

# RESISTENCIA Y ADAPTACIÓN DE LOS PUEBLOS GUARANÍES

> HANS-RUDOLF WICKER

CATEDRÁTICO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL.  
UNIVERSIDAD DE BERNA (SUIZA)

---

## RESUMÉ / ZUSAMMENFASSUNG

En este artículo defenderemos la tesis según la cual los procesos sociales de «resistencia» y «adaptación» no pueden ser analizados independientemente los unos de los otros. Esto significa que los procesos de adaptación a su vez contienen elementos de resistencia y que la oposición tampoco se puede dar sin que algo de lo dominante, contra lo cual se toma posición, sea incluido en la estrategia de resistencia, lo cual implica que en la oposición contra algo también se muestran adaptaciones a éste. Mostraremos de qué manera los Guaraníes fueron tironeados entre adaptación y resistencia durante la colonización temprana y más reciente, y como lo son todavía en la actualidad.

Dem folgenden Beitrag liegt die These zugrunde, dass die mit «Resistenz» und «Adaption» umschriebenen sozialen Prozesse nicht voneinander getrennt behandelt werden können. Weiter besagt sie, dass adaptive Prozesse jeweils auch resistierende Teile enthalten und dass Widerstand ebenfalls nicht ausgelebt werden kann, ohne dass jenes herrschende Etwas, gegen das Position bezogen wird, in das Resistenzkalkül mit einbezogen wird, was impliziert, dass im Widerstand gegen ein Etwas auch Anpassungen an dieses erzeugt werden. Es soll gezeigt werden, in welcher Weise die Guaraníes, im Verlauf der älteren und jüngeren Kolonialisierung zwischen Anpassung und Widerstand hin und her gerissen wurden und es auch heute noch sind.



HANS-RUDOLF WICKER

El Dr. Hans-Rudolf Wicker es, desde 1988, catedrático en antropología social en la Universidad de Berna (Suiza). Sus investigaciones se refieren a la cultura y la historia de los Guaraníes de Paraguay, así como al estudio de las migraciones, la ciudadanía y el transnacionalismo.

---

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

En este artículo defenderemos la tesis según la cual los procesos sociales de «resistencia» y «adaptación» no pueden ser analizados independientemente los unos de los otros. Esto significa que los procesos de adaptación a su vez contienen elementos de resistencia y que la oposición tampoco se puede dar sin que algo de lo dominante, contra lo cual se toma posición, sea incluido en la estrategia de resistencia, lo cual implica que en la oposición contra algo también se muestran adaptaciones a éste.

Examinaremos el caso de los Guaraníes, el grupo lingüístico más importante de las tierras bajas de Sudamérica en la época precolombina. Sus territorios se extendían antiguamente desde la región del Río de La Plata hasta el pie de los Andes, y al norte hasta el Amazonas. En la actualidad, subsisten como minorías acosadas en Brasil, Argentina, Paraguay y Bolivia. Mostraremos de qué manera estos grupos – que fueron llamados primero Carios (Argentina y Paraguay) o Tupinamba (Brasil) y desde los principios del siglo XVII Guaraní – fueron tironeados entre adaptación y resistencia durante la colonización temprana y más reciente, y como lo son todavía en la actualidad. Para empezar abordaremos el tiempo de la conquista física y espiritual. Después esbozaremos las adaptaciones que conocieron los grupos guaraníes hasta el siglo XX, siendo éstas, en parte, libremente aceptadas y, en parte, impuestas desde afuera. También expondremos las diferentes visiones que los tres grupos guaraníes que permanecen – Mbyá, Avá-Guaraní y Paĩ-Tavyterã – han desarrollado en relación con sus propias historias de incorporación<sup>2</sup>. En la última parte veremos que los modelos de incorporación en los cuales resistencia y adaptación se completan pueden comprobarse hasta hoy, en una época en la cual no son más los Encomenderos y los Jesuitas quienes ponen las comunidades guaraníes en peligro, pero los ganaderos y los productores de soja.

---

## COOPERACIÓN Y RESISTENCIA DURANTE LA CONQUISTA

Nadie describió la conquista de los Carios por los Españoles como subordinación voluntaria de manera tan sincera y tan cruda como lo hizo Ulrich Schmidel, en su relato de viaje publicado por primera vez en 1567. Este mercenario

hacía parte de los soldados quienes bajo el mando de Juan Ayolas, llegando desde la ciudad de Buenos Aires reducida a cenizas, sometieron en 1538 a los indígenas de Lambaré – en la actual ubicación de Asunción. Schmidel dice en su informe que después de verse infligidos su derrota, los habitantes de Lambaré pertenecientes a la Nación Cario querían vivir como ellos – los españoles – y que «nosotros los Cristianos tendríamos que consagrarles nuestra vida». Cuenta que ellos habían llevado seis mujeres al comandante Ayolas, de las cuales la mayor tenía 18 años. Además le habían dado seis ciervos y otro venado y en esta oportunidad le habían pedido que se quedara con ellos. También habían puesto dos mujeres a la disposición de cada soldado para que los «bañen» – a los cristianos – y los cuiden. Así se habían hecho las paces entre los Carios y los cristianos (Schmidel 1962 [1602]: 24-26).

En la descripción de Schmidel aparecen dos interpretaciones contrarias que fueron invocadas alternativamente en la historiografía de Paraguay en relación con la conquista de los Guaraníes. Una dice que los Guaraníes se habrían sometidos voluntariamente a los conquistadores y que habrían establecido relaciones de parentesco útiles, fomentando el casamiento de mujeres indígenas con cristianos:

***Era costumbre de los indios de la tierra servir a los cristianos y de darles sus hijas y hermanas, y venir a sus casas por vía de parentesco y amistad [...]***

DIEGO TÉLLEZ DE ESCOBAR 1556,  
CITADO EN VELÁZQUEZ 1965: 16

El otro relato de la relación entre los dominantes y los dominados afirma que no fue el deseo de establecer relaciones de parentesco útiles, sino la violencia fría, lo que determinó el modo de sometimiento:

***[...] fueron e enviaron por los lugares y casas de los naturales vasallos de V. Mgd. y les tomaron sus haciendas y les hacían venir a palos a trabajar y servirse de ellos y les tomaron sus mujeres e hijas por fuerza y contra su voluntad vendiéndolas trocándolas por ropas y rescates de manera que los indios se alteraron y estuvo a punto de perderse todo.***

COLECCIÓN GARAY, CITADO EN SUSNIK 1965: 12

No es sorprendente que en la época que siguió la conquista de Lambaré y después de la introducción de la encomienda (véase Wicker 1982: 103-110), la resistencia indígena le haya jugado malas pasadas a los conquistadores. Los levantamientos armados así como la insubordinación oculta eran

frecuentes y diferencias regionales empezaban a dibujarse. Mientras los indígenas de una región se empeñaban en mostrarles lealtad a los señores y en apoyarles en sus combates contra enemigos comunes, otros se negaban a seguirlos. Otros más llamaban directamente a luchar contra los invasores foráneos. Los españoles temían en particular a los Guarambaré asentados al norte del Río Jejuí quienes incluso intentaron entre 1540 y 1543 desalojarlos una vez por todas, sin que lo logren de ninguna manera (Schmidel 1962 [1602]: 44-45). Así es que la resistencia violenta fue agotándose hasta mediados del siglo XVII (Necker 1990: 219-222).

## Los levantamientos armados así como la insubordinación oculta eran frecuentes y diferencias regionales empezaban a dibujarse.

La imagen de la resistencia fue cambiando con el agrupamiento de los Guaraníes en las reducciones jesuíticas a principios del siglo XVII – primero en Guaira (Brasil), después en Misiones (Paraguay y Argentina) y finalmente en Itatín (sur de Mato Grosso). Los poderosos caciques regionales desaparecen del panorama histórico y con ellos se desvanece la rebelión violenta. La resistencia y la adaptación se presentan entonces bajo nuevas formas. Lógicamente, los procesos de adaptación se dan en la época de la creación de las reducciones, primero en los establecimientos jesuíticos mismos, donde los Guaraníes habían sido reunidos con el fin de salvar a sus almas, de convertirlos a la fe cristiana y obligarlos al trabajo agrícola y artesanal. Si, en general, la lucha cristiana contra la idolatría tuvo éxito, su explicación se encuentra en el hecho que los intereses de los misioneros y de los indígenas se entrecruzaban en un punto importante: el miedo hacia las «rancheadas», las violentas exigencias de «servicios personales» por parte de los encomenderos de Asunción, como en el empeño en protegerse contra los *bandeirantes* y más adelante contra los cazadores de esclavos portugueses quienes atacaron repetidamente las reducciones jesuíticas durante todo el siglo XVII para poder abastecer con esclavos a los mercados de São Paulo. También fueron los *bandeirantes* quienes obligaron los jesuitas a evacuar las reducciones de Guaira en 1631 (Montoya 1989 [1639]: 145-148) y de Itatín en 1648 (Dobrizhoffer 1783, T. 1: 66-107) así como los hicieron huir con el resto de los creyentes hacia las reducciones de Misiones, en lo que retrospectivamente se considera hoy como el área jesuítico clásico.



© H.-R. Wicker, 2010

Pai-Tavyterã adiestrandose en la tenencia de ganado

La oposición indígena a la política de las reducciones se expresó de dos maneras. Primero porque no todos los monteses<sup>3</sup> cayeron ante los cebos de los jesuitas – quienes traían regalos en el monte para atraerlos – ni ante la «dulzura de los padres» (Azara 1847, T. 1: 271-272). No son pocos los caciques quienes se negaron a trasladarse hacia las reducciones. Éstos fueron denunciados por los jesuitas como hechiceros, «ministros de demonio» (Montoya 1989 [1639]: 82), y hasta acusados de canibalismo (ibídem: 11). Pero la resistencia se manifestaba también cuando los indígenas convertidos, quienes desde las reducciones conservaban a menudo el contacto con los Guaraníes viviendo en el monte, huían desde las reducciones, aun siendo Guaraníes cristianizados, y contribuían a la reguarización en los bosques subtropicales, atestiguando de una movilidad que desde siempre hizo pasar un mal tiempo a los jesuitas. Los encomenderos también se quejaban de la fuga de criados indígenas. Así es como Johann Rengger – médico y naturalista suizo quien estuvo involuntariamente en Paraguay a la orden del presidente Dr. Francia entre 1818 y 1826 – encontró en el distrito de «Ybuhangii», en un claro en el bosque, a tres *Caayguas* quienes no llevaban la tonsura habitual de los Guaraníes de entonces, ni tampoco el pequeño tembetá en el labio inferior. Respondiéndole a Rengger, le explicaron que de

niños fueron raptados por un cosechador de mate y que permanecieron en una familia criolla de Villa Real como criados, lo que demostraron al recitar un «bendito». Recién cuando eran jóvenes adultos fueron capaces de volver al monte (Rengger 1835: 109-111).

Los Mbyá lograron proteger su sabiduría religiosa y ritual al ocultarse espiritualmente y físicamente de injerencias no deseadas.

Uno de los efectos más importantes relacionado a la presencia jesuítica hasta 1767 – año en el cual la orden fue expulsada de América latina – es a fin de cuentas la separación definitiva entre los Guaraníes cristianizados y los que vivían en el monte. Mientras los cristianos indígenas se integraban poco a poco a la población nacional paraguaya



todavía guaraní hablante que se estaba constituyendo, los otros permanecieron en los bosques del este de Paraguay y de las áreas vecinas de Brasil y Argentina y quedaron, desde entonces, una minoría étnica perseguida.

Debe haber sido en el tiempo de los jesuitas que los Monteses adquirieron un modelo cultural que les permitió sustraerse sin violencia a la intervención civilizadora y misionera al volverse invisibles por ser escondidos. En particular los Mbyá – sobre los cuales volveremos a hablar más adelante – lograron proteger su sabiduría religiosa y ritual al ocultarse espiritualmente y físicamente de injerencias no deseadas. Hasta donde podía llegar el ocultamiento de la cultura se muestra por ejemplo en lo que León Cadogan (el conocido investigador de las sociedades guaraníes) relata en su introducción al *Ayvu Rapyta* (1992), o sea que sólo después de diez años de contactos intensivos con los Mbyá tuvo la posibilidad de ser iniciado en los cantos míticos.

Una historia contada por Dobrizhoffer (1783, t. 1: 109) sirve también para aclarar el significado del ocultamiento. Este jesuita estuvo temporalmente activo en las reducciones de San Joaquín y San Estanislao y se ocupó, a mediados del siglo XVIII, de la reducción de los monteses de *Mba'e Vera*, una gran zona selvática situada en el sistema fluvial del

*Monday*. Durante una excursión en esta región, se encontró con un grupo guaraní importante al cual intentó explicar las ventajas de la vida en las reducciones y al cual también prometió regalos. Unos meses después quiso buscar de nuevo al grupo que había localizado. Cuando llegó al lugar donde las malocas de tres caciques estaban levantadas, sólo se encontró con cenizas. Sus guías indígenas buscaron durante varios días a los desaparecidos en el área del *Monday*, sin poderlos encontrar. La resistencia de aquellos que no se querían dejar cristianizar se manifestaba ya en estos tiempos no por el conflicto abierto, sino por el repliegue.

## LOS GUARANÍES SILVESTRES Y SUS MODOS DE ADAPTACIÓN

Los monteses fueron considerados como salvajes hasta el siglo XIX, porque rehusaron la civilización y, en consecuencia, no merecían ni atención, ni protección tampoco. Debido a su evidente curiosidad por lo exótico, Rengger, al cual ya citamos, fue el primero en determinar que los Guaraníes no eran indiferenciados pero que se distinguían según su distribución regional:

***Las diferentes tribus de Guaraníes salvajes tienen como antes nombres diferentes según los distritos donde viven. Así, los que viven en la sierra de St. José, cerca de Cerro pyta (Monte Rojo), se llaman Caayguas, los que se encuentran al norte de Curuguay, en la cordillera de Maracayu, son los Carimas y los que recorren las selvas al este de Yhu y de San Joaquín llevan el nombre de Tarumas.***

RENGGER 1835: 104

Si la localización de las «tribus» guaraníes por Rengger era correcta, los nombres que les fueron asociados no lo son. Fue el misionero Franz Müller quien denominó de manera adecuada a los tres grupos. Müller (1989 [1934/35]: 11-13) diferencia los Mbyá de los Chiripá y estos a su vez de los Pañ (en realidad Pañ). Atribuye particularidades culturales y dialectales a cada una de las tres «tribus». Mbyá se conservó hasta hoy en día como etnónimo, aún si la palabra – como lo afirmaba ya Montoya (1876 [1639]: 213) en su «Tesoro» – simplemente significa «gente». En cambio, Chiripá, no fue nunca utilizado de manera nominativa por los Guaraníes. Este grupo se reúne hoy bajo la denominación Avá-Guaraní, donde Avá también significa «hombre». Pañ es, según los Guaraníes mayoritariamente asentados en la Cordillera de

Amambay, la forma que utilizan los dioses para el saludo. La auto-denominación completa es Paĩ-Tavyterã, que se puede traducir por «Hombres que viven como pueblo sobre la verdadera tierra». Los tres grupos guaraníes remanentes se van poco a poco perfilando con la auto-denominación y la atribución desde afuera de designaciones étnicas, así como de características culturales e idiomáticas.



Topadora abriendo camino en el territorio Mbyá.

Desde el principio, los Guaraníes se estimularon para apropiarse las cosas «útiles» traídas por los españoles, entiéndase ante todo elementos metálicos: cuchillos, machetes y hachas, así como «ollas» (cántaros de hierro fundido). Estos eran tan anhelados que para los indígenas en «resistencia» también era provechoso visitar las reducciones y los asentamientos mestizos así como entablar relaciones de tipo patrón-cliente (changa; cosecha de mate) para adquirirlos.

La relativamente rápida desaparición de los elementos en arcilla – Dobrizhoffer alcanzó a ver en *Mba'e vera* a grandes recipientes de barro medio enterados – y de las herramientas de piedra – Rengger (1835, Tabla II, Figura 12) dibujó todavía una hacha de piedra – atestigua de una voluntad de cambio técnico que contrasta con la resistencia «espiritual». Añadiendo a esto que ya durante el siglo XIX la maloca cedió lugar al rancho en muchos lugares, se puede deducir que la vida cotidiana de los Guaraníes conoció desde hace siglos una profunda transformación. Escritores tempranos describieron detenidamente las casas largas como el modelo propio de asentamiento de los Guaraníes y la evaluación del número de habitantes de estas malocas siempre despertó su admiración. Dobrizhoffer se destacó también aquí, cuando se encontró en los bosques de *Mba'e vera* con una casa grande que presentaba un total de ocho aberturas – actualmente la norma es de tres – en la cual habría vivido una centena de personas. Estas grandes casas con techos de palma o de hierbas de estepa (*kapi'ii*), que formaban entre varias un pueblo (*tava*) político y religioso, conservaban un sentido de comunidad que se iba

debilitando a medida que se introducía el estilo de vida en ranchos. El rancho – una forma de casa de campo simplificada, derivada de aquella introducida por los españoles – privilegiado por los campesinos mestizos, está adecuado para familias nucleares, pero no para grandes grupos de parentesco. Así es que su difusión entre los indígenas inició procesos de individualización y de «familiarización» de la vida social. El lento remplazo del modelo de casa grande por el de un asentamiento disperso provocó una nueva forma de articulación espacial y exigió una nueva definición del liderazgo. Es interesante resaltar que tanto los Avá-Guaraní como los Mbyá han realizado el cambio más radical, de la casa colectiva al asentamiento disperso, mientras que algunas malocas todavía siguen en uso entre los Paĩ-Tavyterã.

Existe una esfera más, aparte de las formas de asentamiento y de estructuración comunitaria, en la cual los Guaraníes han realizado una adaptación visible a las nuevas condiciones de vida mestizas: la adopción de nombres y apellidos españoles. Este proceso, que expresa más un cambio a nivel individual que comunitario, refleja también la combinación entre disposiciones endógenas y presiones exteriores.

## El lento remplazo del modelo de casa grande por el asentamiento disperso provocó una nueva forma de articulación espacial y exigió una nueva definición del liderazgo.

Hay que recordar que hasta finales del siglo XVIII, los nombres de los «Indios» que aparecen en las fuentes estaban casi exclusivamente de índole guaraní. Los nombres indígenas eran también todavía dominantes a mediados del siglo XIX en el caso de los «Naturales», quienes vivían como «cristianos» en los Pueblos de Indios, o sea las antiguas reducciones. Apoyándose en los registros de nacimiento, bautismo y defunción de las antiguas regiones jesuíticas, Cadogan (1960b) pudo demostrar que los nombres guaraníes estaban todavía en uso frecuente al principio del siglo XIX, pero que después empezaron a ser poco a poco reemplazados por nombres españoles. Los nombres guaraníes

son ya totalmente ausentes de los registros civiles paraguayos instituidos en el año 1899. Cadogan (1960a: 145) lo atribuye a la política republicana de Carlos Antonio López, quien elevó a los «Naturales» de los 21 «Pueblos de Indios» todavía existentes, al estatuto de ciudadanos paraguayos poniéndoles así legalmente en igualdad de derechos con los criollos.

No es sorprendente la política de asimilación, pensada como proceso obligatorio de civilización, destinada a los «Naturales» que abarcaba tanto la hispanización de los nombres propios como la educación escolar en lengua española y el abandono de las costumbres indígenas, ya que seguía el ejemplo de homogeneización de las poblaciones nacionales usual también en Europa en aquel entonces, en el marco del desarrollo del nacionalismo. Pero se destaca el hecho que la promoción de los nombres indígenas también encontró éxito entre los monteses, por ende entre aquellos grupos que, hasta el siglo XX, intentaron quedar fuera del alcance directo de los misioneros y de los funcionarios estatales. De qué manera los Avá-Guaraní, Mbyá y Paĩ-Tavyterã llegaron a sus nombres españoles es hasta hoy una incógnita ya que los informes tempranos no nos brindan ninguna indicación al respecto.



© H.-R. Widmer 1997

Avá-Guaraní bailando y cantando

Estos ejemplos muestran que los cambios dentro de la sociedad guaraní se podían observar a pesar de que los grupos dispersos mantenían sus distancias con la sociedad paraguaya e intentaban presentar hacia afuera la imagen de una cultura autónoma indígena. El rechazo por la colonización y la cristianización no está automáticamente acompañado por la «conservación cultural» como se puede ver en los siguientes ejemplos. Así es que Cadogan (1960a: 141) ya no pudo encontrar entre los Mbyá y los Avá-Guaraní los cantos de bailes rituales *Guahu* y *Kotyhu* bajo la forma que tienen hasta hoy entre los Paĩ-Tavyterã. También sólo vio entre los Mbyá a unos pocos ancianos quienes llevaban el *tembekua* – el pequeño hueco para el *tembeta* en el labio inferior – lo que señala que, desde el siglo XIX, este grupo

ya empezó a dejar de celebrar regularmente el ritual de iniciación de los varones. Entre los Avá-Guaraní, así como en las comunidades meridionales Paĩ-Tavyterã, se dieron procesos similares. Entre todos los grupos guaraníes del este de Paraguay, sólo unas comunidades Paĩ realizan todavía regularmente el *mitã pepy* (ritual de iniciación): son aquellas que se encuentran en la región de *Yvypyte* – el centro de la tierra – y que extraen su energía religiosa de aquellos mitos que se anclan en este centro de la tierra. El desarrollo de los Mbyá, Ava-Guaraní y Paĩ-Tavyterã se dio de manera diferenciada y a pesar de sus evidentes

## De qué manera los Avá-Guaraní, Mbyá y Paĩ-Tavyterã llegaron a sus nombres españoles es hasta hoy una incógnita.

similitudes. Probablemente sea la leyenda heroica de Guaira y Paragua, que fue hallada por León Cadogan (1962: 46) en los tres grupos con interpretaciones distintas, la más adecuada para interpretar tales discrepancias aún si se destaca que éstas no son culturales sino que se fundan en los diferentes posicionamientos frente a la historia colonial. Dice la leyenda que había dos caciques llamados Paragua y Guaira en el tiempo de la colonización. De Paragua se sabe que pactó con los españoles y que puso mujeres y soldados a su disposición. Guaira al contrario, se retiró con su gente a lugares remotos para escapar de las persecuciones de los conquistadores. Más tarde, Paragua también se separó de los españoles abandonando a todas las mujeres quienes ya habían tenido hijos con los blancos. Esta historia está valorada de manera diferente por los Mbyá y los Avá-Guaraní. Entre los Mbyá, Paragua es considerado como un traidor, quien apoyó a los españoles para someter a los Mbyá. Al contrario, entre los Avá-Guaraní, Paragua es el antepasado heroico, quien pasó a la mitología. Los Paĩ, en cambio, quienes también contaron la historia a Cadogan, resaltan en particular aquella parte en la cual Paragua se separó de los españoles. Entre ellos no está venerada ni la una, ni la otra figura y la leyenda no hace referencia a ellos mismos, sino a otros Guaraníes.

Ya Cadogan remitió al hecho que la interpretación de esta leyenda podía indicar diversos procesos de diferenciación e identificación entre los tres grupos. Él pone también el relato en relación con la fundación de las dos reducciones de San Joaquín y San Estanislao. Supuestamente los



© H.-R. Wicker 2006

Paĩ-Tavyterã en una reunión comunal frente a su casa ritual.

Avá-Guaraní posteriores, quienes al principio del siglo XVIII todavía no se diferenciaban de los Mbyá, habrían ayudado a los jesuitas a someter a los posteriores Mbyá para trasladarlos hacia las reducciones (1992 [1959]: 67). Los actuales Avá-Guaraní tendrían entonces que ser considerados como un grupo que fue totalmente o parcialmente «cristianizado», habiéndose después escapado de las reducciones para asentarse en los bosques y retomar allí su antiguo modo de vida. Esta tesis es respaldada por la zona actual de distribución de los Avá-Guaraní. El hecho que entre los tres grupos, los Avá-Guaraní son aquellos que hasta la actualidad presentan el menor grado de miedo al contactarse con instituciones nacionales, sumado al hecho que son los que retomaron importantes patrones de vida de la población rural mestiza (por lo menos en cuanto a sus aspectos exteriores), también aboca a favor de un proceso temprano de incorporación y de repliegue. Al contrario, las comunidades Mbyá no solamente conservaron su actitud crítica hacia la sociedad nacional, pero también se consideran como los verdaderos guardianes de la cultura y de la religión guaraní. Su resistencia frente a las instituciones nacionales – escuela, policía, misiones – representaba, por lo menos hasta los años 1970, un fuerte

componente de su afirmación cultural. Por consecuencia, las formas comunitarias y los patrones de liderazgo que los Avá-Guaraní y los Mbyá adoptaron, durante los siglos XIX y XX, son diferenciados.

Las cosas son diferentes entre los Paĩ-Tavyterã. Muchos elementos hacen pensar que los modos de encuentro entre los antepasados de este grupo y la sociedad colonial así como las misiones, en los siglos XVII y XVIII, fueron diferentes de aquellos de los Chiripá y de los Mbyá. Se sintieron aparentemente menos presionados que otros grupos para someterse a los encomenderos y dejarse reducir por los hermanos de la Compañía de Jesús. Esta situación nos permite deducir que las formas de contacto colonial se establecieron entre ellos con más libertad y menos obligación. La curiosidad callada es probablemente la mejor manera de caracterizar a las relaciones entre los Paĩ-Tavyterã y la sociedad colonial así como la misión. Al contrario, la característica étnica de los Mbyá muestra claramente el rechazo y aquella de los Avá-Guaraní puede ser definida por la ambivalencia. A continuación, mostraremos que estos tres patrones culturales son notables hasta hoy.



## LA LUCHA POR LAS TIERRAS ANCESTRALES Y LAS TRANSFORMACIONES DE LAS RESISTENCIAS

En la segunda mitad del siglo XX, se puede identificar dos factores responsables del arrancamiento de los Guaraníes de sus antiguos modos de exclusión. El primero se encuentra en la modernización colonial que llevó a la privatización y la legalización de la propiedad de las tierras, así como la disolución de los latifundios de uso extensivo, y la transformación de estos últimos en explotaciones agrarias y ganaderas de tamaño medio administradas racionalmente. Éstos son procesos que pusieron a las comunidades indígenas bajo una fuerte presión, así como el tamaño de los bosques en el oeste de Paraguay y en los territorios linderos de Brasil y Argentina. A esto se suma que la reforma agraria empezada durante los años sesenta empujó más y más campesinos paraguayos y brasileños en las regiones guaraníes. En reacción contra este ataque moderno sobre los espacios indígenas, se puso en marcha un programa para proveer el derecho de acceso a las tierras; primero fue llevado a cabo por las ONGs en los años setenta y después por el gobierno. Con el «Estatuto de las Comunidades Indígenas» (Ley Nº 904) aprobado en 1981 por el parlamento paraguayo en el cual se reconoce, por primera vez, desde el Estado la existencia de los pueblos indígenas, se pudo identificar y mensurar los territorios ocupados por poblaciones indígenas y otorgarles, por decreto del gobierno, los títulos colectivos correspondientes a las comunidades indígenas. El movimiento indígena, que se formaba mientras, se reforzó con la ratificación del Convenio 169 de la OIT que trajo como consecuencia que la Constitución paraguaya del 1992 reconoció por primera vez los derechos indígenas. Desde entonces existen más de doscientos grupos guaraníes en el oeste paraguayo quienes viven sobre territorios para los cuales tienen derechos de acceso y títulos de propiedad. La transición entre la ausencia de derechos y el reconocimiento estatal de títulos indígenas de derechos territoriales no se hizo sin dificultades. En particular habría que comprobar si no hubo vuelta atrás en el asunto de la legalización de las tierras indígenas (véase Wicker 1999). No se puede entrar aquí más en detalle sobre los diferentes desarrollos de esta problemática en Paraguay, Brasil y Argentina.

En cambio, el tema de la resistencia y de la adaptación seguirá siendo tratado. El objetivo de esta parte final es indagar acerca de las reacciones de los indígenas frente al impacto brutal de la modernidad. Su paradoja es que

primero se quita el hábitat guaraní (a gran escala) para después devolverlo (a pequeña escala). Vamos a mostrar que la resistencia y la adaptación se desarrollan según patrones que siguen lo que ya conocemos gracias a la leyenda de Paragua y Guaira. Son los recuerdos ligados a las memorias étnicas sobre la opresión colonial y los intentos de incorporación por los Jesuitas que están dando forma a la resistencia.

Hemos conocido a los Paĩ-Tavyterã como el grupo guaraní menos afectado por los tiempos coloniales y misioneros. La política que siguieron en aquel entonces tendía por un lado a proteger los «lugares propios del ser» (*Paĩ rekoha*) así como el «ser cultural propio» (*Paĩ reko*), por otro lado intentaron también no aislarse y protegerse de la curiosidad hacia el mundo exterior a su cultura. El mismo patrón se encuentra en los desarrollos de las más de 40 comunidades pertenecientes a este grupo, quienes mayormente poseen títulos sobre sus tierras. Mantienen un fuerte vínculo con su hábitat, el cual se expresa en el hecho que hasta ahora cada intento para disputarles las tierras transferidas (*Itapyavusu, Jakaira*) pudo ser consecuentemente rechazado. Su fuerte deseo de poder disfrutar del acceso a un hábitat también los lleva a traspasar los límites de las mensuras para ocupar y reivindicar tierras adicionales. Su paciencia sumada de tenacidad, se vuelve útil y les beneficia para recuperar territorios perdidos.

### La constitución paraguaya del 1992 reconoció por primera vez los derechos indígenas.

Los Paĩ-Tavyterã también usan otra estrategia en el trato con instituciones externas. Por ejemplo, después de haber recibido los derechos de acceso a un territorio, felicitaron desde las comunidades a unas de las sociedades misioneras más conocidas – entre las cuales la Misión de las Nuevas Tribus. También evalúan cuidadosamente la potencial utilidad que presentan las instituciones estatales.

Los Paĩ aceptaron, sin muchas vacilaciones, tanto a intervenciones en materia de políticas de salud pública como al sistema escolar bajo la forma de escuelitas comunitarias. Por el contrario, dejaron fracasar a cualquier proyecto agronómico que quiere alcanzar una integración más fuerte en los mercados locales a través de una intensificación de la producción de rentas. Cabe señalar también la forma en la cual las comunidades Paĩ se remodelan para compensar la reducción de las oportunidades de caza y de pesca con la

crianza de ganado menor. En el marco de la diversificación de la producción, se cría también ahora ganado mayor en aproximadamente la mitad de las comunidades. Pero la focalización sobre desarrollos adecuados con ideas propias y fomentando la consolidación social – por ejemplo, manteniendo la tenencia comunitaria de la tierra y el modelo de asentamiento disperso –, sólo puede ser exitosa si se le ajustan las estructuras de poder.

## A la diferencia del pasado es obvio que la reguaranización en bosques impenetrables es hoy imposible.

Mientras se sigue alentando a los líderes religiosos (*tekoha ruvixa*) para que realicen las grandes ceremonias – cabe notar que en las comunidades norteñas de los Paĩ, aumentó el número de jóvenes a quienes se han visto colocar el *tembetá* –, los líderes políticos, quienes priorizaron el tema de la defensa de las comunidades contra los peligros internos y externos en su estandarte pero se preocuparon poco por el bienestar común, son poco a poco reemplazados por aquellos quienes fomentan y saben canalizar el interés comunitario. Después de la titularización de las tierras, unos líderes mayores se otorgaron, por ejemplo, el derecho de vender grandes cantidades de madera extraída de los bosques comunitarios. Al contrario, los líderes jóvenes quienes ya están socializados a las nuevas situaciones manejan frecuentemente un discurso ecologista. Intentan proteger a los bosques comunitarios y fomentar el bienestar colectivo.

En cuanto a los Avá-Guaraní, recordamos que, según la leyenda, toleraron cierta cercanía con los Jesuitas, tal vez hasta fueron cristianizados antes de volver a asentarse en los bosques para «reguaranizarse». La falta de distancia con las instituciones no guaraníes es hasta hoy una característica de este grupo. Al igual de los Paĩ, los Avá-Guaraní colaboraron de pleno para conseguir los derechos de acceso a sus territorios y su actitud cooperativa fue positiva ya que, en los años 1980, fueron el primero de los tres grupos guaraníes en conseguir la escritura de sus tierras por parte de las instituciones gubernamentales. Su confianza en las instituciones de los *karai* (Señores) tampoco les hizo dudar mucho antes de consentir a la instalación de escuelas en las comunidades. La consecuencia de tal apertura es notable ya que los Avá-Guaraní poseen la más alta tasa de alfabetización en relación con los otros grupos guaraníes.

Con la misma actitud poco crítica, dejaron actuar los misioneros dentro de sus comunidades, y esto aún si, como propietarios, gozan de los suficientes derechos de auto-determinación como para prohibir la actividad misionera al interior de sus territorios. El número de comunidades Avá-Guaraní que no cuenta con un puesto misionero propio – comúnmente de índole evangélico – se puede contar sobre los dedos de una sola mano.

Hace tiempo que los Avá-Guaraní adaptaron sus estructuras de poder al entorno paraguayo. Los jefes religiosos perdieron crédito con el retroceso de los rituales de iniciación mientras que el peso de los líderes políticos aumentó. Cabe notar que a menudo unos jefes políticos expresan demasiado su voluntad de colaborar con las autoridades paraguayas. La falta de resistencia contra presiones llevadas desde afuera contra las comunidades se puede observar en el hecho de que no son pocas las comunidades en las cuales se autoriza la tala abusiva del bosque. Aunque los Avá-Guaraní tendrían que estar en condiciones de poder consolidarse económicamente, ya que se ajustaron al *habitus* de los campesinos, les falta la fuerza y la apertura mental para utilizar el mercado como motor de su propio desarrollo. Si los Paĩ-Tavyterã decidieron – a raíz de experiencias en las cuales siempre perdieron terreno en los asuntos mercantiles – dedicarse a la producción de subsistencia y no a la producción de renta, entre los Avá-Guaraní, es todo el contrario. Aun si no pueden integrarse al mercado – por ejemplo para la adquisición de semillas híbridas o de herbicidas para la producción de arroz o soja, o en cuanto a la utilización racional de créditos – siguen intentándolo, endeudándose siempre más. La ausencia de perspectivas económicas y el hecho de estar a la merced de los mecanismos del mundo exterior explica además un fenómeno que apareció por primera vez a mitad de los años noventa y se expandió desde entonces como una verdadera plaga. Se trata del arriendo, por parte de los jefes indígenas, de superficies siempre más importantes de tierras comunitarias a los productores vecinos de soja. Como contraparte se les promete una parte de la cosecha. El arriendo de tierras con títulos de propiedad comunitarios aún si, como la venta de tierras, está prohibido por la ley, se ha extendido tanto entre los Avá-Guaraní que el retorno a una pequeña economía agrícola ya parece difícil. Como ejemplo extremo, se puede mencionar a un brasileño quien actúa en el Alto Paraná y arrienda un total de 2480 hectáreas de tierras por cinco años a las comunidades de Ka'aguy Yvate, Carrería, Uruku Poty, Ka'aguy Poty y Mariscal López para el cultivo de soja y además intenta presentar su emprendimiento como una ayuda hacia los indígenas (Gómez 2011). Como en la época colonial, los Avá-Guaraní parecen volver a ser otra vez las víctimas, por un lado, de las condiciones exteriores y, por otro lado, también de su propia ambivalencia. A la diferencia del pasado es obvio que

la reguaranización en bosques impenetrables es hoy imposible. Formas de resistencia adaptadas a la nueva realidad tendrían que ser desarrolladas pero todavía no son visibles entre los Avá-Guaraní, al contrario de los Mbyá.

Las comunidades Mbyá, dispersas en todo el este de Paraguay y hasta el norte de Argentina, muestran también patrones de adaptación y resistencia enraizados en su historia. Como el retraimiento siempre más lejos en la profundidad de los bosques ya no es posible actualmente, la resistencia se expresa en particular en la crítica hacia las instituciones no guaraníes. Los Mbyá manejan muy bien el discurso anticolonial. Esto ya se puede observar en Renger (1835: 115) y unos jefes mbyá actuales atestiguan de esta competencia en sus discursos. Los Mbyá fueron también aquellos que expresaron el recelo más importante en contra de la demarcación de los territorios, porque la «reducción» en asentamientos les recordaba aparentemente los métodos de los jesuitas. No fueron pocos los jefes quienes sólo aceptaron la mensura de sus tierras bajo la condición de que no se les iba a imponer después, y contra su voluntad, puestos misioneros y de policía, así como escuelas. Los Mbyá no perdieron, hasta hoy, su desconfianza fundamental contra las instituciones no indígenas.

Los elementos, que podrían servir como impulsos auto-determinados para el desarrollo, están desde luego relacionados por los Mbyá a otros canales. La dirigencia que es fuertemente politizada – ya que la jefatura religiosa, junto a los rituales, han desaparecido hace rato – invierte mayormente su energía en la defensa de los propios grupos y de la propia cultura – los Mbyá considerándose como los verdaderos depositarios de la tradición guaraní – y busca hasta hoy, con dificultades, caminos para desarrollar las pequeñas economías campesinas a través del autodesarrollo. Esta deficiencia está ligada a una carencia del vínculo territorial, el cual, de manera explícita brinda su estabilidad a las comunidades Paĩ-Tavyterã y Avá-Chiripá. Las características siempre atestiguadas de los Mbyá para el repliegue, el escape y el ocultamiento se manifiestan hoy en una alta disposición hacia la movilidad.

Cuando los Mbyá todavía tenían selva subtropical a su disposición, practicaban a menudo un estilo de vida seminómada. Pequeños grupos se desplazaban, por ejemplo, para irse a pescar unos días en un río. En esta ocasión plantaban también a veces un pequeño campo de maíz. Se mudaban después para cazar y recolectar. Mas adelante buscaban una estancia para hacer changas. En algún momento volvían al campo donde el maíz había madurado y finalmente se cerraba el círculo cuando volvían a su lugar de partida. Aun si actualmente no se puede practicar este tipo de movilidad, jóvenes Mbyá todavía utilizan la changa para poder conocer el mundo. Antes, la estrategia de mo-

vilidad pudo haber sido ecológica y culturalmente positiva y adecuada, pero ahora se manifiesta de manera negativa porque demuestra una falta de sedentarismo, que por último también los perjudica en la obtención de derechos de acceso a las tierras. Además, la identificación con el hábitat que tiene que ser demarcado y legalmente asegurado para los Mbyá no siempre se hace. Las carencias en la toma de posesión de la tierra se dan a ver también cuando tensiones ocurridas dentro de una comunidad llevan ciertos grupos a marcharse fácilmente para asentarse nuevamente sobre parcelas privadas donde piden nuevos derechos de acceso a la tierra. También se conocen casos donde territorios adjudicados a las comunidades fueron completamente abandonados.

La movilidad pensada como resistencia debilita a los grupos Mbyá en sus empeños para poder empezar un desarrollo auto-determinado en territorios sobre los cuales tienen derechos. A pesar del deseo fuertemente anclado de amparar su propia cultura, la incapacidad de preservar un territorio atribuido abre la posibilidad – como ocurrió en las comunidades de los departamentos de Alto Paraná, Guaira y Caacupé – para que los campesinos brasileños y paraguayos, quienes también carecen de tierras, puedan ocupar territorios guaraníes inutilizados. Desde este punto de vista se entiende mejor que algunas comunidades Mbyá no sean reacias en aceptar ofertas tentadoras por parte de productores de soja y arrendarles tierras.

La actitud de protesta, apoyada en las ideas de movilidad de los Mbyá, se expresa también de otra manera. Al final de los años noventa, dirigentes de este grupo étnico fueron los primeros en organizar marchas de protesta con destino a Asunción donde instalaron campamentos, frente al Instituto Nacional del Indígena (INDI) y después también sobre la Plaza Uruguaya, en los cuales se asentaron durante semanas enteras. Estas acciones de protesta llevadas hacia la capital son relativamente frecuentes en la actualidad y los asuntos indígenas están presentes de manera directa en los medios de comunicación como nunca antes. Aún si la forma de protesta indígena se inspira del modelo de aquella de los sindicatos de campesinos, presenta características propias. No es por casualidad que hayan sido los Mbyá quienes empezaron con este modo de manifestación pública. La coincidencia entre la debilidad de los lazos territoriales, la fuerte dirigencia política y el patrón de movilidad los predestinaban, más que cualquier otra etnia guaraní, a elegir esta forma de protesta. El hecho de que tras el modelo de una movilidad útil para la resistencia, haya más que un mero oportunismo, se dio a ver cuando – ya a mediados de los años noventa – un grupo completo de Mbyá dejó un territorio sobre el cual tenía derechos, para asentarse bajo el mando de su propio cacique en un pequeño bosque de la periferia de Asunción. Grupos de Mbyá paraguayos así

como otros pequeños grupos Mbyá de la región de São Paulo muestran una tendencia hacia la urbanización. Se insertan en nichos de la economía informal y sobreviven así dentro de la marginalidad urbana. En Asunción, se pueden ver cada vez más jóvenes indígenas, como también mujeres con niños pequeños, desempeñando actividades en la venta callejera o limpiando los parabrisas de los autos que están parados en los semáforos.

## CONCLUSIONES

Si los Guaraníes se organizaron como movimiento social, en los años setenta y ochenta del siglo pasado, con el objetivo de afirmarse como grupo étnico y hacerse reconocer como pueblo originario así como para defender su hábitat amenazado, actualmente no se puede sustraer a la impresión que el indigenismo de aquel entonces se ha esfumado fuertemente. No son pocos los indigenistas que comparten la opinión de que el movimiento indígena se ha debilitado primero por su propio éxito y después por sus fuertes ataduras con ONGs e instituciones estatales. Lo que despierta la impresión de una pérdida de substancia y de autonomía puede sin embargo ser entendido – por lo menos así lo muestra el análisis antropológico – como una renovación de la dialéctica entre adaptación y resistencia y como un ajuste a las modificaciones que llegaron, a través de la globalización, hasta los asentamientos guaraníes. Se puede ilustrar esto con una fotografía que circuló hace unos años en los medios de comunicación sobre la cual se puede ver a una minúscula aldea guaraní, localizada como si fuese una islita, en el medio de un campo de soja que se expande hasta el horizonte.

La duda de saber si se podrá proteger a las características (culturales) propias en el contexto de tales desarrollos surge tanto entre los grupos afectados como entre los activistas que apoyan a los indígenas. Es más sorprendente todavía porque las formas en las cuales los Guaraníes reaccionan frente a la nueva situación global se manifiestan primero de manera diferenciada y segundo como ancladas en su tradición. Como en el tiempo de los jesuitas, los Paĩ-Tavyterã están aparentemente en condiciones para no dejarse debilitar existencialmente por los asaltos de la globalización. Incluso están empezando a consolidarse como grupo étnico – aún si no lo hacen de manera lineal ni homogénea – y buscan caminos para un desarrollo auto-determinado a nivel de las comunidades locales. Lo podrán conseguir mientras se les otorgue el tiempo necesario.

Exactamente como en épocas anteriores, los Avá-Guaraní y los Mbyá se ven un poco más afectados por las inter-

venciones exteriores que los Paĩ. Pero por esta vez, no son sacerdotes quienes se acercan con dulces palabras, sino inversores quienes manejan duros argumentos mercantiles. Los dos grupos reaccionan en acuerdo con sus trayectorias históricas a las presiones insistentes acompañadas de propuestas tentadoras: los Avá-Guaraní a través de la colaboración; los Mbyá a través de la protesta que llevan donde encuentra una audiencia, o sea, en la ciudad. Como el repliegue en los bosques es una estrategia agotada para ambos grupos habrá que ver si encontrarán, aún, vías de reguaranización. Por ahora sólo se puede decir que la estrategia cultural de los Mbyá, de no abrirse hacia el exterior, sigue todavía en uso como lo muestra el siguiente ejemplo. De todos los cantos guaraníes que fueron subidos al Youtube se puede notar que, sin excepción, han sido ejecutados por Mbyá. Los *jurúá* – los bigotudos, una descripción despreciativa para los Blancos – quienes entienden estas demostraciones como una abertura no se dan cuenta que se trata de imitaciones. Por lo contrario no se podría explicar porqué ninguna de estas presentaciones, que son calificadas como auténticas, contiene los cantos que ejecutan los mismos Mbyá en sus *opy*, cuando están aislados del mundo exterior, que hablan de la creación del universo, de la humanidad así como de la plantas y de los animales. Al igual como, hace mucho tiempo atrás, consideraron inoportuno iniciar de manera precipitada a su íntimo amigo León Cadogan en estos cantos sagrados, siguen ocultando sus contenidos culturales y religiosos al mundo exterior no-guaraní.



Mbyá trayendo amarillos – en tiempos cuando vivían todavía en el monte

## NOTAS

<sup>1</sup> Agradezco a la Dra. Sabine Kradolfer por haber traducido esta contribución del alemán al español y a Hugo Arce por su relectura del texto final.

<sup>2</sup> En el Boletín 53/54 de la SSA se encuentra una contribución sobre los Guaraníes (Wicker 1993) en la cual se informa acerca de los territorios de los Paĩ-Tavyterá, Avá-Guaraní y Mbyá y se aborda detenidamente los procesos de demarcación territorial. Para evitar repeticiones renunció a publicar aquí otra vez los planes y mapas de ubicación.

<sup>3</sup> Los monteses son los *Caayguas* (literalmente: habitantes del bosque).

## BIBLIOGRAFÍA

### Azara Felix de

**1847.** Descripción é Historia del Paraguay y del Rio de la Plata. Madrid: Sanchiz.

### Cadogan León

**1960a.** En torno a la aculturación de los Mbyá-Guaraní del Guaira. América Indígena, Vol. 20: 133-150

**1960b.** Mil apellidos guaraníes. Aporte para el estudio de la onomástica paraguaya. Asunción: Toledo.

**1962.** Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambai, Alto Ypané. Revista de Antropología, Vol X: 43-91.

**1992 (1959).** Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 16.

### Dobrizhoffer Martin

**1783.** Geschichte der Abiponer. Wien: Kurzbek.

### Gómez Gregorio

**2011.** Caso de la Comunidad Carreria'i del Pueblo Avá-Guaraní, asentada en el distrito de Itakyry, Alto Paraná. (Informe no publicado).

### Montoya Antonio Ruiz de

**1989 (1639).** La Conquista Espiritual del Paraguay. Rosario: Equipo Difusor de estudios de Historia Iberoamericana. 1876 (1639). Tesoro de la Lengua Guaraní. Wien: Faesy & Frick.

### Müller Franz

**1989 (1934/35).** Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná. Rosario: Artes Gráficas.

### Necker Louis

**1990.** Indios Guaraníes y Chamanes Franciscanos. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 7.

### Rengger Albrecht

**1835.** Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826 von Dr. J. R. Rengger. Aarau: Sauerländer.

### Schmidel Ulrich

**1962 (1602).** Wahrhaftige Historien einer wunderbaren Schiffart. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

### Susnik Branislava

**1965:** El Indio Colonial del Paraguay. Asunción: Museo Etnográfico «Andres Barbero».

### Velazquez Rafael E.

**1965.** La rebellion de los Indios de Arecaya en 1660. Asunción: Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.

### Wicker Hans-Rudolf

**1982:** Mbyá, Paĩ-Tavyterã und Chiripá in Ostparaguay. Bern: Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums, Vol. 61/62: 99-208

**1993.** Yvykytĩ – Cutting the Earth: Indian Land Rights Strategies in Eastern Paraguay. Société Suisse des Américanistes, Bull. 53/54, 1989/1990: 109-124.

**1999.** Bodenrechtskonflikte indigener Gruppen in Paraguay im Spannungsfeld lokaler, nationaler und globaler Kontexte. In: Erdmute Alber und Julia Eckert (Hrg.): Schlichtung von Landkonflikten. Berlin: Institut für Ethnologie, Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ), pp. 31-43.