hacer a los que me ayudarán a hacer mi chacra» (RESTIVO, 1893: 169).

Algunos hechos registrados en las crónicas jesuíticas aluden directamente a esta relación entre trabajo en común y convite. «En viniendo de

alguna caza o pesca y al tiempo de labrar sus chacras todos se juntaban a beber y emborracharse en acabando el vino de una casa pasan a otra con muchos plumajes, muy pintados y embijados» (CA II: 83). En las Reducciones esta forma de trabajo fue mantenida: «son todos labradores y tiene cada uno su labranza aparte,... a que se ayudan unos a otros con mucha conformidad...» (MONTOYA, *Conquista,* cap. XLV); 1989: 197). Y esta otra cita: «Para que en tiempo de chacarería no se pierda la gente se juntarán con cada cacique sus vasallos y juntos todos harán un día la chacra de uno hasta acabarla y si fuere necesario más días también; y después juntos todos la chacra de otro y así las de los demás vasallos de cada cacique» (Padre Luis de la Roca /1714-1715/, disposiciones dejadas en su visita al pueblo de San Miguel, citado por GARAVAGLIA, 1987: 155).

Algunos hechos registrados en las crónicas jesuíticas aluden directamente a esta relación entre trabajo en común y convite. «En viniendo de alguna caza o pesca y al tiempo de labrar sus chacras todos se juntaban a beber y emborracharse y en acabando el vino de una casa pasan a otra con muchos plumajes, muy pintados y embijados» (CA II: 83).

De la pervivencia del *potirõ* o mutirão en determinadas sociedades rurales del Brasil queda la siguiente definición: «Ajuda mútua, gratuita, que se prestam os trabalhadores rurais, reunindo-se para execuãó de uma tarefa em proveito de um dos trabalhadores, o qual fornece a bebida e providencia a festa em seu terreiro, logo após o término dos servicos avençados» (CUNHA, 1976: 217; ver FERNANDES, 1949: 120).

El *potirõ* y el *pepy* por su vez se estructuran en una forma económica más amplia que determina el modo de ser guaraní, que es el *jopói.* Y *jopóy* no es sino la reciprocidad. *Jo* es el morfema que en guaraní significa, según Montoya (*Tesoro:* 196v), el recíproco muto; y ofrece composiciones muy sugerentes: *oreñomba'e,* nuestras cosas mútuas; *orojoayhu,* amámonos ad invicem, *orojopói,* convidámonos a comer. *Pói* en su etimología albergaría el sentido de «mano suelta», y significa «abrir la mano dando». De nuevo, en los ejemplos de Montoya (*Tesoro:* 313/307), *orojopói,* dámonos cosas y convidámonos a comer; *chepóitaguera amboja'o,* repartí lo que me dieron. Es la expresión misma de la liberalidad: *ojopóikatu chéve,* es liberal conmigo.

El proceso de trabajo y de producción está, en el Guaraní, no sólo condicionado, sino esencialmente determinado a reproducir el don; es decir, tiene en la reciprocidad, en el *jopói,* su razón práctica económica. De este modo el convite y la fiesta, el «convite festivo», son el primero y el último «producto» de esta economía de trabajo. Sin reciprocidad no se entiende el trabajo guaraní, ni siquiera el individual. *Potirõ, pepy, jopóy,* son apenas

momentos de un mismo movimiento en el que el «modo de ser guaraní» se hace ideal y formalmente, pero no de un modo abstracto, sino en lo concreto de la producción de las condiciones materiales de su existencia que nunca son de mera subsistencia.

El trabajo, en último término, es una forma de reproducir el don y el don es historia social, memoria y futuro. Es el tema de la fiesta, que no es del caso tratar aquí; sólo decir sintéticamente que en ella la bebida de *kaguœ*, fruto de la tierra y del trabajo del hombre, sustenta el don de palabras, cifra del Guaraní en cuanto tal.

3. EL REVÉS DE LA TRAMA

La historia del primer período colonial del Paraguay puede ser visto como la historia de un *quidproquo* en torno de la cuestión del trabajo indígena. Es este *quidproquo* el que va a servirme de contrapunto para investigar algunas formas del trabajo indígena guaraní.

3.1. El trabajo encomendado

En su relación de 1541, Domingo Martínez de Irala recuerda que «tenemos de paz como vasallos de su majestad los indios guaranís, si quier carios, que viven treinta leguas alrrededor de aquel puerto, los cuales sirven a los cristianos así con sus personas como con sus mujeres, y han dado para el servicio de los cristianos setecientas mujeres para que les sirvan en sus casas y en sus rozas; por el trabajo de los cuales y porque Dios ha sido servido de ello principalmente se tiene tanta abundancia de mantenimientos, que no sólo hay para la gente que allí reside, mas para más de otros tres mil hombres encima» (DHG II: 299). A la misma situación se refiere Ulrich Schmidl, al decir que los Guaraní «dieron a cada gente de guerra u hombre dos mujeres para que cuidaran de nosotros, cocinaran, lavaran y atendieran en otras cosas más de las que uno en aquel tiempo ha necesitado» (SCHMIDL/1567/ cap. XX). Fue la fase de «cuñadazgo», de alta significación social y económica, que varios escritores coloniales registrarán como determinante de la primera «conquista». A ello se refiere un jesuita, probablemente el padre Lorenzana en 1621.

Era ordinario encontrar a las mujeres guaranís en «las labranzas y caserías de los cristianos» (CABEZA DE VACA, 1555: cap. XXVIII; 1971: 141), así como acompañando a éstos en los viajes o expediciones de guerra.

En un sonado proceso que el gobernador Núñez Cabeza de Vaca movió contra los frailes Bernardo de Armeta y Alonso Lebrón, se les acusaba de haberse llevado «mucha cantidad de indias y parientas naturales de esta tierra». Y un testigo, Juan de San Vicente, declaraba que «las cargas llevaban muchas indias que los dichos frailes tenían de esta tierra» (CABEZA DE VACA, 1555: cap. XLII). La función de «cargadora» asumida por la mujer guaraní está sobre todo en las expediciones guerreras. En una marcha contra los Guaycurú, el ejército de indios Guaraní y soldados españoles avanzaba «con el carruaje de las mujeres que llevaban la munición y bastimento de los españoles y los indios llevaban su carruaje en medio de ellos» (CABEZA DE VACA, 1555: cap. XXII).

Estos textos relativos al primer quinquenio de la entrada española en el Río de la Plata revelan todavía, aunque ya transferidas para otra intencionalidad, algunas estructuras del trabajo indígena guaraní.

Hay una división sexual del trabajo —como por lo demás la había también en el mundo hispánico—. Esta estructura, sin embargo, en algo se distanciaba de la práctica europea. Si la mujer guaraní era quien cocinaba y lavaba, era también agricultora, que sembraba y recogía, y era además transportadora. En los primeros años estas prácticas no hacían sino prolongar los usos indígenas. Mas, si su morfología parecía continuar la misma, su semántica mostraba que se había pasado a otro sistema de relaciones y de sentido. La carta del presbítero Francisco de Andrada, dirigida al Consejo Real, el 1.° de marzo de 1545, da cuenta de este deslizamiento de significaciones: «Hallamos, Señor, en esta tierra, una maldita costumbre, que las mujeres son las que siembran y cogen el bastimento, y como quiera que no nos podríamos aquí sustentar con la pobreza de la tierra, fue forzado tomar cada cristiano indias de esta tierra, contentando sus parientes con rescates para que les hiciesen de comer...» (DHG II: 417).

La calificación de «maldita costumbre» indica, al mismo tiempo que registra el contenido de la división sexual del trabajo femenino de «sembrar y coger», la distorsión sistemática ya sentida, quedando también anunciado el tema de la compra y venta, no sólo del trabajo, sino del trabajador. De hecho, ya desde esta época, se nota que el trabajo va siendo «desnaturalizado»; de trabajo indígena inserto en una determinada red de relaciones más sociales que económicas —si bien su economía es esencialmente social y simbólica— se pasa a trabajo de indio, regido por otros sistemas, esencialmente mercantiles. No es mi intento hacer una historia del trabajo del indio o de la india en el sistema colonial, que de hecho es uno de los principales significantes de la historia colonial; apenas señalar en estos textos las resonancias latentes del sistema guaraní tradicional.

Creo no ser necesario forzar los textos para constatar, que, supuesta la división sexual del trabajo, el trabajo de la mujer se desarrolla en tres categorías principales: doméstico (cocinar, lavar e hilar), agrícola (sembrar, coger) y de transporte (de productos de la chacra y de cargas en los caminos). Es lo que se explicita en parte, a través de una carta de Domingo Martínez, candidato a clérigo, de 1556, en la que, en tono de irritado despecho contra el modo de trabajar de las indias guaraní, informa de las habituales ocupaciones en la casa y en el campo: «su gloria (de las indias) no es sino echar a perder a los cristianos, y destruir cuanto hay, sin más cuenta ni razón, de que, si les preguntan por ello, y dicen ellas *erua,* que es como quien dice no sé, y sacarlas de allí, aunque lo sepan, después que dicen no, aunque las desuellen, es por demás; de manera que si han de ir a escardar, es menester que vayan con ellas, y si algo ha de haber, que sea con llave, y si han de hilar, que sea por peso al dar y al recibir» (CI I: 626).

El desinterés por el trabajo y, cuando era posible, su abandono serán la respuesta que los hombres Guaraní darán a las exigencias abusivas de los colonos. Y si bien las Ordenanzas y otros instrumentos jurídicos de la política colonial reconocían que el mal principal estaba en las injusticias y en los abusos en la explotación del trabajo indígena (cfr. ZAVALA, 1977), no por esto dejaba de extenderse la idea generalizada de que los indios eran perezosos y holgazanes. El trabajo indígena es simplemente negado. La «encomienda», instaurada en el Paraguay en 1556 con el gobernador Domingo Martínez de Irala, contribuirá en mucho para la «negación» del trabajo indígena. Era la opinión que más se difundía. «Son grandes holgazanes», dirá el obispo fray Reginaldo de Lizárraga, hacia fines del siglo XVI (LIZÁRRAGA, 1986: 426). Nada de extraño es, pues, sino muy lógico, que los «buenos historiadores» que trabajan sólo con documentación escrita, en este caso originada en un contexto de «encomienda», no sepan qué decir del trabajo indígena como tal, sino desconocerlo o negarlo.

Otro fenómeno del trabajo indígena que algunos de los textos dejarán transparentar, se refiere a su ritmo. El mismo Andrada cuenta que los indios «de continuo vienen a la iglesia, a oír misa todos los domingos y fiestas de guardar y no se van sin preguntar cuántos días han de trabajar» (DHG I: 417), dato que puede interpretarse como modificación de su ritmo tradicional.

El trabajo indígena sufrió rápidamente un proceso de extrañamiento a través de la «encomienda», del que los propios Guaraní se quejarán amargamente. El trabajo indígena convertido en «servicio personal», se desvirtuaba profundamente; el Guaraní ya no trabajaba más como Guaraní. Como ejemplo de esta transformacion tenemos lo que los mismos trabajadores

Guaraní exponen en la asamblea que realizaron en 1630 (MCA I: 352-361; MELIÀ, 1982), donde el trabajo no es sino *kane'õ,* cansancio inútil, mientras el indio se queda sin chacra, sin familia, sin allegados; una desnaturalización que sólo lleva a la muerte.

El sistema de trabajo encomendado fue constante denuncia de los jesuitas: «El modo de servirse los españoles de los indios era éste: los gobernadores, en nombre del rey nuestro señor, daban cédulas de servicio personal que llaman de yanaconas y esos indios los tenían los españoles en sus chacras o en el pueblo en sus casas con tan gran dominio sobre ellos que decían eran suyos y como cosa suya los prestaban y daban, ocupándoles en las ocupaciones que les parecían más a propósito para sus grangerías... para ser verdaderamente esclavos no faltaba sino herrarlos y venderlos a público pregón, pero en lo que es ventas paliadas hartas hacían. Nunca los españoles los han puesto en policía ni enseñado oficio aunque son capaces de él» (MCA I: 167).

La transposición ideológica de esta situación es bien conocida: «A estos indios les oponen que son borrachos, holgazanes, hechiceros, mentirosos y que siempre están pensando en traiciones, y otros mil males que les imponen» (MCA I: 168). El trabajo indígena se torna trabajo de indio, y en esta transposición se desintegraba su sentido.

3.2. El trabajo «reducido»

Ya se ha visto que la documentación jesuítica prestó bastante atención a las formas del trabajo guaraní. Es importante fuente de noticias sobre el trabajo indígena. Sin embargo, preocupado el misionero con una autoexigencia de mayor rendimiento y mayor previdencia, es llevado a desconsiderar, sobre todo ideológicamente, el propio potencial de ese trabajo y la fuerza de sus formas. Hay también aquí un *quidproquo* de sistemas.

En la primera historia de las reducciones ocurre la mención frecuente de que son labradores y grandes labradores. Son raras las alusiones a la eventual pereza de los indios, quienes de hecho solicitan ansiosos cuñas de hierro para dedicarse con mayor intensidad y facilidad a sus trabajos de roza y cavar canoas.

En la primera Carta Anua se dice de los Guaraní que «son labradores» y «cogen mucho maíz y otras legumbres» (CA I: 17). La posición de los padres en la mayoría de los casos sólo habría sido subsidiaria. «Ayudámoslos todo lo posible con cuñas para hacer sus rozas...», dirá el misionero de Yaguapoá (CA II: 95). La ayuda tecnológica, representada por la cuña de

hierro, no parece haber perturbado el trabajo indígena, sino que lo ha potenciado razonablemente. «Después de reducirlos nuestros padres, les llevan esta misma forma de cuñas, pero hechas de hierro; y con cada una de ellas se gana, por tener con qué hacer sus canoas y sementeras» (BLANCO, 1929: 627; ver para mayores datos MELIÀ, 1988: 148-150; 179-180).

En las Reducciones la forma de trabajo en potirõ fue mantenida: «son todos labradores y tiene cada uno su labranza aparte,... a que se ayudan unos a otros con mucha conformidad...» (MONTOYA, *Conquista,* cap. XLV; 1989: 197). Y esta otra cita: «Para que en tiempo de chacarería no se pierda la gente se juntarán con cada cacique sus vasallos y juntos todos harán un día la chacra de uno hasta acabarla y si fuere necesario más días también; y después juntos todos la chacra de otro y así las de los demás vasallos de cada cacique» (Padre Luis de la Roca [1714-1715], disposiciones dejadas en su visita al pueblo de San Miguel, citado por GARAVAGLIA, 1987: 155).

Sin embargo, se nota también entre los misioneros una cierta insatisfacción por el trabajo indígena considerado insuficiente. El padre Roque González es un ejemplo bastante ilustrativo de la «prisa desarrollista» que acaba por sustituir la forma del trabajo indígena y su ritmo. «Todo se ha levantado mediante los increíbles trabajos del padre Roque González. Él mismo en persona es carpintero, arquitecto y albañil; maneja el hacha y labra la madera, y la acarrea al sitio de construcción, enganchando él mismo, por falta de otro capaz, la yunta de bueyes. Él hace todo solo» (BLANCO, 1929: 581).

Por otra vía estamos dirigiéndonos de nuevo hacia la negación del trabajo indígena, que, sin embargo, había sido reconocido en las etapas iniciales. Del jefe Miguel Atiuaie se había dicho que era «un incansable agricultor que tiene sus graneros llenos de provisiones» (CA I: 324).

El vocabulario y los términos para referirse a las actividades y los modos de trabajo en las Reducciones jesuíticas son los de la lengua guaraní, que, sin embargo, sufren continuos deslizamientos semánticos más o menos pronunciados. El matiz y el cariz de las nuevas expresiones a veces es apenas perceptible, y sin embargo, profundo.

Paradójicamente, la reducción, con sus nuevas expectativas, habría dado como resultado la pereza, y quien había sido maestro en hacer rozas en un ambiente tropical, era ahora un desventajado discípulo, que mal que mal cumplía sus obligaciones y lograba apenas subsistir.

Ese *quidproquo,* tan propio del sistema colonial, queda patente en los historiadores de las Misiones: «La agricultura se concentraba especialmente en la siembra de granos, cultivo de caña dulce y frutos. La tierra era fértil,

pero el indio perezoso sólo trabajaba por imperio de la fuerza», comenta el padre Hernández. «A pesar de haber terreno abundante, era sin embargo preciso especial cuidado y solicitud para que el indio hiciese suficiente chacra... porque su ningún amor al trabajo, su natural desidia y flojedad eran causa de que, si se le abandonaba a su propia iniciativa, no cultivase más que una pequeña porción de tierra, con lo cual a mitad de año estaban consumidos sus víveres», dirá el mismo padre Pablo Hernández (1913 I: 208), opinión que sigue el padre Carlos Leonhard, cuando publica la documentación contenida en las *Cartas Anuas,* si bien éstas, leídas de otra forma, podrían haberle ayudado a matizar su expresión (CA I: XCIII).

El padre Guillermo Furlong, en un capítulo de enunciado muy significativo: *La educación popular mediante el trabajo,* se propone mostrar que los misioneros «para eliminar la ociosidad crearon los más variados tipos de labor, y les hicieron apreciar y amar el trabajo. No les faltaban a los indígenas —continúa diciendo— excelentes cualidades y dotes para toda clase de labores, aun en sus más finas manifestaciones, pero una indolencia atávica y una como innata tendencia a la ociosidad esterilizaban tan preciosos cualidades» (FURLONG, 1962: 449). Curiosamente —y lógicamente— para probarlo aduce testimonios de misioneros de la última época, como Sánchez Labrador y Peramás, y del ambiguo padre Antonio Sepp. Los escritos del padre José Cardiel, a mi parecer excesivamente citados y repetidos en la historiografía de las Reducciones, van también en la misma línea.

Habría que notar que el padre Furlong, con un sentido histórico que se sobrepone a su propia ideología y a la selección de sus documentos, ha acertado algunas categorías que distinguieron el trabajo reduccional como trabajo todavía indígena: «Raro era el caso de que el trabajo llegara a cansar a un indio. El trabajo era un pasatiempo, y así lo tomaban... los indios de las Reducciones habían llegado a amar su tarea. Esta además de ser en conformidad a sus gustos, era suave y llevadera, y con mucha frecuencia a los sones de músicas y cantos... El trabajo era de todos y para todos... y ese trabajar era tanto más placentero, por cuanto no había preocupación económica alguna» (FURLONG, 1962: 465). Aquí, bajo una formulación discutible está recuperado el sentido del trabajo indígena.

Al finalizar este breve examen del trabajo en reducción, debo notar que, así como el trabajo encomendado y su fase previa de trabajo en favor de «parientes», tiene como referencia principal el trabajo femenino, el trabajo en reducción parece girar más en torno del trabajo masculino. Las alusiones documentales hacen más bien relación a este trabajo de hombres, lo que mostraría que en el sistema colonial el trabajo del indio quedó caracterizado

según los intereses propios de los subsistemas coloniales desarrollados: yanaconazgo, encomienda, reducción...

¿Tendríamos que contentamos con esos resultados históricos? Hay que lamentar que la investigación de muchos historiadores se limitara a este cuadro. Los documentos parecían imponerlo así.

La Dra. Sofía Suárez, a pesar de estudiar en su tesis *El fenómeno sociológico del trabajo industrial en las Misiones jesuíticas* persiste en la idea de que a los Guaraní «la indolencia les era innata» (1920: 241). «El precepto de la sociedad de Misiones era que nadie debía permanecer ocioso en ningún momento... En cuanto a los niños permanecían algunos años con sus padres, pero luego eran envueltos en el engranaje del Estado... Con todas estas medidas, los jesuitas conseguían que los habitantes de sus misiones cobraran amor hacia el trabajo, y sacudieran la indolencia que les era innata» (p. 241).

A pesar de lo que han captado los historiadores hubo más continuidad entre el trabajo en las Reducciones y el trabajo en las antiguas aldeas de lo que una primera lectura de las fuentes históricas puede mostrar a primera vista. El éxito del trabajo en las Misiones se debió tanto o más a la pervivencia de las pautas guaraní que a las supuestamente introducidas por los jesuitas.

4. LOS GUARANÍ MODERNOS

La etnografía actual del *potirõ* y del *pepy* tal como se da en sociedades guaraní contemporáneas y en sociedades rurales paraguayas y brasileñas, por ejemplo, viene a confirmar y revivir la generalidad de las locuciones del diccionario.

> «La institución del trabajo colectivo y festivo no remunerado, *mba'e pepy,* es expresión de la solidaridad comunal y se basa en el principio de reciprocidad. Su equivalente criollo de origen guaraní es la minga (denominación quechua); en el Brasil conocido como puxirão o mutirão, puxiro. El jefe de familia *(óga jára, óy járy)* invita a sus vecinos y parientes *(omondo jovía mba'e óga jára),* para un determinado trabajo, p. ej. *tape kopi pepy* (limpieza de camino), *jahape pepy* (construcción de un techo), *óy pepy* (construcción de una casa), *kopi pepy* (limpieza en la chacra) o simplemente el *mba'e pepy (kóy apo)* en su chacra. Como es *tupã reko,* el invitado está moralmente obligado a irse, generalmente sábado bien temprano, y trabajar

con intensidad y alegría —frecuentemente con competencia deportiva con los otros— hasta el medio día. Después empieza la parte festiva, porque el *pepy járy* ofrece comida y chicha *(omongaru omonga'u géntepe, kóa ipepy).*

También las mujeres pueden invitar a sus *mba'e pepy,* p. ej., al *avati po'o pepy* o *kumanda po'o pepy.* Los beneficios son los miembros de una familia nuclear —y en este caso los participantes tienen derecho a llevar "provista" de la chacra para sus familias— o la comunidad en general, si se trata de caminos, puentes, plantación de un bananal o trabajos de limpieza de piques y poner mojones. En este caso la decisión sobre el *mba'e pepy* se toma en una reunión general *(aty guasu).*

Los habitantes de una casa grande forman una unidad de producción y consumo. La chacra es multifamiliar y los productos se distinguen. *Opa ogaygua, petei oypegua oñopytyvõmba guasu, peteœ kóygui okaru oñondivepa. Avati puku oñondivénte oñoty vaerã.*

Esa forma tradicional cambia ligeramente si se trata de casas chicas y de familias nucleares. En este caso los hombres de toda familia extensa (de varias casas) trabajan juntos en el derribamiento y limpieza del rozado, pero plantan, cosechan y consumen, frecuentemente, familia por familia» (MELIÀ-GRÜNBERG, 1976: 213).

Esta larga cita se justifica, creo, porque, en consonancia con los elementos etnohistóricos, la estructura de la cooperación puede ser así comprendida de un modo más global. El *potirõ,* si económicamente es trabajo en común, socialmente es *pepy,* convite.

Lo dicho hasta aquí respecto al sentido del trabajo indígena puede ser reformulado en los términos teóricos de Dominique Temple: «la reciprocidad simétrica instituye la naturaleza del trabajo en otra dimensión, ya que la definición del hombre no es reductible aquí a lo biológico. Esta dimensión es la del hombre total, comprendido lo que lo especifica, es decir su naturaleza espiritual». El trabajo en esas condiciones se torna juego y se hace arte. En el Guaraní, como en otras sociedades indígenas que he conocido, el arte de trabajar y el arte de vivir se juntan desde la misma niñez; juegan a trabajar, para, al final, trabajar jugando. «El trabajo que es mobilizado en el arte es irreductible a una cantidad de energía física o vital... Esta dimensión estética se coloca, desde su origen, como esencia del trabajo humano en cuanto referido a otro y, en consecuencia, como trabajo social. En las sociedades de reciprocidad simétrica, el trabajo es, pues, arte... La reciprocidad simétrica produce las condiciones del trabajo humano específicamente humano, como trabajo social donde se engendra el ser mismo de

la humanidad, como arte, arte de vivir, como estética del ser, como ética, al fin» (TEMPLE, 1988: 23-24).

En palabras de los mismos Guaraní, esta forma de trabajo es, en fin de cuentas, tan humana, porque es «divina»: *tupã reko.*

BIBLIOGRAFÍA

BLANCO, José María (1929): *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo, de la Compañía de Jesús, mártires de Caaró e Yjuhí.* Buenos Aires.

CA: *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús (1609-1637).* Introducción del P. Carlos Leonhardt, S. J. 2 vol.

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez de (1555/1971): *Comentarios... Naufragios y comentarios.* Madrid, Espasa-Calpe. 5.ª ed.

CADOGÁN, León (1959): *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* São Paulo, Fac. de Fil. Ciências e Letras. *Boletim* 227, Antropologia 5; 2 ed., 1992. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá.* Edición corregida y aumentada. Asunción, CEPAG.

CARDIM, Fernão (1980): *Tratados da Terra e Gente do Brasil.* Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo.

CI (1877): *Cartas de Indias.* Madrid (Ed. Facsim., Madrid, 1974, 3 vs.).

CUNHA, Antonio Geraldo da (1989): *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi.* São Paulo, Melhoramentos. 2.ª ed.

DHG (1941): *Documentos históricos y geográficos relativos a la conquista y colonización rioplatense.* Buenos Aires, Talleres Casa Jacobo Peuser, 5 ts.

FERNANDES, Florestán (1949): *Organização social dos Tupinambá.* São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 328 pp.; 1963, 2.ª ed. revista e ampliada. São Paulo, Col. «Corpo e Alma do Brasil», XI.

FURLONG CARDIFF, Guillermo (1962): *Misiones y sus pueblos de Guaraníes (1610-1813).* Buenos Aires.

GARCÍA DE MOGUER, Diego (1530): *Memoria del viaje...* En: DHG, I, pp. 47-52.

GARAVAGLIA, Juan Carlos (1987): *Economía, sociedad y regiones.* Buenos Aires, Ediciones de la Flor. («Las Misiones jesuíticas: utopía y realidad», pp. 119-191).

HERNÁNDEZ, Pablo (1913): *Organización social de las Doctrinas de Guaraníes de la Compañía de Jesús.* Barcelona, 2 vols.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de (1987): *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile.* Madrid, Historia 16.

LOZANO, Pedro (1873-75): *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán.* Madrid, 5 vols.

MCA: Manuscritos da Colecão de Angelis 1951. *I. Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640).* Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, G. y F. (1976): «Los Paĩ Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo», *Suplemento Antropológico,* XI, 1-2, pp. 151-295.

MELIÀ, Bartomeu (1982): «Assembleia guarani de 1630 denuncia exploração através do plantio da erva infernal», *Porantim,* 39 (Brasilia, maio), 6.

MELIÀ, Bartomeu (1988): *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria.* Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. 2.ª ed.

MELIÀ, Bartomeu (1989): «La tierra sin mal de los Guaraní: economía y profecía», *América Indígena,* vol. XLIX, n. 491-507.

MIRAGLIA, Luigi (1975): «Caza, recolección y agricultura entre indígenas del Paraguay», *Suplemento Antropológico* 10, n. 1-2, pp. 9-91.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (1640): *Arte, y bocabulario de la lengua guarani.* Madrid, Reed. facs. por J. Platzmann, Leipzig.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (/1639/1989): *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape.* Estudio preliminar y notas: Dr. Ernesto J. A. Maeder. Rosario, Equipo Difusor de Estudios de Historia Iberoamericana.

MONTOYA, Antonio Ruiz de (1639b): *Tesoro de la lengua Guaraní.* Madrid (reed. facsim. por Julio Platzmann, Leipzig, 1876).

MÜLLER, Franz (1934-35): «Beiträge zur Ethnographie der Guaraní-Indianer im östlichen Waldgebiet von Paraguay», *Anthropos,* XXIX: 177-208, 441-460, 695-702; XXX, pp. 151-164, 433-450, 767-789. Mödling. Traducción castellana: *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná* (Rosario, 1989).

RAMÍREZ, Luis (1528): *Carta...* En: DHG I, pp. 91-106.

RESTIVO, Paulo (/1722/1983): *Lexicon Hispano-Guaranicum «Vocabulario de la lengua guarani»... secundum Vocabularium Antonii Ruiz de Montoya...* (Nueva edición Christianus Fredericus Seybold). Stuttgart, G. Kohlhammer.

SAHLINS, Marshall (1988): *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia.* Barcelona, Gedisa.

SCHMIDL, Ulrich ([1567] 1947): *Derrotero y viaje a España y las Indias.* Trad. por Edmundo Wernicke. Santa Fe, Argentina. 2.ª ed.: Buenos Aires, México, Espasa-Calpe.

STADEN, Hans (1557): *Warhaftige Historia...* Marbug. Versión en portugués: *Duas viagens ao Brasil.* Belo Horizonte, São Paulo, 1974.

SUÁREZ, Sofía (1920): *El fenómeno sociológico del trabajo industrial en las Misiones jesuíticas.* Buenos Aires.

TEMPLE, Dominique (1988): «La politique de la fleur coupée», *Interculture* 21, 1, Cahier 98, Montréal, pp. 10-36.

ZAVALA, Silvio (1977): *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata.* México, El Colegio Nacional.

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