

DIM

Diálogo Indígena Misionero

Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI) - C.E.P.
Noviembre 2016/ N° 73/ Año XXIV - Asunción - Paraguay



***Raíces con Vida
Futuro con frutos***



Poesías de Brígido Bogado

Yvy marae'y

¡Vida feliz!

¡Tierra de esperanza!

¡Arroyos cristalinos!

¡Brisa suave!

¡Montes sin límites!

¡Hombres y mujeres!

¡Vida plena de felicidad!

¡Extensa tierra sin mal!

¡Encuentros de almas!

¡Principio de la vida!

***Las almas que han venido
Son hijos e hijas de Dios Tupá
Que hicieron posible la vida
De los seres vivientes
Y de los vastos montes.***



DIM

Dialogo Indígena Misionero de la Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI) órgano de la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP).

Dirección: Chile N° 625 e/ General Díaz.

C.C.: 15002

Asunción - Paraguay

Teléfono: +595 21 443 752

E-mail: conapi@episcopal.org.py

Web: www.conapi.org.py

Noviembre 2016 / N° 73 / Año XXIV

Presidente

Mons. Lucio Alfert, OMI

Coordinador

Padre Enrique Gaska, SVD

Coordinación de Edición

Hna. Margot Bremer, RSCJ

Coordinación de Comunicación

Pablo Bogado

Con el apoyo de

MISEREOR y ADVENIAT

Diseño y diagramación

Visualmente

Fotos

Archivos de CONAPI, Equipos Locales Diocesanos de Pastoral Indígena, P. Filemón Torres, Pablo Bogado.

Impresión

AGR



índice

Editorial.....5

XLIV Semana Misionera: VOLVIENDO A NUESTRAS RAÍCES.....6

Pequeña Memoria de la Semana Misionera 2016.....7

Artículos complementarios al tema.....16

Las Identidades que vienen del Colonialismo.....17

Territorios Indígenas en Estados plurinacionales.....29

Sobre el Capital... Respuesta a Hernando Soto.....34

Los Patriotas Involuntarios.....39

VIII Encuentro Continental de Teología India en Guatemala.....45

Escuchando la Palabra de Dios en los pueblos de Abya Yala.....46

Mensaje final del VIII Encuentro Continental de Teología India.....53

El Agua.....56

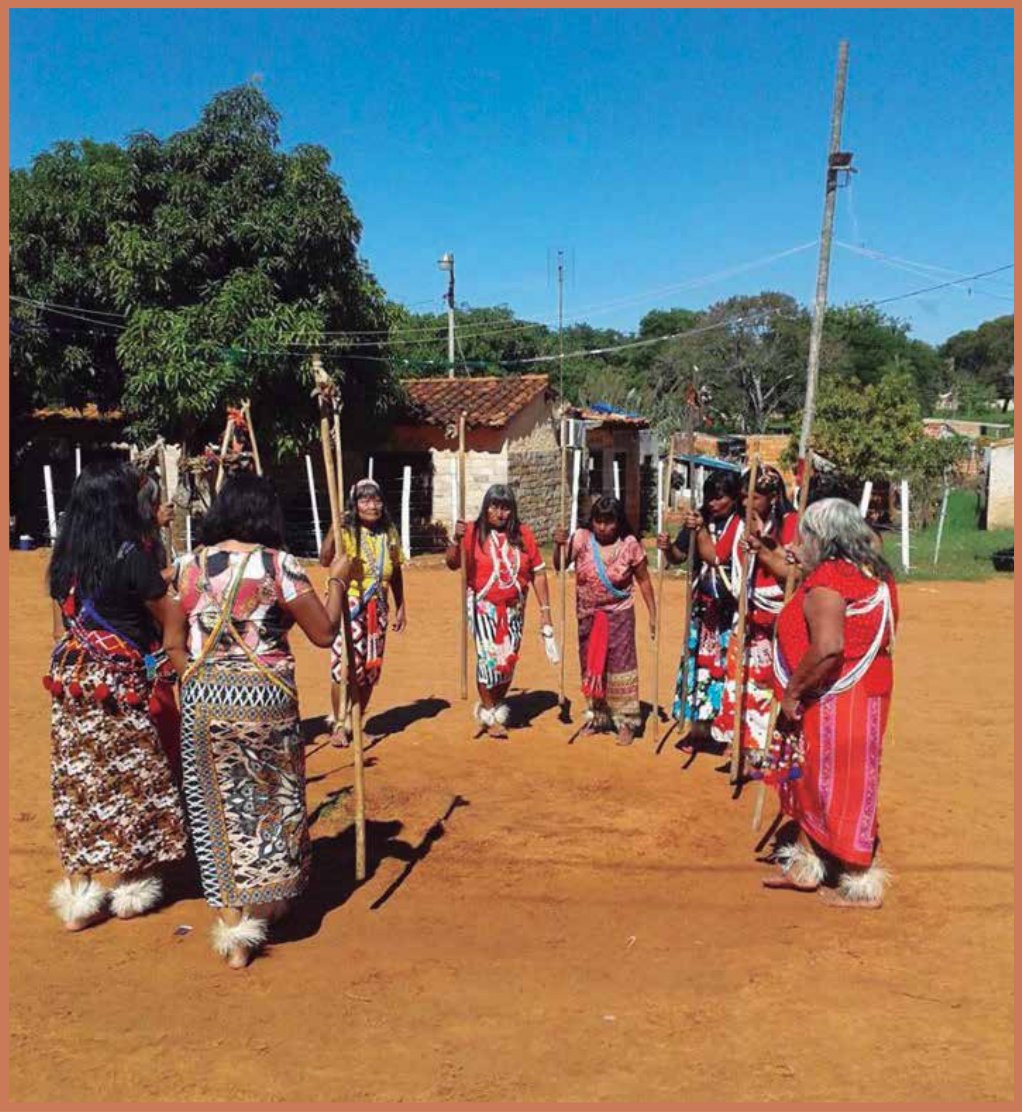
El Rio PARANÁ forjador de culturas.....57

El agua en la Cosmovisión Guaraní y en la Biblia.....63

Manifiesto del Día Internacional de los Pueblos indígenas...67

Caminos empinados de los Pueblos Indígenas en América Latina.....68







Editorial

Este momento histórico tan significativo que vivimos, nos impulsa a recoger artículos, mensajes y resúmenes de encuentros con indígenas, celebrados durante este año; ellos nos hicieron cambiar nuestras perspectivas y crecer.

Constatamos un creciente protagonismo indígena en nuestro Continente al seguir ellos ofreciéndonos públicamente su utopía del Buen Vivir como alternativa al actual sistema.

El cambio de época nos invita a volver a nuestras raíces para poder orientar desde ahí el proceso permanente de construir y reconstruir nuestras identidades y poder así colaborar en el tejer de un nuevo futuro más humano, más solidario, más igualitario. Este fue el tema de nuestra Semana Misionera en la que nos asesoró el Padre Bartomeu Melià. Además de sus reflexiones profundas y cuestionantes, nos proporcionó una serie de artículos seleccionados en torno de este tema tan crucial y relativamente nuevo, a fin de poder profundizarlo más.

Otro gran acontecimiento a nivel continental fue el VIII Encuentro latinoamericano de Teología India en Guatemala de este año. Fue una celebración en forma atý guasú, de gran asamblea, donde los participantes indígenas de Abya Yala manifestaron lo más sagrado de su ser y de su existir; es lo que les une entre ellos, con el Creador y con el cosmos con el que conviven de una manera familiar. El resumen y el mensaje final reflejan algo de su asombrosa esperanza en el futuro, vinculada con el respeto a los principios de vida que se revelan en la naturaleza.

Uno de los temas más inquietantes hoy día es el agua. Presentamos, por una parte, las consecuencias del enfoque empresarial con el ejemplo de la Hidroeléctrica Binacional de Itaipú; por otra parte, la cosmovisión guaraní y la visión bíblica del agua.

Como último publicamos el reciente manifiesto de los Pueblos Indígenas en que ellos nos transmiten que la globalización occidental despertará la defensa de la diversidad de las identidades y nos anuncian la reconstrucción de las mismas.

XLIV Semana Misionera:
VOLVIENDO A NUESTRAS RAÍCES





Pequeña Memoria de la Semana Misionera 2016

Margot Bremer

Los días 1 a 3 de agosto de 2016 hemos celebrado nuestra 44ª Semana Misionera de CONAPI con el tema: VOLVIENDO A NUESTRAS RAÍCES. El equipo local del Alto Paraná – Canindeyú inauguró estas jornadas con una hermosísima celebración en las afueras, bajo de un árbol que ostentaba sus enormes raíces con las que abrazaba pequeñas cestitas con diversas clases de semillas. Las sabias palabras del himno de AYVU ROPYTA nos ayudaron a introducirnos en el mundo espiritual guaraní y nos inspiraron a descubrir la interrelación existencial entre raíces y semillas, como símbolo de la relación estrecha entre pasado y futuro: ¡no hay pasado sin futuro y no hay futuro sin pasado!



Introducción

Desde las enseñanzas de la Madre Naturaleza pasamos a las de nuestro maestro, el Padre Bartomeu Meliá. Él nos introdujo en nuestro tema, aclarando primero que no podemos volver a las raíces indígenas sin antes haber profundizado en nuestras propias raíces ya que, sin entender éstas, tampoco podremos entender las de Otros. Los pueblos indígenas recuerdan mejor la historia de sus raíces que nosotros ya que nuestra historia (nacional) está llena de errores. La historia del Paraguay tiene que buscar sus raíces en la historia de la nación guaraní¹.

Estamos en el fin de una época que comenzó hace 500 años con el colonialismo. Sin embargo, los pueblos indígenas no pueden celebrar, como nosotros, el año 1811 como comienzo de la Independencia; pues justamente en aquellos años recomenzó una feroz guerra contra ellos. En la Constitución Nacional de 1992 están reconocidos los indígenas como culturas² antes de la llegada de los españoles. Según nuestra Carta Magna, ellos tienen el derecho de vivir su hábitat original (Art. 63), pero en la práctica ni siquiera tienen el derecho de registrarse con su verdadero nombre. También se les otorga constitucionalmente el derecho a la propiedad comunitaria, pero en la práctica es una guerra continua con quienes quieren quitarles la tierra.

¹ Literatura recomendada: Eduardo Riveiros da Silva: "Os involuntarios da patria"

² Cultura = teko, es el modo de ser, de estar, el teko guasu (Art. 62)



¿Qué es ser indígena y qué es ser indio?

La palabra “indio” no es una abreviación de “indígenas”. Todos somos indígenas, pero no todos somos indios³. Existen comunidades que tienen la conciencia de que vienen de una historia antes de la llegada de los españoles. Al casarse uno/a con un/a india/o, asume el camino de ellos. No es tanto una cuestión biológica, sino más bien cómo vive la cultura del otro. Indio es aquel que ha sido “engendrado por la selva”, allí “cayó en la tierra”; por eso se identifica con la tierra. Además, ser indio es pertenecer a una comunidad. La forma de pertenecer a un pueblo indígena es distinta a la forma de pertenecer a un Estado cuya definición es abstracta y genérica; los que pertenecen al Estado son súbditos, mientras que la pertenencia indígena se convive en relación participativa con la comunidad y la tierra.

¿Qué forma de pertenencia es más humana: pertenecer al Estado o pertenecer a la comunidad? El Estado pretende uniformar al pueblo en su modo de pensar y de vivir; intenta que los indios se inserten en el Estado para hacerse paraguayos, una tendencia que existe desde Carlos Antonio López quien dio la ciudadanía a los pueblos indígenas mientras por otra parte les confiscó su tierra. Hoy el indio distingue: “Estoy en el Estado, pero no soy del Estado”.

¿Qué es la Cultura?

“Cultura” proviene del latín colere, que es “cultivar la tierra”, también tiene que ver con cultus que es la celebración religiosa que se vuelve cultura. Es el conjunto de una convivencia autónoma, determinada por la topografía, el clima, la calidad del



suelo, el contexto ambiental, una organización propia, costumbres, música, religión, comida, fiesta, etc. Distinguimos a tres clases de portadores de cultura.

- Indígenas nacidos en tierra paraguaya viviendo con la cultura occidental-colonial
- Indios nacidos en su cultura tradicional antes de la Colonia luchando por su re-existencia
- Indígenas blancos que se identifican con las culturas indias.

Los misioneros queremos ser indígenas que acompañan la causa india, sabiendo que somos diferentes, nosotros amamos más las cosas; los indios más las relaciones⁴.

La cultura es un sistema de comunicación, en tres órdenes:

1. Sistema de parentesco:

Los guaraní tenían un sistema de parentesco muy complicado, con 152 diferentes nombres; los Pai Tavyterá aún conservan 55, los paraguayos nada más que 10.

³ Una señal curiosa es la “mancha mongólica” en muchos paraguayos recién nacidos.

⁴ cf. la película que vimos por la noche: *El abrazo de la serpiente*



2. Intercambio de bienes:

El famoso jopoi que crea relaciones de permanente renovación.

3. Comunicación de mensajes:

Hablar es intercambiar en una lengua mensajes, sueños, etc. La lengua es nuestra segunda piel. Por ella se le reconoce a la cultura de la persona.

Importancia de la interculturalidad para el misionero

La interculturalidad es una aproximación que se basa primeramente en la empatía, queriendo participar en los sistemas de comunicación del otro.

Se puede crear una interculturalidad económica, una interculturalidad religiosa, interculturalidad lingüística, etc. El proceso de interculturalidad ha sido el siguiente: el venir los primeros colonos de otros lugares con su propia cultura, cultivaron al principio mucho el pasado pero finalmente dieron paso a proyectar el futuro desde la cultura del lugar, haciendo la “memoria del futuro”.

¿Qué es la Plurinacionalidad?

Plurinacionalidad significa a nivel político igualdad en la diversidad de naciones. Implica el reconocimiento de los derechos y de las políticas diferentes de todas las nacionalidades en cada país. Si no se respetan esas diversas políticas, entonces no hay plurinacionalidad. Así como cada pueblo tiene sus derechos propios, así también deben ser reconocidos los derechos de cada nacionalidad. Implica la abolición de monopolios, lucha contra el racismo, ruptura con un sistema injusto y la administración equitativa de justicia con una visión plurinacional. Incluye también el diferente desarrollo de las existentes nacionalidades y el respeto al territorio de cada una.

No es verdad que la plurinacionalidad divide al país. Al contrario: el reconocimiento de su gran diversidad ayuda a construir una verdadera democracia, pues ayuda a construir el poder del pueblo en su auténtica diversidad. La plurinacionalidad no es solamente necesaria para los indígenas, sino también para los mestizos y los blancos. Según el Sumak Kawsay, ningún pueblo, ninguna nación, ninguna persona debe quedar excluido/a. Hay que romper leyes, reglamentos, agendas que tienen una visión uni-nacional para llegar a la auténtica democracia. Pero no: hay que transformar la política uni-nacional en otra plurinacional.





Todos somos parte del Estado, pero en la diversidad de pueblos y naciones. “Hay culturas, historias, territorios a los que se debe admitir el desarrollo de su propia política” en comunicación, educación, salud, etc. según sus pautas culturales. Debe surgir una política que permita responder a cada nación estando transversalmente presente en el quehacer político del Estado para poder facilitar el desarrollo en todos los ámbitos de cada nación. En Bolivia, los guaraní se han organizado en “Asamblea de la Nación Guaraní”, que es la reproducción de su antigua organización de articular las familias extensas; así, se reúnen regularmente en asambleas (aty guazú).

En Grupos, reflexionamos sobre las siguientes preguntas:

- ¿Paraguay es un Estado Pluri-nacional o Uni-nacional?
- ¿Cómo se explica la práctica judicial anti-indígena con la Constitución que tenemos?
- ¿Prevalece el bien común o el particular de una clase socio-económica?
- ¿Es posible que un ciudadano paraguayo se identifique a favor de los derechos indígenas?

El P. Meliá comenta:

Hasta hoy existe una práctica anti-indígena,

es decir, vivimos todavía con una mentalidad colonialista que no reconoce que los Pueblos Indígenas puedan vivir como naciones, así como en Bolivia por ejemplo. En realidad, el Paraguay también es un país multinacional, ya que antes de la llegada de los españoles existían naciones indígenas con sus propias organizaciones políticas. La Constitución es letra muerta porque se practica todo al revés de lo que está escrito, por falta de conocimiento. No comprenden que ser anti-indígena implica ser anti-paraguayo.

Antes vivíamos claramente en dos clases sociales: ricos y pobres, hoy hay nuevos-ricos y nuevos-pobres. Pero más grave todavía es que ya no hay más vida comunitaria, ni en la propia familia.

En un panel algunos indígenas presentan su Cultura:

1. Cultura QOM (Juan Servín)

Qom quiere decir “persona” con propia lengua. Los Qom en el Bajo Chaco ahora están rodeados de otras culturas que les presionan. Hasta hoy siguen hablando su propia lengua qom, lo que mantiene su identidad. Tienen sus propias creencias, a Dios le llaman Ashen. La palabra tiene una





profunda importancia para su vida. Están organizados según su tradición. Económicamente viven hoy principalmente de la artesanía. Cuidan sus valores que les han transmitidos sus antepasados, especialmente lo del compartir. La escuela no enseña ni su cultura ni su creencia religiosa. Son de cultura oral, pero la cultura paraguaya influye en ellos a desestimar el valor de la oralidad. Están reorganizándose para defender su cultura.

2. Cultura Ava⁵ Guaraní (Lino Flores)

Ava quiere decir “persona, hombre”. El pueblo es por naturaleza muy religioso. Su Dios se llama Tumpá; él les manda a amar su cultura guaraní. Hoy se habla mucho en su pueblo del teko katu, el Buen Vivir. Tienen un profundo relacionamiento con Dios en la vida cotidiana. Él está presente en sus sueños, en las asambleas y también en la enfermedad. El payé es aquel que es sabio; el mba’ekuaa es el malo. Sus múltiples mitos les transmiten que Dios está siempre con su pueblo; El Ava Guaraní percibe su existencia como un caminar “en busca de la Tierra sin Mal” (yvy marane’y); marane’y

5 De esa forma se autodenominan los Guaraní Occidental.

quiere decir “limpio de suciedad interior”. Buscan esa Tierra sin mal en dirección hacia el Oriente (mba’e menguá).

3. Cultura Mby’á Guaraní (Germán Ayala)

El nombre Mby’a quiere decir “alma”, “persona”, “palabra”. Les une como comunidad: Si uno viaja, toda la comunidad le acompaña espiritualmente. Para los Mby’a Guaraní, el tekoha (modo de ser y de vivir) es todo. Su signo visible de unión es la Asamblea (aty guazú) en forma de celebración religiosa, desde donde comprenden y viven su vida comunitaria.

La educación la primera fase comienza en la familia, la segunda en la comunidad, la tercera en el opy (templo) introduciendo en la religión y la cuarta en la tierra, aprendiendo la agricultura.

La identidad: Para llegar a ser un verdadero Mby’á Guaraní cada uno necesita poner en práctica los valores de su cultura: el teko katu, el teko marangatú, el teko poty, etc. El Buen Vivir para el Mby’á Guaraní es convivir bien con Dios, con los hombres y con la Naturaleza.

La Tierra es de suma importancia para el Mby’a Guaraní, su pérdida es lo peor. Pero hoy día la tierra tiene el valor de un objeto comercial. La falta de tierra obliga a la nueva generación de emigrar a las ciudades.

La organización: cada comunidad tiene dos líderes, el primero que es el líder (espiritual) interno y el segundo es externo (político); trabajan juntos coordinados

La economía: Hasta hoy se practica el jopoi. Hasta hace poco se basaba en el intercambio de productos naturales. Esto ha cambiado: hoy se vende madera por plata, sin respeto a la sacralidad de los árboles;



muchas tierras hoy son arrendadas y por los propios indígenas, al pasar a manos privadas es difícil recuperarlas, obliga a una parte de la comunidad a emigrar. Con eso se termina la economía del jopoi, reemplazada por trabajo pagado para comprar los víveres.

La Comunicación: Sigue importante la comunicación oral que ahora ha encontrado mucha admisión con las radios comunitarias y el celular.

4. Cultura Maskoy

Hay 5 a 6 aldeas en el Chaco, en el Alto Paraguay, en una superficie de 7 mil hectáreas. Están recuperando sus danzas, su artesanía y la comida típica de su cultura.

5. Cultura Ayoreo

Son 7 clanes grandes que se mantienen en su cultura en el monte. No se casan dentro del mismo clan. Mantienen su idioma. Azojá simbolizada en forma de un pájaro, que es la diosa de los ayoreos. Hay un grupo de unas 8 familias extensas que viven en aislamiento voluntario.

6. Problemas generales de los pueblos indígenas:

- No consultan más en la asamblea sino cada uno actúa individualmente.

- Los diferentes pueblos indígenas hoy día se están interrelacionando muy poco.

7. Conclusión del P. Meliá:

Todo lo que pasa a los indígenas pasará a los paraguayos, como la pérdida de su tierra, su cultura, su identidad. Los problemas indígenas son a la vez los problemas paraguayos. El gobierno paraguayo gasta menos en educación que en militarización. A pesar de todo, los Pueblos Indígenas son el futuro del Paraguay. Tienen muchas cosas para enseñarnos y debemos aprender a buscar junto con ellos soluciones para nuestros problemas.

Tierra y Liderazgo⁶

Antes de la venida de los europeos, el guaraní sabía cultivar grandes variedades de cada planta, p.e. del yety unas 21 variedades, de la mandi'ó unas 24 variedades, igual del avatí, de la piña (ananá), del mburucuya. La semilla simboliza la memoria del futuro, ya que en ella está el futuro y ese futuro hay que cultivar. En la medida en que los Pueblos Indígenas tienen futuro, también Paraguay tendrá futuro, si está dispuesto de acoger la semilla de la cultura indígena. Montsanto, como dueño de las semillas, es dueño de nuestro futuro. Junto con los indígenas debemos luchar, en unión con las leyes de la naturaleza, para recuperar la soberanía de nuestro futuro.

La Relación Tierra - Liderazgo determina la diferencia entre dos Sistemas de Vida

En el mundo indígena, la relación con la tierra no es meramente económica, sino determina el modo de convivencia, organi-



⁶ Cf. Georg Grünberg: *Dos modelos de economía rural en el Paraguay: Pai Tavyterá y Koygua* (Univ. Católica), Revista: *Estudios paraguayos* 1975) Francisco Silva: *El Guaraní agricultor*, (Revista: *Acción* Nr. 144)



zado por un liderazgo adecuado. En la cultura occidental, tierra y liderazgo forman dos sistemas independientes. En la cultura guaraní, sin embargo, la tierra es propiedad comunitaria y el indígena se percibe perteneciente a la tierra en interrelación con su comunidad. Esta pertenencia a la tierra define el ser indígena. Hay una relación entre tierra y cuerpo, entre tekoha y teko; sin tekoha no hay teko y viceversa. La separación entre comunidad y tierra es un problema de nuestra sociedad moderna en que la tierra se transforma en objeto de explotación. Los occidentales nos relacionamos con ella a partir de su valor en dinero. Tiene un precio y así se constituye en negocio.

El concepto de territorio es muy importante. Con una nueva propuesta, el Estado quiere hacer a los indígenas individualmente propietarios de la tierra, así como lo ha hecho con los campesinos. Primero les hace pobres, para que alquilen o vendan sus tierras, aunque es ilegal según la Constitución y con eso existe la posibilidad de recibir de vuelta su territorio. Pero territorio no es lo mismo que tekoha, que es el lugar teko, donde somos lo que somos, donde hemos nacido. Para los pueblos indígenas, la tierra es como el cuerpo humano, es como la piel. Cuando queda seca, ya es vieja. La tierra es como una madre para los Pai Tavyterá. Vender la tierra es “carnear a su propia madre”. La tierra con el tekoha es un conjunto de varios espacios: el ykua, la casa del tamoi, la casa de oración (opy), el patio (korapy), la chacra (kokue).

Esta forma de convivencia con la naturaleza es, según la FAO, lo ideal. Normalmente los indígenas usan 5 a 6 años seguidos su chacra, plantando con preferencia avatí. Después siguen un año con mandiό. Después se hace el kokuera que es una extensión grande al lado del arroyo. En septiem-



bre viene la tachina (neblina), elemento que origina vida, la primavera la que los mby’a saben saludar de forma muy poética. El territorio hace referencia al teko, es el modo de ser en y con la tierra. Por tanto, tekoha es el lugar donde acontece el modo de ser guaraní, es el lugar donde se produce el ser. Hoy ha cambiado esta forma de vida y convivencia: es menos comunitaria, reducida al círculo de la familia nuclear.

El guaraní es muy concreto, su cuerpo no está en las nubes, sino toca tierra. Por eso su lucha por el territorio es esencial. Desde 1842, con Carlos Antonio López, toda tierra indígena fue declarada del Estado y fue repartida entre los amigos y familiares de aquel presidente. Desde entonces los indígenas dejan de ser indios oficialmente. Carlos Antonio López les declara ciudadanos del Paraguay, hecho que ha sido muy ideologizado por los políticos e historiadores que lo presentan como lo mejor que se podía hacer. Según este nuevo orden, los líderes indígenas fueron convertidos en administradores del Estado. Incluso se dio al líder un uniforme militar y a algunos el título de coronel (como recompensa) para que se relacionen con las Fuerzas Armadas



o con la Policía. Sin embargo, el líder indígena debe ser líder primeramente de su comunidad; en cambio, como coronel, tendría obedecer al Gobierno.

Sistema de Gobierno indígena

Entre los guaraní antes no había caciques, es una creación de la Colonia. Los indígenas siempre eligen sus autoridades en asambleas con el criterio de ser una persona de respeto. La estructura de la sociedad indígena es la siguiente:

1. EL PA'Í. La sociedad indígena está formada por familias extensas, un “linaje” con su jefe (cabeza), el Pa'í que es padre, médico, rezador y pa'í...

2. EL MBURUVICHA. Es una persona para una tarea concreta. Por ejemplo, cuando en el aty guazú planifican un trabajo común, se crea una organización de trabajo dirigido por él. Si lo hace bien, le van a reelegir.

3. EL KARAI. Es el líder religioso. Los karaija son los líderes de las celebraciones en el opy.

4. EL CACIQUE, palabra taíno, una re-interpretación colonial. Colón lo interpretó como “reyezuelo”. El nombre “cacique” derriba del concepto de Estado, un rol político, haciendo interrelación entre Gobierno y comunidad.

5. LA MUJER. Es dueña de la casa por influencia del machismo paraguayo hoy.

6. PA'Í y NA'Í, Padre y Madre juntos tenían originalmente mucha autoridad en la sociedad indígena. Los guaraní no son machistas.

TIERRA

La intención del Estado es sacar a las comunidades indígenas de su territorio. A veces tristemente en unión con los caciques. Conquistar al cacique es la puerta abierta para alquilar la tierra indígena. Los Ava-Guaraní ya tienen 70% de sus tierras alquiladas. Esta clase de “robo” no está reglamentado. Hoy es muy difícil reconocer los territorios indígenas oficialmente, pues los títulos están empantanados en la corrupción; cada tierra tiene múltiples títulos.



EDUCACIÓN

Hay una toma de conciencia de que la escuela con su programa nacional es dañina para los alumnos indígenas, ya que debilita su cultura. Si llegan a una educación superior, tienen que desligarse de su comunidad y después se encuentran extraños en su propia cultura. Sin embargo, la educación indígena es modelo para el mundo. Para cómo educar para la vida.

LENGUA GUARANÍ

En el Paraguay, el habla de la lengua guaraní se está perdiendo. El bilingüismo está matando el guaraní. Es como pasar el ganado a la otra orilla del río. Se dice que un pueblo no está conquistado del todo hasta que no se conquiste su lengua. Paraguay es un cementerio de lenguas indígenas: guaná, manjui, guaraní, aché, guaraní paraguayo: todas estas lenguas se aprenden y se mantienen mientras que haya comunidades hablantes de esa lengua. A partir de los medios masivos de comunicación, entró fuertemente la lengua castellana en las comunidades indígenas.

RELIGIÓN

Hay que enfocar el tema de la religión desde dos aspectos:

1. Muchos pueblos indígenas siguen sus cultos religiosos, especialmente los pueblos guaraní y gracias a la autenticidad con la que viven su religión, ellos nos pueden salvar.
2. Los enemigos de las religiones indígenas son las religiones cristianas. En El Dorado/Brasil, por ejemplo, existen hoy 73 diferentes religiones cristianas entre los indígenas. El abandono de la propia religión causa a menudo el suicidio indígena. El número más alto de suicidios en el mundo entero encontramos entre los kaiowá.

CONCLUSIÓN

Tierra, educación, lengua, religión y organización forman una unidad que es el teko-ha: todo está estrechamente interrelacionado. Hace falta volver a nuestras raíces, es decir, a esta visión de vida y convivencia, que es más humana que la actual visión.



Artículos

COMPLEMENTARIOS AL TEMA





Las Identidades que vienen del Colonialismo

Bartomeu Meliá, S.J.

Según Lévi-Strauss, en su *Antropología estructural* (Buenos Aires, Eudeba, 1972: 268), *“una sociedad está hecha de individuos o grupos que se comunican entre sí. En cualquier sociedad, la comunicación se opera al menos en tres niveles: comunicación de mujeres, comunicación de bienes y servicios, comunicación de mensajes”*. Esta forma de comunicación es su identidad. Según Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge, 1977) la cultura puede considerarse como una serie y sistema de actos comunicativos.

1. LA PRIMERA COLONIA

1.1. La llegada de los ‘otros’

Las identidades en el Paraguay se han formado a través de actos de comunicación entre la sociedad originaria y la de los “otros”, los que llegaron y van llegando. Esta comunicación ha podido ser destructiva, encubierta, sustitutiva, transformadora, aunque a veces también creativa.

En la historia del Paraguay desde los primeros contactos se puede considerar la colonialidad en tres etapas. La primera se extiende entre 1537 y 1870 –no incluyo pues la independencia de 1811–; la segunda se abre después de la Guerra del 70, y la tercera se abre con el Tratado de Itaipú en 1973.

En cada etapa se acentúa algún aspecto de los niveles del colonialismo: el de parentesco –o social–, el económico, o el simbólico. Pero el resultado del colonialismo es precisamente el surgimiento del antagonismo de identidades. No hay pues una identidad nacional, aunque se haya pretendido construirla ideológicamente.

En un rápido panorama histórico señalaré mediante algunos textos documentales especialmente significativos, las diferentes formas de identidad que aparecen.

1.2. El sistema de parentesco (1537)

1.2.1. El Paraíso de Mahoma

El mayor contingente de personas guaraní que fueron asimiladas a la vida colonial paraguaya de forma estable y profunda, los constituyeron las mujeres. Ya en 1541, Irala cuenta que 700 mujeres han sido dadas a 400 españoles, para su servicio.



Es la fase idílica del “cuñadazgo”, cuando los Guaraní conceptúan todavía la relación con los españoles en términos de reciprocidad. Esta etapa que duró apenas unos años, quedó, sin embargo, como paradigma perpetuo de la relación hispano-guaraní¹. En 1620, el jesuita Lorenzana sintetizaba el proceso en estos términos: *“llamáronse luego los indios y españoles de cuñados; y como cada español tenía muchas mancebas, toda la parentela acudía a servir a su cuñado, honrándose con el nuevo pariente. Viéndose los españoles abundosos en comidas de la tierra y con tantas mancebas, no aspiraron a más...; y, como estaban en el Paraíso de Mahoma, se gobernaban a su modo”*².

1 No poca literatura ha idealizado el llamado mestizaje hispano-guaraní, pero desde la perspectiva de la ideología colonial. Véase, entre otros, Cardozo, Efraim, *El Paraguay colonial*, Buenos Aires 1959: 63-71. Otros títulos, en Zavala, Silvio 1977: 14-15. Cuando el sistema colonial quiere encubrir su dominación injusta, recurre a la supuesta igualdad del mestizaje, como puede verse en el testimonio de los mercedarios contra las ordenanzas de Alfaro, en 1612. Ver Cardozo 1959: 66.

2 *Manuscriptos da Coleção de Angelis, 1951, I. Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: 163. La expresión de “paraíso de Mahoma” parece haber sido acuñada por el poeta Barco de Centenera, según cita de Cardozo 1959: 64. Cfr. Velázquez, 1975, ‘Paraguay en la época de Roque González de Santa Cruz’ en: Velázquez, Rafael E. *Roque González de Santa Cruz, colonia y reducciones en el Paraguay de 1600*. Asunción: 16-17.

1.2.2. “Se ha usado enviar a hurtar y ranchar indias...”

Según el mecanismo colonial, la amistad y “cuñadazgo” no podía sino derivar hacia el abuso y la violencia. La mujer guaraní es convertida en “pieza” económica, criada, brazo agrícola y procreadora de nuevos brazos³. Dejaron de ser ofrecidas a los “cuñados” y entonces fueron cautivadas y sacadas de sus aldeas y casas en expediciones que llamaban “rancheadas”. Refiriéndose al Paraguay, decía Juan Matienzo: *“y el que iba tomaba por fuera la mujer y las hijas del cacique o de otros principales, las más hermosas que hallaba, y si estaban criando algunas criaturas las dejaban sin haber quien les diese leche...”*⁴. La mujer “pieza” pasó a ser vendida, comprada, trocada o jugada en una mesa de naipes. La documentación al respecto, sobre todo a partir de 1545, es abrumadora y continua.

1.2.3. El mestizo

En otros países y regiones del continente americano los colonos nunca dejaron de hablar su lengua, probablemente porque conformaban

3 Cfr. SúsNIK, Branislava 1965, *El indio colonial del Paraguay I. El guaraní colonial*, Asunción: 10; también Zavala, Silvio, 1977, *Orígenes de la colonización en el Río de la Plata*, México: 144-46.

4 Juan Matienzo, *Gobierno del Perú*. París -Lima 1967: 292. Cit. por Zavala 1977: 136.

una sociedad lo suficientemente numerosa y compacta para mantener su propio sistema de comunicación lingüística. En el Paraguay la población hispana fue siempre muy reducida y siempre menor que la guaraní. La “Memoria de la gente” española que había en el Río de la Plata, Paraguay y Paraná, en 1556⁵, registra unos 522 hombres, pero hace notar que hay 3.000 hijos de españoles, varones y hembras, que son la nueva sociedad española del Paraguay. Este rápido aumento de mestizos, educados cerca de la madre, forman la comunidad lingüística del Paraguay colonial que siempre habló guaraní, pues estaba escasamente expuesta al habla de sus propios padres, con muy poco contacto con ellos.

El Paraguay seguía siendo fundamentalmente indígena en cuanto a población, aunque la ideología de asimilación al español se hacía sentir con fuerza, sobre todo en la ciudad de Asunción y en algunas parroquias rurales cada vez más numerosas. “Para fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX el proceso de mestizaje había avanzado mucho y entre el 55 y el 60 % de la población tenía status de española... había logrado asimilarse a esa condición”⁶.

	1682	1761	1799	1846
Población				
Tenida por indígena	30.323	52.647	32.018	1.200
Población no indígena	8.943	32.531	76.052	237.662
Población total	39.266	85.178	108.070	238.862

5 Lafuente Machain, R. de 1939, *El gobernador Domingo Martínez de Irala*. Buenos Aires: 525-534)

6 Velázquez, Rafael E. 1981, “Indígenas y españoles en la formación social del pueblo paraguayo”, *Suplemento Antropológico*, 16: 57.

En cuanto a la transformación de la población entre 1682 y 1848 se puede aceptar el cuadro que ofrece Juan C. Garavaglia (1983: 201).

Una vez más hay que repetir que no se trata de un problema de cifras, sino de ver cómo una población se define poco a poco como no-indígena, prescindiendo de sus componentes raciales⁷.

1.3. El sistema económico


1.3.1. La divina abundancia

“Ahí nos dio Dios el Todopoderoso su gracia divina, que entre los susodichos Carios o Guaraní hallamos trigo turco o máis y mandioteín, batatas, mandioca-poropí, mandioca pepirá, maní [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 quedó describir todas en estas vez. También hay en divina abundancia la miel de la cual se hace el vino; tienen también muchísimo algodón en la tierra”⁸.

Irala no desconocía la importancia del panorama ecológico y espacialidad para la buena marcha y hasta productividad de los Guaraníes, y por consiguiente los peligros que derivarían de su destrucción. “Nadie puede estorbarles ni en sus tierras, campos, pastos,

7 Garavaglia Juan Carlos, 1983, *Mercado interno y economía colonial*, México: 204-211.

8 Schmidl, Ulrich /1599/1947, *Derrotero y viaje a España y las Indias*, Buenos Aires: 54. Los productos aquí descritos son esencialmente los mismos que le eran regalados a Alvar Núñez Cabeza de Vaca cuando hacía camino desde Santa Catalina hasta Asunción (cfr. Cabeza de Vaca, Alvar Núñez 1971, *Naufragios y Comentarios*. Madrid: 115, 121). La fertilidad del Paraguay, sus cultivos y la paradisíaca variedad de sus frutos, así como lo abundante de su fauna, fueron repetidamente objeto de maravillosas descripciones por parte de los “naturalistas” jesuitas, por ejemplo, y de los viajeros (cfr. Furlong, G. 1948. *Naturalistas argentinos durante la dominación hispánica*. Buenos Aires.; Azara, Félix de, *Viajes por la América Meridional*. Madrid, 1969).



cazas, pesquerías, asientos de pueblos y términos que ellos tienen y han tenido por uso y costumbre [...]”⁹.

1.3.2. “Un toro y siete vacas”

El primer registro de ingreso de ganado vacuno a la provincia del Paraguay data de 1556, cuando Juan de Salazar y Espinosa y los hermanos Goes trasladaron un toro y siete vacas, traídas de España, y de Brasil, a Asunción¹⁰.

La economía de los Guaraní era esencialmente agrícola, en contraposición a la de la mayoría de pueblos chaqueños, que era de caza y recolección. En efecto, Asunción se fundó junto a una aldea con su chacra particularmente bien abastecida, el Ambaré.

A partir de la colonia el traslado y desplazamiento de puntos referenciales tradicionales fue notable. Por una parte la ciudad era un enclave en el que la sociedad indígena ya no tenía cabida. Paulatinamente los “naturales” (que así se llamaba a los indígenas) tienen que abandonar sus tierras, ocupadas cada vez más por las implacables vacas.

*“[Las vacas] hacen daño a las rozas y labranzas de los indios comarcanos de esta ciudad, que es causa padezcan grandes necesidades y hambres, y desamparen sus asientos y se vayan a partes remotas, apartándose de la doctrina cristiana y servicio de los españoles a quienes están encomendados”*¹¹. Se sustituía la desnudez por el vestido, los días y

las horas por un calendario nuevo con tareas obligadas, la economía de reciprocidad por el precio vengativo de las cosas¹².

La reducción de Altos en 1580 habría nacido como respuesta cultural y social para proteger a los agricultores guaraníes de los ganaderos españoles.

*“Visto que los españoles se iban acercando a los Indios a hacer estancias, y que ellos estaban divididos por parcialidades... hicieron de un partido de ellos una reducción en la parte que hasta hoy en día está en el pueblo que llaman de los Altos”*¹³.

1.3.3. La encomienda (1556)

Con el irónico éxito de la expedición de Domingo Martínez de Irala, que había llegado efectivamente hasta el Perú (1548) para constatar, sin embargo, que la tierra estaba ocupada ya por otros “cristianos”, se había desvanecido la ilusión de que la Sierra de la Plata y sus riquezas pudieran ser conquistadas por la vía del Paraguay. Desde ese momento la ciudad de Asunción cambia virtualmente de política y de métodos, y se orienta hacia la explotación de la mano de obra indígena, cuya “encomienda” requiere y exige repetidamente (1551 y 1553)¹⁴.

La fecha fatídica que marca un viraje importante en la historia primera de la colonia es el año de 1556. Es la instauración de la encomienda en el Paraguay. Irala, en principio

9 Ordenanzas de Irala 1556, citado por B. SúsNIK 1979-1980, *Los aborígenes del Paraguay*, II. Etno-historia de los Guaraníes. Asunción: 112.

10 Díaz de Guzmán, Rui, Argentina, lib. II, cap. XV (ed. De Angelis, 1836). Recogen la noticia, los jesuitas Pedro Lozano, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*. Buenos Aires (reimpresión), 1873-1875, y José Guevara, así como Félix de Azara.

11 Ordenanza de Juan de Garay del 17 de octubre de 1578, en Aguirre, 1949-1951, ‘Diario...’ I, 1ª parte, *Revista de la Biblioteca Nacional*, ts. 17-20, Buenos Aires: 197-98

12 Ver Necker, Louis 1979, *Indiens Guaraní et Chamanes Franciscains: les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*. Paris: 64.

13 Información de 1618”, en: Gandía, Enrique de, ‘Orígenes del franciscanismo en el Paraguay y Río de la Plata’, *Revista del Instituto de Ciencias Geológicas*, Año 5, N° 6-7, Buenos Aires: 60.

14 Ver Zavala 1977: 166. *Requerimiento hecho por Pedro Dorantes*, en García Santillán 1928, Juan Carlos 1928, *Legislación sobre indios del Río de la Plata en el siglo XVI*, Madrid: 403-409.



opuesto a la medida, se aviene por fin a ello y como dice él mismo *“en fin de febrero 1556 años acordé encomendarla y repartir los indios entre los más beneméritos”* (ver Zavala 1977: 167). En este mismo año sucedería su muerte.

La alianza hispano-guaraní termina en esa fecha y aparece la división institucional entre encomenderos y encomendados; el concepto mismo de libertad se quiebra cuando ésta quiere ser capturada exclusivamente por unos y negada a otros.

Más dura que la encomienda era la esclavitud de los yanaconas – indios que estaban al servicio personal de los españoles- y sobre todo la de los afrodescendientes.

Comienza el disimulado cautiverio de los naturales, que será sólo denunciado de manera más o menos efectiva por las personas de derecho: oidores como Francisco de Alfaro o misioneros, como el provincial jesuita Diego de Torres Bollo o el padre Antonio Ruiz de Montoya, entre los más relevantes.

Es cierto que la encomienda paraguaya numéricamente no tuvo efectivos muy grandes, pero los abusos en su práctica fueron constantes y escandalosos. Los indígenas respondieron a ellos, según los casos, con la rebelión, la fuga, la protesta o la sumisión apática.

Como caso de denuncia y protesta es significativa la que expresaron los Guaraníes que en las primeras décadas del siglo XVII trabajaban en los yerbales de Mbaracayú, primera manifestación formal conocida de Guaraníes encomendados, de la que tenemos el texto en lengua guaraní. Entre otros argumentos se esgrime el de la pobreza provocada por el nuevo sistema. *“Ese sistema de vida nos ha empobrecido, no permite que hagamos casa, no permite que hagamos chacra, nos hace pasar necesidad, estamos sin gente, estamos sin hijos”*¹⁵.

¹⁵MDA I: 355.



El laboreo de la yerba, verdadero trabajo esclavo de las minas –que así eran llamadas–, la convierte en “yerba del diablo”, al decir de los misioneros.

1.4. El guaraní paraguayo: *karai ñe’ẽ*

Ciertamente en los primeros años de fundación los conquistadores formaban una masa considerable de hablantes en castellano y en esa única lengua se comunicaban entre sí. Pero no basta hablar una sola lengua para entenderse. De Asunción se diría en 1545 que era *“un pueblo de más de quinientos hombres y más de quinientas mil turbaciones”*.

Pero el uso del castellano fue desapareciendo paulatinamente en las pocas ciudades de españoles. Predominó así, por la simple composición de la sociedad asuncena en la que las madres guaraníes eran mayoría, la lengua guaraní en la relación ordinaria. El bilingüismo quedaba como una pauta deseable pero



de hecho innecesaria para la comunicación ordinaria. Hasta el siglo XX, la lengua propia del Paraguay fue el guaraní, incluso la lengua de los *karaí*, o señores. El guaraní era una lengua española en el Paraguay. Hay un agravante en esta situación; en realidad se trata de una nueva lengua guaraní, que un día será llamada una “tercera lengua”. El guaraní paraguayo no se nutre ya de la palabra inspirada del mundo guaraní manifestada en los cantos, en las invocaciones, en los relatos míticos. La fuente del guaraní no es ya la sociedad indígena que ha cambiando de signo y no cuenta ya con sus privilegiados dirigentes, sabios y cantores, sus profetas y poetas. Sólo tardíamente y en otro contexto reaparecerán ocasionalmente creadores de la palabra. En esa primera etapa, entre los españoles coloniales y entre los guaraníes de sus pueblos más cercanos no hay literatura guaraní, y ni siquiera en guaraní.

De todos modos, la aceptación del nuevo monolingüismo no se da en la sociedad paraguaya que se proyecta en un bilingüismo un tanto ilusorio.

2. LAS OTRAS COLONIAS

2.1. Las reducciones franciscanas (1580) y jesuitas

Las reducciones franciscanas se fundaron entre 1580 y 1615, en el ámbito del Paraguay encomendero. En las cercanías de Asunción, se erigieron San Lorenzo de Altos (1580), San Blas de Itá (1585) y San Buenaventura de Yaguarón (1586). En la región ubicada al norte de Asunción, y entre los guaraníes tobates y guarambarenses, se fundaron Tobatí, San Francisco de Atirá, Ipané, Guarambaré y Perico, aproximadamente entre 1580 y 1600. Las reducciones jesuíticas (1609) y el colegio de Asunción pueden ser vistas y descritas más de cerca gracias a la enorme documentación que hay sobre ellas, tanto a favor como en contra. Tal vez la mayor originalidad de su

Pueblos o Reducciones consiste en que fue una colonia sin colonos.

2.1.1. Poblaciones grandes y vida política y humana

Los tempranos pueblos de indios, las reducciones franciscanas (1580), y las reducciones jesuíticas (1609) permiten en diverso grado hacer una colonia sin colonos.

“Llamamos reducciones a los pueblos de indios, que viviendo a su antigua usanza [...] separados [...], los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana”¹⁶.

Como se ve por esta apreciación de Montoya las Reducciones eran una organización del espacio que se identifica con un proyecto urbanístico del cual se esperan efectos políticos, sociales, culturales y religiosos.

En los pueblos jesuíticos no hubo mestizaje, se conservó un territorio continuo sin enclaves privados (las estancias de ganado eran de la comunidad) y se mantuvo la lengua guaraní. como única. El resultado es un Guaraní –hombre y lengua– misionero (1609-1768). Se manifiesta una identidad y una cultura bastante unitaria sin antagonismos ni desigualdades apreciables y creadora de bienes culturales apreciables.

Una cuestión enigmática es la posición del colegio de los jesuitas de Asunción y sus estancias con gran número de esclavos negros, siempre en contraste y en conflicto con las aspiraciones de los colonos, suficientemente expresadas por las revoluciones de los Comuneros, fuente de un imaginario de libertad ampliamente extendido en casi todas las capas de la sociedad paraguaya criolla. *“Esta tierra nos quiere como el dolor de tripas y en este siglo nos han echado ya dos veces”*

¹⁶ Montoya, Antonio Ruiz de, 1639/1989, *Conquista espiritual*. Rosario (Argentina): 58; cap. V.

dirá más tarde el padre Sebastián de San Martín, refiriéndose a la cuarta expulsión de los jesuitas de 1732¹⁷.

2.2. La expulsión de los jesuitas de los pueblos de Guaraní: 1768

La expulsión de los jesuitas que estaban en el colegio de Asunción ocurrió la víspera de San Ignacio de Loyola, el 30 de julio de 1767. De las Misiones o Pueblos de Guaraníes, sólo a lo largo del mes de agosto de 1768. Las autoridades reales de Madrid se percataron que no se podía realizar en un solo día y por sorpresa la expulsión en los 32 pueblos que formaban el conjunto más poblado y técnicamente más avanzado que había en todo el Río de la Plata, el más urbanizado y el más organizado y productivo, religiosa y humanamente el más desarrollado, aunque con muchos defectos.

Las consecuencias de la expulsión no tardaron en hacerse sentir sobre todo en tres órdenes.

En cuanto a la vida y práctica religiosa hubo pronto un deterioro notable. Los sacerdotes de varias órdenes religiosas que allá fueron enviados para sustituir a los jesuitas, franciscanos, dominicos y mercedarios, carecían de experiencia y algunos no sabían guaraní. Se separó drásticamente la administración religiosa de la civil, lo que dio lugar a graves conflictos, entre curas y funcionarios. Se instaló la corrupción en el manejo de los bienes materiales. Los Guaraníes se sintieron desnortados y las huidas de los pueblos aumentaron rápidamente. La invasión de pobladores no indígenas influyó negativamente contra el sentido comunitario anterior. La formación de niños y jóvenes en las escuelas y el aprendizaje de oficios fue dejada de lado,

17 Mörner, Magnus, 1968, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: 127.



pues las reformas en este campo no eran adecuadas para el *tekó* guaraní.

Uno de los conflictos mayores se produjo en la medida en que la posesión comunitaria de la tierra, aunque no cambió formalmente, en la práctica cedió poco a poco a la tendencia de ser considerada propiedad privada. La pobreza, de hecho, se hizo sentir por la injusticia en la distribución equitativa de bienes y recursos. Todos estos cambios se manifestaron en un rápido descenso de la natalidad y de la población en general. El régimen de las Misiones guaraní-jesuitas se desorganizó aunque todavía perduró en muchos de sus caracteres esenciales hasta su negación decretada por Carlos Antonio López, ya después de la Independencia del Paraguay.

Esta síntesis general debe ser matizada con datos más detallados, como lo ha hecho Ernesto J.A. Maeder en su libro: *Misiones del Paraguay; conflicto y disolución de la sociedad guaraní* (Madrid 1992). Hoy aquellos pueblos apenas recuerdan la antigua población guaraní, sustituida por población criolla o por colonos de diversa procedencia. La cultura misionera poco tiene que ver hoy con las Misiones guaraní-jesuitas.



2.3. El decreto de Carlos Antonio López, 1848

Los indígenas dejaron de ser indios y dejaron de ser Guaraní por decreto y por decreto se volvieron paraguayos; en realidad, paraguayos pobres. No podía matarlos ni despellejarlos, pero sí inducirlos a cambiar la inteligencia de su *tekó* y la exigencia de un *tekohá*. Lo pretendió, y en gran parte lo consiguió el presidente Carlos Antonio López con el Decreto del 7 de octubre de 1848, que declaraba “ciudadanos libres a los Indios naturales de toda la República”.

Con este *Decreto* pretendía instaurar un tiempo nuevo de libertad y ciudadanía igualitaria, especialmente para los pueblos de indios.

El propósito parecía justo y laudable. Pero la verdadera intención era en realidad injusta y perversa. Este *Decreto* es por desgracia el anuncio y principio de lo que serán las políticas de Estado con los Pueblos indígenas desde entonces hasta ahora, que han sido de sistemática usurpación de los territorios y bienes indígenas, de discriminación social y negación de sus culturas.


Hay que tener presente que los pueblos de indios a los que se refiere el Decreto son las 21 comunidades en las que estaba todavía la mayor parte de la población paraguaya. Eran los antiguos pueblos de Guaraníes que fueron fundados a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Estos 21 pueblos eran Ypane, Guarambaré, Ita, Yaguarón, Atirá, Altos, Tobatí, Itapé, Cazapá, Yutí, Belén, San Estanislao, San Joaquín, Santa María, Santa Rosa, San Ignacio, Santiago, Santos Cosme y Damián, Trinidad, Jesús y el Carmen –antigua comunidad de Encarnación o Itapúa–. Diez de ellos habían sido fundados por los conquistadores o por los franciscanos, los otros once eran de creación jesuítica, pero los padres jesuitas habían sido expulsados ya en 1768, y desde

entonces se habían producido ya cambios notables en su gobierno y organización.

Esas comunidades presentaban características bastante diferentes, pero eran puestos al mismo nivel por el presidente López, como pueblos “*que demasiado tiempo han sido engañados con la promesa fantástica de lo que llamaban sistema de libertad de los Pueblos*”. Esta libertad y ciudadanía se harían efectivas, decía don Carlos Antonio López, haciendo desaparecer la comunidad y los instrumentos de su gobierno como eran los Cabildos, los «Justicias», los Corregidores y Administradores. El artículo 21 puede ser tomado como centro y eje de todo el Decreto: “*Se declaran propiedades del Estado los bienes, derechos y acciones de los mencionados veinte y un pueblos de naturales de la República*”. Este artículo, ciertamente, será aplicado inmediatamente:

Así el presidente Carlos Antonio López a través de ese tristemente famoso Decreto suprimió la institución del *táva* comunal, declarando extinta la “comunidad”, lo que permitía al Estado apropiarse y disponer de las tierras de “los 21 pueblos de indios”, a quienes se concedía, mediante un perverso e irónico trueque, la ciudadanía, el precio de esa ciudadanía era la renuncia a la propia identidad. La asimilación de todos los habitantes del Paraguay en una única ciudadanía, negaba por vía de derecho positivo la realidad pluriétnica del Paraguay. Esta presunción e injusticia se prolongan hasta hoy. En realidad, a los indígenas se les niega el derecho a existir como tales.

Carlos Antonio López creaba una nueva figura que era el indígena sin *tekohá*, que daría paso al campesino sin tierra. Golpeaba sin piedad la cabeza y el corazón de la pluralidad étnica, dejándola sin inteligencia y sin sentimiento. Aunque Carlos Antonio López no obligó a los indígenas a cambiar su apellido, lo incentivó socialmente. El indepen-



dentista presidente fue el más colonial de los gobernantes, haciéndose dueño y señor de la cultura e identidad de los pueblos indígenas, que eran la mayoría del Paraguay, destrozándolos. Esta política sigue hasta nuestros días.

2.4. El tratado de Itaipú (1973)

El establecimiento de clases sociales cada día más irreconciliables se ha consumado con motivo del Tratado de Itaipú, en vistas a la construcción Hidroeléctrica Binacional. Las esperanzas ingenuas en una era de bienestar se han desvanecido. Itaipú se ha vuelto un quebradero de cabeza y un nido de corrupción ingobernable. Itaipú está lejos de cumplir con el desarrollo económico pensado. El desarrollo de una industria que hubiera podido ser impulsada con una energía eléctrica abundante y barata, todavía no se ha dado. Itaipú se ha vuelto en un agujero tenebroso de un amanecer que nunca llega a ser mañana.

Consecuencia nunca dada a conocer, aunque ya planificada desde el principio, ha sido la pérdida de soberanía nacional –la desparaguayización– en una franja de 50 km. en la margen izquierda del río Paraná. Los Avá-Guaraní han sido en gran parte desnaturali-

zados. Incluso los que consiguieron la titularidad de sus tierras, por diversas razones, alquilan hoy gran parte de ellas, en un porcentaje superior al 70%, creando una pobreza interna desconocida anteriormente. Lengua, cultura y religión están en grave crisis.

La misma población paraguaya de la zona se encuentra en situación de dependencia de hecho, sin margen de decisión sobre su propio futuro.

Mientras tanto se ha permitido en los últimos tiempos la creación de verdaderos territorios culturales y económicos autónomos, prácticamente independientes, como son las colonias menonitas y las extensas áreas de tierra en manos de los empresarios terratenientes, muchos de ellos venidos de otros lugares, todo a costa de las comunidades indígenas y campesinas. El Estado, en una actitud suicida e irresponsable, no ha podido ni querido evitar la depredación del hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural, que afecta no solo a los pueblos indígenas sino a toda la nación paraguaya.

3. EL PARAGUAY EN BUSCA DE SÍ MISMO

Los cambios que vivimos en el Paraguay llevan a la cuestión sobre la identidad paraguaya. ¿Paraguayos y paraguayas estarían perdiendo su identidad? ¿Fue el proceso de la Independencia en 1811 la reafirmación o la creación de una nueva identidad? ¿Estamos de nuevo en la realidad crepuscular de un día que se anuncia o de una noche que cae implacable?

3.1 La cuestión de las identidades

La identidad puede pensarse como un modo de ser y un modo de proceder. Desde tiempos inmemoriales la identidad es designada en guaraní como *ñande reko*, que sin embargo está lejos de ser su sinónimo.





El *ñande* –nosotros inclusivo–, tan propio de esa lengua, confiere a la identidad un carácter de relación que es al mismo tiempo sincrónica y diacrónica; es sociedad y es historia; sociedad en la historia. En otros términos, es cultura y es crisis; si se quiere, una cultura siempre en crisis.

Ha sido vicio de cierta antropología e historia considerar las sociedades indígenas en una inmutabilidad desprovista de historia, como sociedades históricamente frías, cuando fueron grandes creadoras de nueva cultura y se presentan como memoria de futuro. Más bien hay decir es que la supuesta civilización actual, incluso a nivel mundial está agonizando entre insoportables dolores corporales y espirituales; estamos en la civilización de la pobreza planificada y de la tristeza programada.

Todas las identidades entran en crisis, y suele ser en los momentos de crisis donde esas identidades se manifiestan. En esos momentos decisivos nos preguntamos si nuestra identidad tiene futuro y si hay futuro para nuestra identidad.

3.2. Imágenes y figuras

Los pueblos, así como las personas, para referirse a su identidad y sustentar su ser tienen el gran recurso de la memoria. A una memoria documentada por escrito la llamamos historia. Pero la memoria tiene otros muchos recursos, más difícil manejo, pero no por ello menos importantes.

La sociedad paraguaya se imagina a sí misma con tres raíces principales: la indígena, la española, y un resultado: el mestizaje. Y numerosas ramificaciones. La idea de mestizaje está tan difundida que parece insensatez discutirla. El mestizaje cultural –tesis también de amplia difusión– se presenta como una síntesis que habría anulado la contradicción de sus términos: el indígena contra el español; el español contra el indígena.



Aceptemos por un momento la tesis del mestizaje. De él se hace derivar una especie de “raza” paraguaya un tanto indefinible, pero perceptible por vía de constantes imaginativas. De todos modos, probablemente habrá que retener toda la fuerza de esta imagen tan arraigada. El pueblo paraguayo hoy se dice “mestizo”.

La metáfora del mestizaje abre el camino hacia una identidad que consiste en un *tertium quid* –un algo tercero– que sería una síntesis o síncretismo. Serge Gruzinski, en *La pensée métisse*¹⁸, invita a una aceptación del mestizaje, sobre todo ideológico y artístico, como una creación bella y útil al mismo tiempo. Se cumpliría así la propuesta de Michel de Montaigne¹⁹ de que “un honnête homme, c’est un homme mêlé”: “un hombre de bien, es un hombre mezclado”. Esta proposición puede tener el carácter programático del hombre moderno, que sabe moverse simultáneamente en las más variadas circunstancias, incluso en varias lenguas y diversos sistemas

3.3. La gran familia paraguaya

Por otra parte, sin embargo, la sociedad paraguaya se presenta todavía como un conjunto

¹⁸ París, Fayard, 1999.

¹⁹ *Essais*, III, IX, edición Pierre Michel, París, Le Livre de poche, 1965: 222;



de familias. Lo que en antropología se llama familia extensa está muy presente en el horizonte imaginativo del paraguay. Una prueba de que estamos en una sociedad familiar viene dada por la semántica y el sentido de las palabras más ordinarias: pariente, compadre y comadre, lo *Melgarejo kuéra* o lo *Colmán kuéra* (para dar un ejemplo general), *che ra'y* o *che ra'a* —mi hijo o mi compañero—, *che rehegua*, “mis afines”, configuran los escenarios en el cual se relacionan las personas de un lugar o de un grupo; un *orekuete* —un “nosotros” exclusivo— del que no se sale y al que no se deja entrar fácilmente a otros. Casamientos y velorios —sobre todo estos últimos— son la ocasión de reencuentros de parientes que proceden de los lugares más alejados.

De todos modos hay que preguntarse críticamente si está referencia sigue tan fuerte como en épocas pasadas y si los contingentes de “arribeños” que se han dispersado a través de todo el territorio nacional, en los nuevos asentamientos campesinos, o han pasado a engrosar la ciudad, mantienen este cuadro de referencias. Creo que sí, por lo menos como imagen proyectada que la mayoría de paraguayos proyecta sobre sí misma. Las lealtades familiares son fácilmente memorizadas hasta dos, tres o más generaciones pasadas.

3.4. Unidad y división

Esa dialéctica entre una proclamada unidad de “raza mestiza”, el *ñande*, y una exclusividad a veces agresiva, el *ore* —la guerra entre bandos y familias— es todavía una categoría normativa de la sociedad paraguaya.

Una mayoría considerable de los dirigentes de país —los que dominan las finanzas, por ejemplo, los empresarios y hombres de negocios y los que se atribuyen el derecho de proyectar y planificar el futuro profesional del país— carecen casi en absoluto de una formación histórica que vaya más allá de los

textos escolares que manejaron en sus años mozos. La supuesta globalización en la que están inmersos les hace prescindir de lo más cercano y lo más profundo bajo sus pies. Los negocios son los negocios.

Es por todo ello por lo que la utilización de ideas de bulto y a lo bruto y grotescas corren y se difunden fácilmente. Pocos las van a criticar. De ahí esa utilización desvergonzada de figuras que se hacen pasar por muy paraguayas, y que en realidad son la máscara de la realidad.

Entre esas ideas generales están el mestizaje y la supuesta igualdad en cuanto a una economía privada, que ha desembocado en entregar la propiedad del 80% de la tierra cultivable en manos de un 2% de personas, quedando apenas el 20% a disposición del 98% de los demás.

El mestizaje tiene la virtud de minimizar los aspectos aniquiladores y destructivos que el proceso colonial, con sus procesos de conquista y dominación haya podido tener. Por vía de unión biológica hace aceptable la conflictividad de las partes.

Sin embargo, el modelo del mestizaje contiene a mi modo de ver dos asechanzas todavía mayores: una por exceso, otra por defecto. El exceso consiste en que parece tan fácilmente comprensivo y directo que no necesita mayores distinciones. De la unión de dos seres, nace un tercero que trae fundidos en sí mismo los elementos de ambos. Y es por ello por lo que figura ha tenido tan amplia divulgación y aceptación. Sin embargo, entre el mestizo biológico y el mestizo cultural hay una distancia tal de absurdos y disparates que hacen inutilizable la metáfora.

Su defecto aparece cuando su aplicación tiene que mediatizarse a través de tantas distinciones, ajustes, precisiones y rectificaciones



que lo convierte en un lejano referente que tiene que ver muy poco con su real instrumentalidad. Es lo que ocurre precisamente en el “pensamiento mestizo” de Serge Gruzinski, que en fin de cuentas tiene que recurrir a una teoría de “mezclas” de colores, de figuras artísticas, de textos literarios, de los cuales el mestizaje biológico sólo es una referencia casual. El modelo de mestizaje adquiere su verdad sólo cuando de hecho se lo relativiza y se lo “des-mestiza” mediante otros recursos, como son las rupturas históricas.

3.5. La destrucción de las imágenes

A estas alturas alguien se preguntará si la imaginación de la identidad del Paraguay y su cuadro de referencias es tan simple y primario. Es probable que no. No todo el pueblo

acepta sin más esas ideas. Las discriminaciones raciales están a la orden del día. Los indios en realidad no son paraguayos. El color de la piel y los rasgos físicos todavía cierran puertas e impiden matrimonios; las páginas sociales de los periódicos que lo digan. La entrada a ciertas escuelas y colegios está prohibida al mismo 98% que carece de tierra o recursos similares, como es el trabajo digno.

Pero todo esto no valdría la pena ser discutido si la posibilidad de su manipulación no fuera tan extensa. Si ni siquiera hay una raza guaraní, si nunca hubo una raza ibérica, mucho menos hay una raza paraguaya. Y sin embargo se apela a ella, como fundamento de uniones que no existen y negación de las que deberían existir.

Todo el proceso colonial del cual la vida moderna no es sino la continuada repetición, fue una destrucción de identidades por simple destrucción de libertades y dignidades. Y esto no se puede subsanar con una efímera propaganda, generalmente en boca de dictadores en ciernes que obstruyen la libertad de trabajo y la equidad en la distribución de recursos. La Independencia del Paraguay fue la puerta abierta hacia una sociedad de clases que consagró un principio colonial que siempre estuvo presente: la separación ideológica de las personas, de encomenderos y de mitayos, fundamento a su vez de todas las demás exclusiones existentes. El *ñande* imaginario situado fuera de las condiciones efectivas de la libertad permite la existencia de los *orekuete* impermeables y opresivos en el país.

Una buena memoria y proyecto de futuro exigiría conocer la colonialidad presente y abrir caminos transitables de verdadera independencia y libertad para todos.



Territorios indígenas en Estados plurinacionales

Tierra y territorio: Caminos de lucha en la recuperación y construcción para transformar la realidad.

Bartomeu Melià, S.J.

III Encuentro Continental del Pueblo Guaraní

15-19 noviembre 2010

1. Antes de que llegaran los otros

En realidad los Guaraníes del Paraguay habían vivido siempre en su *tekoha*, sin mayores interferencias. Para muchos *tekoha* esta situación se prolongó hasta bien entrado el siglo XX. Los *ava* de más de cincuenta años recuerdan siempre que había monte; y ahora no hay más. Que había animales del monte, que ahora no hay más.

¿Qué dicen los guaraníes sobre su tierra y territorio?

La tierra lugar de cultura

Muchas palabras tienen significados especiales según la cultura en que aparecen. Una palabra tan simple como tierra, no tiene el mismo significado en una cultura indígena o en una cultura colonial o capitalista. Y dentro de modo de ser y vida guaraní, tiene un significado propio, aunque con matices según las historias y modos de vida de cada pueblo, sea Mbyá, Pãi-Tavyterã, Avá-Guaraní o Aché.

Cuando un Pãi-Tavyterã, por ejemplo, habla que la tierra es como el cuerpo, esa metáfora no es simplemente un recurso literario, sino un símbolo de la vida práctica. Y así como usted no despedazaría el cuerpo de su madre, ni la vendería en pedazos, usted no va a carnear y vender el cuerpo de su madre tierra, de su hermano.

Hay otras palabras como *tekoha* que ofrecen una construcción ideológica bastante diferente de la tierra. Si bien la tierra es el lugar que pisamos con nuestros pies, el sentido de *tekoha* -compuesto de *teko*- es “lugar donde estamos y somos lo que somos”, es cultural; *teko* es “modo de ser, sistema, hábito, costumbre”, conforme el significado que presenta el primer diccionario guaraní de Antonio Ruiz de Montoya, *Tesoro de la lengua Guaraní*, (Madrid, 1639).

El *tekoha* es el lugar de nuestro sistema. Por eso, en general, el Guaraní no suele hablar del *tekoha* en la forma absoluta, sino siempre en la forma de genitivo, esto es, de posesión, de referencia. *Ñanderekoha* es nuestro lugar, es el lugar donde nosotros somos.

¿Tierra es lo mismo que *yvy*?
¿Es lo mismo que *tekoha*? Un Guaraní dará una traducción de esos conceptos como él los entiende. “Tierra es *tekoha*” responderá probablemente. Puede decir que es lo mismo porque él también, con toda razón, considera que nuestro pensamiento es su pensamiento y se estructura de la misma forma. En realidad no es la misma cosa. Nuestro concepto de tierra no tiene la profundidad del pensamiento de ellos. Tratar de las tierras de los indios desde nuestro punto de vista que sigue siendo colonial, es una aberración contra derecho. No es cuestión de dar o devolver tierras a los indígenas, sino de reconocer territorios indígenas.

Volvamos a la palabra *pueblo*. No hay *pueblo* sin tierra, por lo menos en su origen. Y esto nos lleva a preguntar qué es la tierra para cada pueblo. En el caso guaraní hay que reconocer que en la práctica el *tekoha*, no puede darse sin algún tipo de territorialidad. Existen pueblos que se desenvuelven sin territorialidad. Es verdad; es el caso de los gitanos o del pueblo de Israel, que por muchos años vivió sin territorialidad –aunque en estos casos crean generalmente territorialidades mínimas–.

Territorio, historia e identidad

Pero ese *tekoha*, lugar del ser, es el lugar de modo de ser histórico. No hay *tekohas* sin historia. ¿Qué historia?



Una de las cosas que llama más la atención es la poca memoria que nosotros, los “civilizados”, tenemos, o sea, nuestra incapacidad de recordar. Casi no recordamos nada de lo que oímos, y es que no lo hemos vivido con otros; recordar es haber vivido y escuchado. Sin embargo, cuando uno mira la propia vida personal, ve que las experiencias de las cuales hemos hecho memoria, son mucho más creadoras de personalidad, que todos los libros que uno leyó. Es ahí donde nace la memoria histórica. El pueblo indígena continúa siendo un pueblo de memoria tradicional; porque no lee, y gracias a que no lee la memoria de otros.

Esos caminos de la memoria son muy importantes, pues son los que forman la tradición. En el Paraguay hay territorios con tradición; los hay también –generalmente las tierras compradas o usurpadas recientemente, en los últimos treinta años– sin tradición. Un territorio tradicional puede continuar siéndolo aunque se interrumpa en él por unos años la presencia de los guardianes de la tradición, pero al que volvemos en busca de nosotros mismos.

Este es un concepto importante porque los nuevos y recientes propietarios suelen justificar la ocupación de territorios indígenas diciendo que los indios son nómades, ya que pasan de unas tierras a otras sin fijarse definitivamente en ninguna. Ahora bien, lo normal es que el pueblo indígena siga ocupando sus tierras tradicionales aunque sus pobladores se renueven y recambien. Los territorios tradicionales indígenas en el Paraguay tienen una ocupación continua de siglos y hasta milenios en algunos casos. Sociológica e históricamente los noma-



des son los neo-paraguayos que vienen de otros lugares y que expulsan a los habitantes tradicionales empujándolos a rincones de su propio territorio, empleando incluso amenaza y engaño. La casi totalidad de las tierras del Paraguay están hoy en manos de recién llegados, que en algunos casos ni siquiera han llegado al país, pero tienen los papeles de las tierras usurpadas como bienes de capital anónimo.

El sistema jurídico de propiedad privada tiene memoria corta, pero le falta sobre todo imaginación para ir a buscar los argumentos en favor de los territorios indígenas donde realmente están.

Si el Estado no entiende esto, nunca podrá tener una política de territorio indígena, pero ni siquiera de territorio nacional.

2. Los grandes cambios a nivel nacional

El cambio más notable llegó después del tratado de Itaipú (1973). Este cambio ha transformado todo el sistema de vida. Sin *tekoha* no hay *teko*.

¿Cuál es la historia que conocemos? ¿Cuál la que nos cuentan nuestros mayores?

Mí llegada a Mbarigui... Hace 40 años, y aun 30 años, la ecología del Paraguay no había tenido modificaciones tan profundas.

Yvyoamboae

La realidad ha cambiado radicalmente; es otra cosa. Los cambios más significativos son:

- *Nuevas poblaciones y nuevos pueblos.*
- *Nuevas formas de beneficio y producción, más extensas y más selectivas. Del mate y la madera de ley, al palmito, a la menta, y por fin, a la soja. Y simultáneamente las estancias de vacas.*
- *Nuevas formas de distribución y de comercio.*

Las nuevas poblaciones y la creación de nuevos pueblos no llegaron todos al mismo tiempo. Cada grupo se presentó como diferente, pero todos ellos han tenido en común, que son colonos. *Yvyoamboae*.

Jopói ha tepy

El beneficio de la yerba mate casi ha desaparecido, el corte de madera ha disminuido —porque ya no hay más montes—. La nueva agricultura de la soja exige condiciones que no favorecen para nada a las comunidades indígenas ni a los campesinos. Necesita grandes extensiones de tierra, una inversión en maquinaria, en semillas y en agrotóxicos, que no están al alcance de todos, ni siquiera de los grandes propietarios, que reciben subsidios de bancos y gobiernos. Ha obligado sobre todo a la deforestación de grandes áreas de monte.

Las comunidades indígenas son en muchos lugares apenas islas en un mar de soja. El territorio indígena, el *tekoha*, se ha vuelto imposible. Y la misma tierra está enferma.



Los Guaraníes son hoy extranjeros en su propia tierra, y no solo porque no son dueños de un territorio, sino porque ha desaparecido de sus ojos el horizonte y el paisaje que habían creado y tenido delante durante siglos y que era fuente de su vida.

Ñaneretãguasú ha ñandéva

Lo que ha cambiado sobre todo es que las hacen “parcialidades” de un Estado que les es ajeno y en muchos casos enemigo.

Tanto a nivel latino-americano como a nivel mundial, se acepta que existen hasta hoy pueblos anteriores a la Constitución de los Estados nacionales actuales.

Un primer dato: Los Estados latinoamericanos sólo excepcionalmente se identifican con uno solo y determinado pueblo. Todos los demás incluyen dentro de su fronteras políticas decenas de pueblos diferentes. Las Constituciones más recientes de diversos países: Argentina, Brasil, Bolivia (2008), Colombia, Ecuador, Nicaragua, Panamá, Paraguay (1992), Perú, Venezuela, todas ellas, aunque con términos jurídicos un poco diferentes, contienen algunos artículos que reconocen la pluriculturalidad o

plurietnicidad, y aún el plurilingüismo en el Estado-Nación.

Esos diversos pueblos son reconocidos como tales, desde el punto de vista étnico - falta ver lo que cada uno coloca dentro de la palabra “etnia”-, pueblos generalmente con diversas lenguas, aunque algunas muertas ya. Concretamente en el Brasil, de los 220 pueblos, sólo 170 hablan sus lenguas propias. En el Paraguay, los 20 pueblos indígenas hablan sus lenguas, aunque algunas de ellas, como el guaná y manjuy, están en rápido proceso de extinción, incluyendo el avá-guaraní internamente muy amenazado. En Argentina las lenguas indígenas habladas actualmente son 30, entre las cuales se cuenta el transfronterizo mapuche o mapudugun.

Segundo dato: en algunas Constituciones, concretamente en la del Paraguay, se llegó a una formulación ejemplar respecto a la existencia y esencia política de esos pueblos. La Constitución paraguaya reconoce en el art. 62 la existencia de pueblos indígenas “definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo”. El reconocimiento de su existencia, es también implícitamente





un reconocimiento de los derechos de esos pueblos. Pero el Estado no tomó conciencia de la importancia de lo que declaraba; y ahora, como se dice, quiere borrar con el codo lo que escribió con la mano.

3. La solución indígena

Hasta mitad del siglo XX el Paraguay fue un conjunto de territorios indígenas, aunque no reconocidos y por eso adjudicados a empresas y dueños particulares que las poseían, pero no las ocupaban.

El gran cambio que se ha producido en el Paraguay en los últimos años, especialmente desde la firma del tratado de Itaipú en 1973, ha sido la distinta configuración de su territorio y la creación de otros territorios ajenos al Paraguay, cuando al mismo tiempo se niega la existencia a los territorios indígenas, con menoscabo incluso del territorio de los paraguayos. Cuando el Estado paraguayo reconoce territorios indígenas no pierde nada; cuando permite la creación de territorios coloniales en su seno, renuncia a su propia territorialidad y soberanía.

Se ha llegado al absurdo de sustraer territorios a los indígenas para comprarles después en cantidad y en calidad insuficiente pequeños pedazos de tierra (y dicho sea de paso, con dineros procedentes de organizaciones caritativas del exterior).

El desastre ecológico está a la vista y el perjuicio económico incalculable, pues toda la renta de la producción -de soja, por ejemplo- está lejos de amortizar los daños de los montes deforestados, ni siquiera limpiar las aguas contaminadas. El país de los arroyos *guasú* se ha convertido en el país de los arroyos *mirim*, incluso de los arroyos *kue*.

Ahora bien, esto no es una fatalidad histórica que arrastramos desde los tiempos

de la colonia; la colonia en su sentido más perverso es la de hoy, la de los últimos 35 años. Antes, se puede decir que no hubo colonia.

En estos 35 años se ha querido cambiar la cabeza y el corazón de los indígenas, y para ello el recurso ha sido privarles no sólo de sus tierras sino del concepto de territorio, al mismo tiempo que se han concedido y se conceden territorios patrios a otras sociedades advenedizas. Y estos últimos son ciertamente territorios coloniales.

4. Memoria de futuro

Muchos pueblos indígenas se revelan hoy como memoria viva y posible de otros modos de vida. Los pueblos indígenas son pueblos “testimonio” de que otros modos de vida, otros modos de pensamiento existen. Son posibilidad para que salgamos de nuestra particularidad, de esa globalización que está en crisis porque precisamente es individualista y excluyente.

En diverso grado, pues ellos están también respirando los aires viciados de la globalización, muchos de esos pueblos muestran que todavía es posible vivir de otro modo. De ahí procede esa oculta voluntad, esa especie de interés para acabar con ellos. En cuanto hubiere personas que piensan de otro modo, personas para las cuales la tierra es un lugar donde se vive una cultura de reciprocidad y solidaridad, eso sí es una amenaza para algunos, pero también la grande esperanza para el futuro.

La crisis actual nos lleva a entender que puede haber otros territorios de libertad.

Traté del tema en: *Tiempo y tradición en la cultura guaraní*, **Acción**, Asunción, julio 2000, pp.31-34, también en portugués, resumido: *Tempo e tradição na cultura de um povo*, **Porantim**, n. 228, setiembre 2000.



Sobre el capital... Respuesta a Hernando de Soto

Dominique Temple

Aristóteles diferencia dos concepciones de capital.

El primer sentido de CAPITAL

Según la **primera concepción**, el capital es acumulado en la *economía doméstica*, por el jefe de familia, para el consumo de sus miembros. Y de igual manera, en la *economía política*, es acumulado para la redistribución entre todos los ciudadanos; su símbolo casi universal es ¡el *granero*!, que da lugar a las *pirámides* de América, de Egipto, de Mesopotamia...


Esta primera definición de capital se aplica a

1. la **redistribución y**
2. al **mercado de reciprocidad**.

La **redistribución**, es la reciprocidad ternaria centralizada. Ella genera el sentimiento de responsabilidad y el sentimiento de justicia solamente para el centro, que ocupa una posición intermedia entre los otros; de igual manera, un sentimiento de confianza y de gratitud de todos respecto a este intermediario común y, entre ellos, un sentimiento de solidaridad. En la Antigüedad, solamente el *pater familias* podía retirar del hogar una parte del capital, y el príncipe una parte del tesoro de la ciudad, para enajenarla en un intercambio no convencional en caso de necesidad (como procurarse mercenarios para la guerra). Pero esta privatización de la propiedad era la exclusividad del poder absoluto atribuido al estatus del príncipe o del *pater familias*.

El capital permanece inalienable entre las generaciones unidas por una estructura de reciprocidad: la *estructura ternaria simple* (la *filiación*). Por lo tanto, el capital se acumula de generación en generación porque cada uno desea honrar a aquella de la cual recibe; y legar a la siguiente un patrimonio superior al que ha recibido, una herencia más productiva que la anterior.

En el **mercado de reciprocidad**, donde se impone la reciprocidad generalizada, cada uno es responsable individualmente de la libertad de todos.



La propiedad es entonces individual, familiar o profesional. El capital es propiedad inalienable porque solo puede ser invertido para aumentar los beneficios cuya repartición o intercambio responde a las obligaciones estatutarias de cada uno. El capital es patrimonial.

El segundo sentido de CAPITAL

Aristóteles toma un ejemplo para subrayar la singularidad del segundo sentido del capital. En las comunidades que están muy alejadas unas de otras, las equivalencias de reciprocidad no son las mismas, y si los productores no tienen conocimiento de esas diferencias los intermediarios son libres de especular. La moneda se acumula en su bolsillo sin ser repartida entre los productores. El capital deviene entonces simplemente capital *de acumulación*.

Este valor especulativo es propiedad exclusiva del comerciante que se libera de todo lazo de reciprocidad ternaria, y esto cambia la definición de propiedad. La propiedad - que hacía uno, y de manera inalienable, con el productor de bienes o de servicios - adquiere con el carácter virtual de esta moneda un nuevo estatus. Deviene propiedad privada y alienable fuera de toda norma social: es el ámbito del valor de cambio.

La crematística (la acumulación primitiva) tiene de aquí en adelante, dice Aristóteles, dos sentidos contradictorios, distintos por su finalidad: el *capital de redistribución* y el *capital de especulación*. La acumulación en el primer sentido no está exenta de límites pues tiene por objeto la satisfacción de las necesidades de la comunidad, mientras que en su segundo sentido no tiene límites. ¿Para qué puede servir una acumulación sin límites? Parece que a nada, porque no representa ningún valor ético, sino solamente una diferencia de precio, a menos

que pueda servir de antemano para una producción posterior.

La acumulación primitiva no tiene otra razón de ser que la de movilizar y facilitar los intercambios de la cual procede su propia existencia, al menos hasta el momento en que la privatización de la propiedad absorbe los medios de producción mismos y permite apropiarse del mismo aparato de producción. De esto resulta con toda naturalidad que el más fuerte se apropia de los medios de existencia o de producción del más débil y fuerza a éste a la alienación de su fuerza de trabajo, la cual deviene un medio de multiplicar la producción del valor de cambio. El valor del *trabajo social* es entonces exprimido y transformado en valor de cambio, esto hasta la desaparición del trabajador mismo que es reemplazado por el *trabajo muerto* de las máquinas.

Siempre y cuando quede una diferencia de precio entre las máquinas, el valor de cambio sigue siendo el motor de la producción económica. **La privatización de la propiedad es la condición sine qua non de la acumulación sin límites del valor de cambio y de su poder económico.** Y la condición previa para la acumulación capitalista es la existencia de una Constitución que instaure la privatización de la propiedad como fundamento del derecho (burgués).

El capital olvidado

Hoy día millones de habitantes del Tercer mundo viven al margen de la sociedad capitalista porque entienden la *propiedad* y el *capital* en el premier sentido de Aristóteles, es decir inalienables, mientras que el derecho occidental tiene la intención de imponerles su definición mediante su privatización. ¿Qué exigen ellos: beneficiarse del poder que les permitiría expropiar a sus

hermanos o beneficiarse de los progresos de la ciencia confiscados por el capitalismo? ¿Y qué rechazan cuando rechazan toda integración: ser víctimas de la expropiación o perder sus convenciones locales informales, que Hernando de Soto llama “la ley del pueblo” es decir sus relaciones sociales de reciprocidad, por más arcaicas que sean?

La contradicción entre las dos concepciones del capital es patente. Dos derechos a la propiedad se enfrentan, uno formal basada en la privatización, otro informal fundado sobre la inalienabilidad de lo que es atribuido por el grupo social a cada uno para ejercer su actividad. Uno corresponde al segundo sentido de la crematística: la acumulación sin límites del poder económico. El otro al primer sentido: la acumulación ordenada con el consumo de la comunidad.

“La gente tiende a considerar que el “contrato social” es una abstracción invisible, con atributos divinos, que sólo reside en las mentes de visionarios como Locke, Hume y Rousseau. Pero mis colegas y yo hemos descubierto que los contratos sociales del sector extralegal no sólo constituyen obligaciones sociales implícitas que es

posible inferir a partir de la conducta social; también son acuerdos explícitamente documentados por parte de personas reales. Por lo tanto, estos contratos sociales extralegales pueden hasta ser tocados y también reunidos para construir un sistema de propiedad y de formación de capital susceptible de ser reconocido e impuesto por la propia sociedad” escribe Hernando de Soto.

(*El misterio del capital*, Ed. Planeta, 2004, Bogotá)

Pero, ¿de qué régimen de propiedad y de qué capital la sociedad debe ser el garante?

Hernando de Soto responde:

“La historia peruana ofrece una lección importante a los reformadores de todo tinte político. Los programas gubernamentales para hacer propietarios a los pobres ya tienen 150 años de fracasos, tanto en su versión de derecha (derechos a la propiedad privada mediante leyes preceptivas) como en su versión de izquierda (proteger la tierra de los pobres en colectivos manejados por el gobierno). Las inconducen-tes agendas políticas de tipo “izquierda vs. derecha” tienen muy poca relevancia para las necesidades de los pobres en los





países en vías de desarrollo. Esta gente no se mandó mudar de la ley porque ella los hubiera privatizado o colectivizado sino simplemente porque ella no contemplaba sus necesidades, las cuales pueden ser muy variadas. A veces se requiere combinar las propiedades y a veces dividir las. Si la ley no los ayuda, se van a ayudar por su cuenta, fuera de la ley. Lo que caracteriza a los enemigos de la propiedad y de la formación de capital en los países en vías de desarrollo y en los que salen del comunismo no es ser izquierdistas o derechistas sino su dificultad para cuestionar el statu quo. Los gobiernos de los países en vías de desarrollo necesitan dejar de vivir de los prejuicios de los occidentales, que siguen obsesionados por el trauma de la discriminación y oligárquica demarcación de la propiedad en Gran Bretaña (los llamados enclosures) siglos atrás o por el sangriento despojo de los indígenas de América. Estas deudas mortales son reales, pero deben ser pagadas en Occidente, no fuera de él. Los gobiernos de otras partes tienen que escuchar el ladrido de los perros en sus propios países y de ese modo descubrir qué deben decir sus leyes. Sólo entonces dejará la gente de vivir fuera de ellas.” (Ibidem)

Es, descubriendo esa “ley del pueblo” y las convenciones sociales que nacen entre ellos, que se puede erigir un derecho que devuelva la propiedad a todos.

Y precisa que:

“Quienes manejan los derechos de propiedad de los países avanzados tienen inquietudes radicalmente diferentes. Les preocupan sobre todo asuntos relacionados con los derechos de propiedad. Pero mi inquietud primordial no eran los derechos de propiedad per se sino los “metaderechos”:



el acceso o el derecho a los derechos de propiedad”. (Ibidem).

El *metaderecho* significa que el derecho de propiedad no pueda ser violado por la privatización. Eso es lo que llamamos la *inalienabilidad de la propiedad*. Y lo que lo garantiza, es el respeto de las *convenciones sociales* sobre las cuales está fundado.

“La noción de que las leyes son exitosas cuando se apoyan en contratos sociales se remonta a Platón, para quien la legitimidad debía estar fundada sobre algún tipo de contrato social. Hasta Immanuel Kant, en sus pronunciamientos contra John Locke, escribió que la verdadera condición de dueño debe venir precedida de un contrato social; todo derecho de propiedad surge del reconocimiento social de la legitimidad de un reclamo. Un derecho no necesariamente tiene que haber sido definido por la normativa formal para ser legítimo; basta que un grupo de personas apoye con fuerza un determinado acuerdo para que éste sea sostenido como derecho y defendido contra la ley formal”. (Ibidem)

Derecho formal y derecho informal vienen aquí a cubrir relaciones sociales antagonistas pues las *enclosures* (la privatización de la propiedad) o la *violencia* se oponen a las *convenciones sociales espontáneas* de la sociedad humana.

Capital de distribución o capital de acumulación, propiedad inalienable o propiedad privada, derecho informal o derecho formal: desde los comienzos y no solamente desde Platón, la sociedad está enfrentada a la contradicción entre el *poder de unos cuantos* y la *libertad de todos*. Es por la privatización de la propiedad por la que está reconocido ya en la Biblia el poder de dominación de unos sobre otros: “Reconoce en mí el poder de dominación y todo lo que tú ves te pertenecerá”. Y es por la reci-

procidad de alianza por la que se reconoce la libertad creadora.

Para los capitalistas, es decisivo hacer que la propiedad no pueda ser reivindicada sino bajo la forma de *propiedad privada*, y es indispensable que el capital no sea reconocido sino bajo la forma de *capital de acumulación*, el valor bajo la forma de *valor de cambio*, el *beneficio* bajo la forma de *ganancia*, el *consumo* bajo la forma de *consumo productivo*, la producción bajo la forma de *rentabilidad del capital*, y las *relaciones humanas* bajo la forma de *relaciones de fuerza* (militares o monetarias).

Pero, hoy día, el capitalismo excede sus límites. La Tierra misma (la naturaleza) denuncia su desmesura como un desafío insensato a la creación que ella había confiado a Adán.





Los Patriotas Involuntarios

Eduardo Viveiros de Castro

Pertenecer a la tierra, sin ser su propietario, es lo que define al indígena

La tierra es el cuerpo de los indios, los indios son parte del cuerpo de la Tierra. La relación entre tierra y cuerpo es crucial. La separación entre comunidad y tierra, es comparable con la separación entre la persona y su cuerpo, lo que es la operación forzosa, ejecutada por el Estado para crear poblaciones administradas. Los indígenas, sin embargo, son nuestro ejemplo, un modelo de 're-existencia' secular a una guerra feroz contra ellos para hacerles des-existir, hacerles desaparecer, sea matándoles simplemente, sea des-indianizándoles e incorporándoles como 'ciudadanos civilizados'. Los indios son los primeros Involuntarios de la Patria. Sufrieron caer sobre su cabeza una patria que no pidieron y sólo les trajo muerte, dolor, humillación, esclavitud y despojo.

Hoy todos nos sentimos involuntarios de una Patria que no queremos, de un gobierno o desgobierno que no nos representa y nunca nos ha representado. Nunca ha representado a aquellos que se sienten indígenas. Solamente nosotros mismos podemos representarnos, o, somos solamente nosotros los que podemos decir que representamos a la tierra, a esta tierra; no a “nuestra tierra”, sino a la tierra de dónde venimos y la que somos.

“Somos los Involuntarios de la Patria. Porque 'otra' es nuestra voluntad”.

Ellos son el Aula pública

Hoy Brasil tiene dueños y ellos han conseguido serlo, porque les hemos dejado serlo y ahora preparan su ofensiva final contra los indios. Hay una guerra contra los pueblos indios de Brasil, apoyada abiertamente por un Estado que tenía (que tiene) la obligación constitucional de proteger a los indios y otras poblaciones tradicionales, lo que sería (y es) su última garantía jurídica contra la ofensiva movida por tales dueños de Brasil, a saber, los “productores rurales” (eufemismo para “ruralistas”, eufemismo a la vez para la “burguesía do agro-negocio”), el gran capital internacional, sin olvidar a aquella fracción fascista, congénitamente atontada, que es la clase media urbana. Un Estado que, como vamos a ver, es el aliado principal de estas fuerzas malignas, con su triple brazo “legítimamente constituido”: el ejecutivo, el legislativo y el judicial.

Pero la ofensiva no es solo contra los indios, sino es contra muchos pueblos indígenas. Necesitamos distinguir entre “indio” e “indígena”, que



tal vez muchos piensan que son palabras sinónimas, o que “indio” sea solamente una forma abreviada de “indígena”. Pero no es así. Todos los indios de Brasil son indígenas, pero no todos los indígenas que viven en Brasil son indios. Indios son los miembros de pueblos y comunidades que tienen conciencia - sea porque nunca la perdieron, sea porque la recobraron - de su relación histórica que vivían en esta tierra antes de la llegada de los europeos. Fueron llamados “indios” a causa de la famosa equivocación de los invasores que, al haber aterrizado en América, pensaban haber llegado a la India. “Indígena”, por otra parte, es una palabra muy antigua, nada que ver con “indiano/a”; significa “generado por la tierra que le es propia, originario de la tierra en la que vive”¹. Hay pueblos indígenas en Brasil, en África, en Asia, en Oceanía, y hasta en la misma Europa.

El antónimo de “indígena” es “alienígena”, así como el antónimo de indio, en Brasil, es “blanco”, eso dicen por lo menos las traducciones de “blanco” en más de 250 lenguas indias habladas en el territorio brasileiro. Al utilizar la palabra “blanco”, se refieren a todas aquellas personas e instituciones que no son indias. Con las traducciones en su idioma, ellos le dan diferentes significados, de esos el más común es “enemigo”.

¿Pero: quiere decir entonces que todas las personas nacidas en esas tierras son indí-

genas de Brasil? Sí y no. Sí en el sentido etimológico informal, garantizado por los diccionarios: “originario del país etc. en que se encuentra, nativo” (ver nota 1). Un colono de origen y lengua alemán(a) de Pommern es “indígena” de Brasil porque nació en una región del territorio político con ese nombre, así como son indígenas los del Sertão, uno del semiárido nordeste, un peón de Barretos o un agente de la Bolsa de São Paulo. Sin embargo, ni el colono, ni el peón, ni el agente del Banco se identifican como indígenas — pregúntenselo a ellos...

Ser brasileiro es algo muy diferente a ser indígena. Ser brasileiro es pensar y actuar lo que se considera para un ciudadano, es decir como una persona definida, registrada, vigilada, controlada, asistida, es decir: pesada, contada y medida por un Estado-nación territorial llamado “Brasil”. Ser brasileiro es ser (o debe ser) ciudadano, en otras palabras, 'súbdito' de un Estado 'soberano', esto es, transcendente. Esta condición de súbdito (uno de los eufemismos de súbdito es “sujeto [de derechos]) no tiene absolutamente nada que ver con la relación indígena vital, originaria, con la tierra, con el lugar en que se vive y el cual le da su sustento, donde se 'hace la vida' junto con sus parientes y amigos.

Ser indígena es tener como referencia primordial la relación con la tierra en que se nació o donde se estableció para hacer su vida, sea en una aldea en la floresta, sea un lugarejo en el Sertão, o una comunidad del bañado, una favela en las periferias metropolitanas. Es ser parte de una comunidad ligada a un lugar específico, o sea, es ser integrante de un 'pueblo'. Ser ciudadano, al contrario, es ser parte de una 'población controlada (al mismo tiempo “defendida” y atacada) por un Estado. El indígena mira hacia abajo, hacia la Tierra de la cual es in-

¹ “La palabra ‘indígena’ viene del latín *indigēna*, *ae* que quiere decir “natural del lugar en que se vive, generado por la tierra que le es propia”, derivación del latín arcaico (como *endo*) clásico *in-* “movimiento para dentro, de dentro” + *-gena* derivación del radical del verbo latino *gigno*, *is*, *genūi*, *genitum*, *gignere* que quiere decir “generar”; Significa “relativo a”, ó “población autóctona de un país” o “en éste se ha establecido anteriormente mediante un proceso colonizador” en el sentido amplio (uso informal) significa “el que es originario del país, de la región o de la localidad en que se encuentra; nativo”. (Dicionário Eletrônico Houaiss).



manente; él saca su fuerza desde el suelo. El ciudadano mira hacia arriba, ancla al Espíritu encarnado sobre la forma de una Estado transcendente; recibe sus derechos de lo alto.

“Pueblo” solo (re)existe en plural — pueblos. Un pueblo es una multiplicidad singular, que supone la existencia de otros pueblos, que habitan una tierra pluralmente poblada de pueblos. Cuando preguntaron al escritor Daniel Munduruku si él “respeto al indio...”, él cortó enseguida diciendo: “no soy indio; soy Munduruku”. Pero ser Munduruku significa saber que existen Kayabi, Kayapó, Matis, Guaraní, Tupinambá, y que esos no son Munduruku, y tampoco son Blancos. Quien inventó a los “indios” como categoría genérica fueron los grandes especialistas en generalizar, los blancos, y por otra parte, el Estado blanco, colonial, imperial, republicano.

El *Estado*, al contrario de *pueblos*, solo consiste en singular según su propia universalidad. El Estado es siempre único, total, un universo en sí mismo. Todavía existen muchos Estado-naciones, cada uno es

una encarnación del Estado Universal, es una hipóstasis del Uno. El pueblo indígena es de forma múltiple. Los pueblos indígenas forzosamente tenían que descubrirse como indios unificados y generalizados por un poder transcendente, fueron desmultiplicados, homogeneizados, abasileirados. El pobre, antes que nada es alguien quien ha sido despojo de algo. El primer paso para transformar al indio en pobre, es transformar al Munduruku en indio, después en indio administrado, después en indio asistido, después en indio sin-tierra.

No obstante, los pueblos indígenas originarios, en su multiplicidad irreductible, indianizados como concepto mediante generalizaciones a causa de las armas del poder, se reconocen hoy el blanco de esas armas y se unen contra el Uno, se rebelan dialécticamente contra el Estado aceptando esta generalización y cobrando de este modo los derechos que tal generalización les confiere, según la letra y el espíritu de la Constitución Federal de 1988 y con eso invaden al Congreso. Nada más justo que los invadidos invaden el cuartel-general de los invasores. Una operación de guerrilla sim-



bólica, sin duda, inconmensurable a la guerra masiva real (pero también simbólica) que les libran los invasores. Sin embargo, los dueños del poder les vienen a acusar de golpistas y se preparan a efectuar su contragolpe. Usando una palabra de nuestros días, “golpe” es lo que se prepara en los corredores alfombrados de Brasília contra los indios, de una entre muchas otras maneras, con el PEC 215².

Los indios son los primeros indígenas de Brasil. Las tierras que ellos ocupan no son su propiedad — no sólo porque los territorios indígenas son “tierras de Unión”, sino porque ellos mismos se consideran pertenecientes a la tierra y no al revés. Pertener a la tierra, en vez de ser propietario de ella, es lo que define al indígena. En ese sentido, muchos pueblos y comunidades en Brasil, además de los indios, pueden decir lo mismo, porque se sienten mucho más indígenas que ciudadanos. No son reconocidos por el Estado, no se sienten representados por un Estado dominado por una casta de poderosos, con sus mamelucos y cubre-espaldas, acuartelados en el Congreso Nacional con instancias inútiles de los Tres Poderes.

Los indios son los primeros indígenas que no se reconocen en el Estado brasileiro, por el cual fueron perseguidos durante cinco siglos: sea directamente, por las “guerras justas” de la época de la colonia, por las leyes del Imperio, por las administraciones indigenistas republicanas que les explotaron, maltrataron, y, muy tímidamente, a veces les defendían (cuando el Estado ya les cortaba demasiado las alas); sea indirectamente, por el apoyo solicitado que el Estado siempre daba a todas las tentativas de des-indianizar el Brasil, a barrer de la tierra sus ocupantes originarios para im-

plantar un modelo de civilización que nunca molestaría a los poderosos. Un modelo que continúa siendo 'esencialmente' el mismo que hace quinientos años.

El Estado brasileiro y sus ideólogos, siempre apostaron que los indios iban a desaparecer, y cuanto más rápido, mejor; hicieron lo posible e imposible, lo innominable y lo abominable para tanto. No siempre fue necesario exterminarlos físicamente -sin embargo, todos sabemos de sobra que recurrir al genocidio sigue estando ampliamente en vigor en Brasil-, y tampoco era necesario desindianizarlos: bastaba transformarlos en “trabajadores nacionales”³. Bastaba cristianizarles, “vestirles” (¿quién ha visto alguna vez a un indio desnudo, a estos maestros del adorno, del arte plumaria, de la pintura corporal?), prohibirles hablar su propia lengua, seguir las costumbres que les definían como tal, someterles a un régimen de trabajo, de policía y de administración. Y encima de todo, cortarles su relación tan propia con la tierra.

Separar al indio (y a todos los demás indígenas) de su relación orgánica, política, social, vital con la tierra y con sus comunidades que viven en y con la tierra —siempre fue visto como una 'condición necesaria' para transformar al indio en ciudadano; en ciudadano pobre, por supuesto. Porque sin pobres no hay capitalismo, el capitalismo necesita a los pobres, como antes necesitaba a los esclavos y todavía sigue necesitando. Para transformar al indio en pobre, es preciso, más que nada, separarle antes de su tierra, de la tierra que le 'constituye' como indígena.

2 Propuesta de Enmienda Constitucional 215 del año 2000 en Brasil.

3 El primer nombre del Servicio de Protección a los Indios (SPI) era Servicio de Protección a los Indios y Localización de los Trabajadores Nacionales (SPITLN) de 1910 a 1918, después solo SPI, hasta cambiar a FUNAI en 1967, que terminó en CPI que reveló una infinidad de abusos, demandados, violencias de diferente índole, explotaciones y otras “ofrendas protectoras” conferidas por el Estado.



El 20 de abril de 2016, estando sentados en la escalera grande de la Cámara Municipal de Rio de Janeiro, nosotros, los blancos, nos sentíamos indígenas. No nos sentíamos ciudadanos, no nos veíamos como parte de una población súbdita de un Estado que nunca nos representó, ya que siempre con una mano nos quita y con otra finge darnos. Nosotros, los “blancos” que aquí estamos, somos tratados bien parecido a los otros diferentes pueblos indígenas que viven en Brasil: campesinos, ribereños, pescadores, vagabundos, quilombos, sertaneiros, mestizos, pandillas, negros y criollos, moradores de las favelas, etc. Todos ellos que están poblando este país, son 'indígenas', porque se sienten ligados a un lugar, a un pedazo de tierra — por reducida y mala que sea esa tierra, a veces del tamaño para una choza o para una huerta al fondo del terrenito — y ligados a una comunidad, mucho más que

aquellos ciudadanos del otro Brasil grandioso que se engrandecen solamente mediante las cuentas bancarias como dueños del poder.

La tierra es el cuerpo de los indios, los indios son parte del cuerpo de la Tierra. La relación entre tierra y cuerpo es crucial. La separación entre la comunidad y la tierra tiene como su paralela, como su sombra, la separación entre las personas y sus cuerpos, operación ejecutada por el Estado para crear poblaciones administradas. Piensen ustedes en los LGBT (lesbians, gays, bisexuales, travestis), separados de su sexualidad; en los negros, separados del color de su piel y de su pasado de esclavización, es decir, de su radical desposesión corporal; piensen ustedes en las mujeres, separadas de su autonomía reproductiva. La tortura es el último y más absoluto modo de separar una persona de su cuerpo. Tortura que continúa siendo — y que siempre fue — el método favorito de separar a los pobres de sus cuerpos: en las fiscalías y los presidios policiales de este país tan “cordial”.

Por esa razón, toda la lucha de los indios es también nuestra lucha, es la lucha indígena. Los indios son un ejemplo para nosotros, ejemplo de 're-existencia' frente a una guerra feroz contra aquellos que quieren hacerles des-existir, hacerles desaparecer, sea matándoles simplemente, sea des-indianizándoles, es decir, transformándoles en “ciudadanos civilizados”, brasileiros pobres, sin-tierra, sin medios propios de subsistencia, forzados a vender sus brazos, sus cuerpos, para enriquecer a los pretensiosos dueños nuevos de la tierra.

Los indios necesitan la ayuda de los blancos que se solidarizan con su lucha y que reconocen en ellos el mayor ejemplo de lucha perpetua entre los pueblos indígenas





(todos los 'pueblos' indígenas a los que me he referido arriba: el “pueblo” LGBT, el “pueblo” negro, el “pueblo” mujeres, y el Estado nacional. Pero nosotros, los “otros indios”, aquellos que no son indios pero se sienten mucho más 'representados' por los pueblos indios que por los políticos que nos gobiernan y por el aparato policial que nos persigue de cerca, por las políticas de destrucción de la naturaleza, desde siempre llevadas con toda fogosidad por todos los gobiernos que se están sucediendo en este país, nosotros, los otros, también necesitamos la ayuda, y el ejemplo, de los indios, de sus tácticas de guerrilla simbólica, jurídica, mediática, contra el aparato acaparador del Estado-nación. Un Estado que está llevando hasta las últimas consecuencias su proyecto de destrucción del territorio que reivindica como suyo. Sin embargo, la tierra es de los pueblos.

Concluyo con una alusión al nombre de una calle no muy lejos de esta “Cinelândia” en donde estamos ahora. En Botafogo existe una calle que se llama “Voluntários da Pátria”. Su nombre proviene de una iniciativa del Imperio en su guerra genocida (y etnocida) contra Paraguay. Brasil siempre fue bueno en lo de matar a indios hacia todos lados de sus fronteras. Carente de tropas para enfrentar al ejército guaraní, el Gobierno imperial creó corporaciones militares de voluntarios, “apelando a los sentimientos del pueblo brasileiro”, como escribe Wikipedia sobre esta iniciativa. Pedro II se presentó en Uruguiana como el “primer

voluntario de la patria”. No tardó mucho de enfriarse aquel patriotismo de los voluntarios de la patria; entonces el Gobierno central pasaba a exigir a los presidentes de las provincias a reclutar “voluntarios”. La solución para esta lamentable “falta de patriotismo” de los blancos brasileiros fue el envío de miles de esclavos negros como “voluntarios”. Fueron ellos que mataron y murieron en la “Guerra del Paraguay”. Sobre decirlo que fueron obligados a ser “voluntarios” involuntarios.

Pues bien. Los indios eran y siguen siendo los primeros Involuntarios de la Patria. Los pueblos indígenas originarios sintieron caer sobre sus cabezas una “Patria” que no pedían, y que sólo les trajo muerte, dolor, humillación, esclavitud y despojo. Nosotros los blancos, nos sentimos como los indios, como todos los indígenas de Brasil, formando un inmenso contingente de Involuntarios de la Patria, involuntarios de una patria que no queremos, de un gobierno (o desgobierno) que no nos representa y nunca nos representó. Nunca había un representante de aquellos que se sienten indígenas. Sólo nosotros mismos podemos representarnos o tal vez, solo nosotros podemos decir que representamos la tierra, esa tierra, no “nuestra tierra (como posesión)”, pero la tierra de donde somos, de la que somos. Somos los Involuntarios de la Patria porque 'otra' es nuestra voluntad.

*Traducción del Portugués:
Margot Bremer*

VIII Encuentro
CONTINENTAL DE TEOLOGÍA
INDIA EN GUATEMALA





Escuchando la Palabra de Dios en los Pueblos de Abya Yala

Una pequeña reflexión sobre las primeras impresiones del VIII Encuentro Continental de Teología India en Guatemala¹

Margot Bremer rscj

En este nuestro escenario planetario al que estamos arrojados involuntariamente, con sus prisas, cambios, sensaciones, ofertas y novedades, ha sido una verdadera alegría poder encontrarse entre más de 250 personas, indígenas y asesores y acompañantes no indígenas, compartiendo desde la sabiduría ancestral, palabras sobre el presente y el futuro.. Escuchar y aportar la Palabra de Dios en los pueblos originarios fue el motivo del Encuentro. Lo realizamos en forma de un *Aty guazú* (asamblea sagrada), entre los pueblos indígenas, la manera más elevada de celebrar la presencia de Dios en medio de la comunidad eco-humana. Juntamos nuestras palabras y pensamientos en torno a un altar redondo sobre el suelo, compuesto de semillas y productos de la tierra, naturales o elaborados, tejidos y textos, traídos de las diferentes regiones por los participantes, intercalados con fotos de mártires de este Continente que entregaron su vida para que otros tengan vida. Tal “altar” constituía el punto de referencia y centro de la asamblea como símbolo de la vida en su gran diversidad: don, belleza y abundancia. Entre medio circulaba la palabra en reciprocidad, enriqueciéndonos mutuamente.

El lugar inspirador de esta celebración de la Palabra fue Panajachel, pequeña ciudad de la provincia Sololá en Guatemala, a orillas del lago Atitlán, en donde hace más de ochocientos años las víctimas de un sistema injusto, explotador y corrupto, hicieron el éxodo en busca de otra sociedad, formando desde su nueva conciencia desideologizada el futuro pueblo maya. Tal lugar tan sugerente nos ayudó a tomar conciencia del momento histórico trascendental que estamos viviendo para llegar al fondo de nuestra existencia y de nuestra convivencia socio-económica-política, esta que nos ha impuesto un nuevo sistema bastante parecido al anterior, destructor de la vida nuestra y de todo el planeta.

De esta cruel realidad que se refleja con variantes en cada uno de nuestros pueblos, partimos en busca de cambios y alternativas; Querer caminar hacia un nuevo futuro primeramente nos hizo escuchar las palabras antiguas

1 Al haber perdido mi cuaderno con todos mis apuntes, no me queda otra forma de hablar de este gran encuentro



de los primeros habitantes de este Continente, que fueron cultivadas en la memoria y tradición de generación en generación. Celebramos nuestra asamblea en el orden del Ver – Juzgar (Iluminar) – Actuar, inaugurando cada nuevo día con una larga oración, después intercalando las exposiciones y representaciones de los participantes con oraciones de diferentes maneras, a veces mediante un largo silencio, una música indígena o un susurro comunitario para interiorizar las palabras escuchadas. Concluimos cada día con una danza que nos ayudaba a entrar en armonía con nosotros mismos, con los demás y con Dios, entrando en un mismo ritmo, “in-corporando” de esa manera las palabras escuchadas y asimiladas durante el día, logrando sintonía y paz.

1. Dos miradas distintas para ver la realidad

Llamaba la atención la permanente referencia de los indígenas participantes a la sabiduría y espiritualidad de sus antepasados en las palabras transmitidas. Ha sido para ellos la fuente principal para recuperar su visión de vida y del cosmos que había sido reducida en el contacto con nuestra sociedad de consumo, de acumulación de bienes materiales y de ambiciones de cargos y poder, cuyas consecuencias son la desintegración, marginación, criminalización y muchos otros males, que nos han conducido, tanto a nosotros como a ellos, a una visión más materialista y menos espiritual.

Ha debilitado el poder en el relacionamiento que lleva fácilmente a una convivencia deshumanizada y desespiritualizada. Además, causa la pérdida de equilibrio y armonía tanto en relación con los humanos como con la tierra y toda su vida, así como con el mismo Dios de la Vida. La ideología del neoliberalismo nos está impidiendo mantener una visión holística, ya que esta-



mos individualizados, fragmentados, cada uno/a en su aislamiento particular. Al ser asfixiados por el consumismo y tantas cosas acumuladas, se opaca la visión comunitaria. Consecuencias son relaciones competitivas y agresivas causando divisiones y exclusiones.

Desde la visión de la sabiduría de los abuelos, los indígenas nos advierten que, el mundo no indígena, hemos perdido el orden integral del pensamiento. La visión de la realidad para nuestro mundo occidental está en la razón, dando culto a ella, mientras los sabios indígenas saben mirarla también con el corazón. Para ellos, la realidad va ligada al orden natural, a la percepción energética que está configurando la realidad. Nosotros, sin embargo, cuando llegamos a una abstracción total de nuestro pensamiento, nos desligamos de nuestra relación con la realidad excluyendo el contexto cósmico. Dicen los sabios indígenas que “el materialismo es solamente un paliativo al separarse de la naturaleza, al conformar grandes ciudades, sin haberlas integrado a la naturaleza y al tener la enfermedad de *poseer*”.

Constatamos la urgencia de un diálogo entre estas dos miradas de la realidad, pues

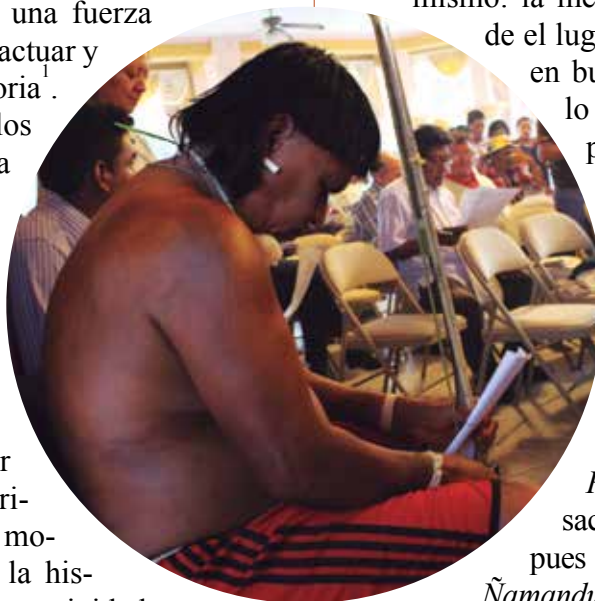


“tristemente, la humanidad está dividida por una diferencia de visión, al interpretar el mundo, el ser humano, su razón de vida, y su destino de diferentes maneras,” son palabras de un sabio maya.

2. Iluminar con palabras de Dios, escuchadas en la historia de cada pueblo

En estos encuentros siempre damos gran importancia a los mitos y a los textos bíblicos que nos transmiten una mirada de realidad desde Dios presente en medio de las situaciones conflictivas y límites en la historia de cada pueblo. ¿Qué rol tienen los mitos para la iluminación? Según Pablo Richard, el mito organiza la conciencia colectiva del pueblo y por consiguiente es una práctica social, una esperanza común, una utopía comunitaria. En los mitos, los procesos históricos son pensados de otra manera en la conciencia: en vez de una simple reproducción de la realidad, ellos expresan una forma diferente de organizar y programar la realidad en la conciencia. Cada mito expresa una convicción fundamental y transmite una fuerza

especial para poder actuar y transformar la historia.¹ Otras funciones de los mitos son: volver a las propias raíces, rescatar las intenciones originarias de los fundadores del pueblo, desideologizar el poder del dominador que quiere someter al pueblo, abrir horizontes cerrados en momentos oscuros de la historia, incentivar la creatividad



¹ cf. Pablo Richard, *Apocalipsis, Reconstrucción de la Esperanza*, Editorial DEI, S. José, Costa Rica, 1994, 126

para salir de conflictos y de esta manera reconstruir comunitariamente la esperanza y el compromiso de la comunidad o del pueblo.

En nuestro encuentro en tierras del pueblo maya, la mayoría de los participantes aportaron significativamente mitos de sus culturas que tratan del abuso de poder a los pequeños y la defensa de los mismos. A través de ellos presentaron diferentes soluciones: 1. La astucia de los pequeños contra los grandes representado por el mito de unos tigres que salieron por la noche haciendo estragos en la comunidad indígena; hasta que éstos se organizaron y pusieron pegamento en el lugar donde reposaron de día y de esa manera se quedaron pegados sin poder moverse y salir más. 2. Otros presentaron un mito en que el dominado intenta lograr la conversión de su dominador mediante su testimonio de intentos de reanudar las relaciones cortadas, pese al mal trato. Simbólicamente está expresado en que el convertido se deja limar los colmillos. 3. Otra solución nos brindó el lugar mismo: la memoria del éxodo des-

de el lugar de la orilla del lago en busca de otra sociedad, lo que hoy sería comparable con el éxodo interior del sistema actual.

El aporte complementario final fue el mito guaraní sobre el “Fundamento de la Palabra” (*AYVU RAPPYTÁ*), que resalta la sacralidad de la Palabra, pues lo primero que *Dios Ñamandú* creó en su gran soledad, había sido la Palabra como reflejo y esencia de sí mismo y como pequeña porción de su amor divino, su sabiduría divina y



su canto sagrado. Después recién reflexionó a quién se lo podía dar y para eso creó al ser humano en la bipolaridad dialogante hombre - mujer, como portadores de una pequeña parte de su Palabra divina: una pequeña porción de su amor divino, de su sabiduría divina y de su canto sagrado. El aceptar de ser una pequeña porción, implica necesariamente la misión de entrar en contacto mediante la palabra con otras “pequeñas porciones”, reconociendo a través del diálogo su limitación (ser porción, no totalidad) y con eso la necesidad de complementarse; de este modo, descubre que la palabra está hecha para crear comunidad, lo que incluye siempre la presencia del Creador de la Palabra. Esta palabra tiene fuerza, energía y poder porque lleva implícitamente dentro el sueño del creador sobre su creación y, por tanto, ella está destinada de aliarse y expandirse junto con otras pequeñas porciones de la Palabra originaria. Buscando juntos, recomponiendo la Palabra de Dios, encontrarán el destino de la creación, así como lo expresó un sabio abuelo guaraní Paî tavyterá²

“Tupa nos dejó descubrir los rastros de su propio padre para que llevemos esta tierra a su madurez (plenitud), para que dejemos

² Escuché cantarlo a un chamán Paî Tavyterâ en un encuentro de Teología India en Itaguazú/Amambay, oct. 2012.

la tierra así como Él nos la entregó. Él elevó palabras de amor y de ellas se desplegó esta tierra; primero para su vida propia, para iluminarse a sí mismo y para después dar luz y vida a todos los futuros Paî Tavyterâ (guaraní)... El lugar... es un lugar de amor mutuo”.

Palabra (ñe’e), en la espiritualidad guaraní significa muchas cosas: voz, habla, lenguaje, nombre, alma, vida, personalidad, origen. “La experiencia de vida es la experiencia de la palabra; Dios es Palabra”, afirma Graciela Chamorro³ Dios es esencialmente Palabra y su Palabra está ligada a la Vida. Para los guaraní, especialmente los Pai Tavyterâ, el elemento que origina vida es la neblina (*Jasuka, Tatachina*), es el elemento de donde origina el mismo creador, principio vivificante y revivificante, el fluido creador, generando y regenerando vida de donde despliega el mismo Dios su divinidad; pues en medio de aquella neblina surgió la Palabra que fue creciendo y expandiéndose, evocando luz, y la luz finalmente transparentaba al Dios Creador, Padre de todos. Él se presenta apasionado de querer comunicarse mediante la Palabra, de desplegar y ensancharse mediante la Palabra. Coherentemente creó enseguida

³ Graciela Chamorro, *Teología India*, 2004, 56.



a dos divinidades para dialogar, interrelacionar y convivir con ellos como hermanos. Con su actuar de crear, fue creciendo su identidad de Creador y su Palabra creadora creció formando comunidad.

Cada guaraní se considera consecuencia de un sueño de *Ñamandú*, que él envía (comunica) como nueva palabra-alma a una pareja guaraní que desean ser padres. Esta palabra-alma “toma asiento” en el niño en el momento que nace, después de haber circulado por el cuerpo (esqueleto) del recién nacido para que éste pueda ponerse de pie y empinarse. Palabra es “alma” en el pensamiento guaraní lo que hay que entender como identidad personal, como el propio “yo”⁴. Los guaraní se ven constituidos por, con y en la palabra divina, lo que implica estar insertado en el orden establecido en la creación de *Ñamandú* que deben mantener para seguir siendo guaraní.



4 cf. Graciela Chamorro, *Teología India* 2004, p.57

La palabra-alma es el lazo familiar que une lo divino con lo humano en “diálogo”. Por esa razón los Guaraní buscan durante toda su vida renovarse y fortalecerse mediante la vuelta a sus orígenes divinos. Según Pierre Clastres hay un íntimo parentesco entre el ser humano y su palabra divina⁵.

En la teología guaraní, los seres humanos no son los únicos portadores de la palabra, sino también los demás seres vivientes tienen su palabra y su espíritu. Desde esta convicción los guaraní pueden decir que hasta “de los árboles fluyen las palabras”. También en la Biblia la Palabra es polisémica: tiene la fuerza de crear todo un sistema de vida en los relatos de creación. Palabra (*dabar*) también es la orientación en el caminar del pueblo por la historia que Yahvé inicia con sus “diez palabras” (10 mandamientos). Además, cada acontecimiento histórico es una palabra de Dios que interpela, preguntándose ¿qué hay detrás de eso? Los profetas con sus denuncias y anuncios orientan al pueblo confundido en su búsqueda de construir o reconstruirse como Pueblo de Dios. Toda la sabiduría en los textos anónimos de la Biblia refleja las Palabras de la misma Sabiduría de Dios. Y finalmente la Palabra de Dios se encarna en la persona de Jesucristo, su Hijo y nuestro Hermano.

Los mitos y la Biblia ayudan a redescubrir la sacralidad de la Palabra que contrasta considerablemente con su “uso y abuso” en nuestra vida cotidiana. Volviendo hasta la última raíz de la palabra, constatamos que la palabra de Dios es la Creación misma, el mismo cosmos, que nos invita a entrar en diálogo y reciprocidad y considerarnos parte de del cosmos.

5Pierre Clastres, *La Sociedad contra El Estado*, 1978, p.88.



3. Actuar según la Palabra de Dios presente en los pueblos

La palabra de Dios, en la iluminación de nuestra realidad a través de los mitos, nos ha llevado a la convicción de que estamos en mal camino, en una Tierra llena de Males, cuyo fin, si seguimos ese camino, será la destrucción y el ocaso; pero no se trata del fin del mundo sino de un fin del sistema que durante más de 500 años ha dominado, criminalizado e indignado al pensamiento y al modo de convivencia de los primeros habitantes de esta tierra de Abya Yala. Ahora ha llegado el momento de cambio de época, que comparten tanto los pueblos andinos con su Pachakutik en un ciclo de 500 años como los pueblos maya; hace cuatro años había llegado para ellos el comienzo del Quinto Sol en un ciclo de 5.200 años. Un cambio radical es necesario.

En este VIII Encuentro Continental constatamos un cambio grande en las relaciones entre indígenas y no-indígenas, que ya no se establecen más en relaciones superior –inferior, sino en reciprocidad entre diversos. La relación piramidal-jerárquica cedió a otra que es circular como nuestra asamblea en torno a nuestro altar redondo. Cinco siglos ha servido la cultura occidental como modelo para la civilización latinoamericana, fundamentada primero en el eurocentrismo y segundo en la ideología de distinción entre “civilizados” y “bárbaros” (cf. Domingo Sarmiento), pero gracias a Dios está cambiando ahora esta conceptualización hacia un nuevo paradigma en favor del diálogo e intercambio entre los diversos.

Los no indígenas estamos en proceso de reconocer que nuestro sistema de vida está terminando su ciclo. Este sistema últimamente nos ha desespiritualizado y estamos en peligro de deshumanizarnos. En este



momento histórico, la palabra de los pueblos originarios nos está invitando a compartir con ellos su conciencia, su sabiduría, sus saberes y su espiritualidad.

La gran novedad de este encuentro fue el diálogo entre diferentes pero al mismo nivel, comenzando con la práctica de la reciprocidad, valor fundamental de este continente. Descubrimos que nos necesitamos mutuamente y que podemos complementarnos justamente gracias a nuestra diferencia. Ese encuentro, nuevo e inaudito, con más cercanía, y hermandad compartida, nos está impulsando a nosotros, los no indígenas, a descolonizarnos e ir a dialogar con nuestra razón y la sabiduría indígena, nuestro materialismo con su espiritualidad, nuestra acumulación y su sobriedad, nuestros monocultivos y la biodiversidad, nuestra monocultura y su articulación de la diversidad cultural, etc.

En esta búsqueda común es necesario que cada uno, indígena y no-indígena, aporte su palabra, su “pequeña parte”, en la construcción de “otro mundo posible” más descolonizado y auténtico y menos copiado;



“otro mundo” que son en claves de equidad y armonía, originarias de estas tierras. Todos, indígenas y no indígenas, estamos entrando en un proceso de descolonización, de desaprender para reaprender. El papa Francisco, en su visita este año a San Cristóbal/Chiapas, dirigió a los indígenas las siguientes palabras: “Ustedes tienen mucho que enseñarnos, enseñar a la humanidad... El mundo de hoy, despojado por la cultura del descarte, los necesita a ustedes... El mundo de hoy, preso del pragmatismo, necesita reaprender su valor de la gratuidad.”

Fueron palabras pronunciadas por la máxima autoridad de la Iglesia católica a aquellos pueblos que desde hace 500 años han sido “considerados inferiores en sus valores, sus culturas y sus tradiciones”, han sido despojados de sus tierras por aquellos otros que están “mareados por el poder, el dinero y las leyes del mercado” (ibid). ¡Ha

llegado la hora de cambio del destino de los primeros habitantes de este Continente y también de sus posteriores habitantes inmigrados, para formar una nueva sociedad latinoamericana en la diversidad, con raíces propias, valores propios, miradas propias, palabras propias, saberes y pensares propios.

Termino con la imagen del picaflor que surgió como metáfora, espontáneamente, durante la asamblea y a causa de su permanente referencia, se quedó como símbolo transversalmente presente. El colibrí (*mai-numby*) sabe buscar la belleza en el otro, encontrando siempre las flores más bellas y sabe llegar con su pico hasta el corazón de cada flor, allí donde está su tesoro, el néctar; es el pájaro con el corazón más grande en proporción con su pequeño cuerpo. ¡Ojalá que sea un símbolo para nuestro nuevo Continente “Amerindia”!





“Se encontraron y juntaron sus palabras y sus pensamientos”

(Popol Wuj)

“Y la Palabra se hizo carne y puso su tienda entre nosotros”

(Juan 1:14)

Mensaje final del VIII Encuentro Continental de Teología India

A nuestras hermanas y hermanos de los pueblos originarios del mundo
A nuestras hermanas y hermanos unidos por la fe en Jesucristo
A todas nuestras hermanas y hermanos que sueñan y luchan por un mundo
donde todos quepamos con dignidad y justicia

Amanece nuestro encuentro en un día, Jun Tz'ikin, cuando se teje la Palabra, y los pájaros anuncian la llegada de los hermanos del Cono Sur, la Amazonía, los Andes, el Caribe, Mesoamérica, los hermanos del Consejo Latinoamericano de Iglesias y solidarios de Europa. Con el olor de la albahaca, el pom, el mate y el cacao; con el sonido del tum, el caracol, el kultrun, la marimba y las maracas; en medio de las ofrendas de nuestros pueblos se va formando el altar. Nos reunimos, del 26 al 30 de septiembre de este año, en el lugar que nuestros hermanos mayas llaman Uk'u'x kaj-Uk'u'x ulew (Corazón del cielo-Corazón de la tierra). La lluvia, el sol y el frío nos arroparon al igual que la brisa del lago de Atitlán, que simboliza el paso del sufrimiento y el dolor del pueblo maya a su refundación y de todos nuestros pueblos.

Fuimos convocados por el Gran Espíritu y hemos respondido desde las cuatro esquinas de Abya Yala. Trajimos nuestra palabra y la palabra de nuestras abuelas y abuelos. Presentamos nuestras flores, espinas y frutos, lo que vimos y sentimos, lo que oramos, proclamamos y denunciemos:

Amaneció el primer día, Kieb' Ajmaq. Recordamos cómo expresaban, cómo analizaban nuestros abuelos la realidad, qué rescatamos de sus prácticas. “El dolor de tu hermano es mi dolor. Nuestra lucha es de hermandad, de igualdad”, relata una hermana guna sobre la palabra sagrada de Ibeler. También analizamos nuestra realidad de hoy con el canto, la danza, los ritos, los idiomas; con el teatro, la oración, bendiciones y escritos, con todo ello fuimos exponiendo nuestro análisis y denuncias de hoy: asesinatos, impunidad, amenazas por todas partes a nuestros territorios, mega proyectos hidroeléctricos y mineros devastadores, leyes contra la vida, gobiernos serviles del neoliberalismo, destrucción de la madre naturaleza con agronegocios, venenos y transgénicos, criminalización de líderes y lu-



chas sociales. Pero también, resistencia de mujeres y ancianos, revitalización de ritos que consolida la identidad, el servicio de hermanos que fortalece a muchos.

Y amaneció el día segundo, Oxib' No'j: bebimos de la sabiduría de nuestras grandes sabias y sabios, que hoy nos ayudan para encontrar los caminos de Dios. ¿Qué símbolos, qué signos, qué formas, qué palabras, qué luces traemos desde nuestros pueblos para iluminar la oscuridad de las sociedades en que vivimos? Esa fue nuestra tarea.

Enriquecidos con la fuerza espiritual originaria, que nos abrió el corazón y nos reafirmó que Dios camina con nosotros, hablamos de nuestras luchas por la armonía de la vida, del compartirnos en especial con los pobres y enfermos, de la comunidad organizada con actitud de servicio, de la solidaridad con los migrantes, de la unidad en la diversidad. Son valores contrarios a la sociedad neoliberal y que nos ayudan a todos –indígenas y no indígenas- a superar las terribles y sistemáticas amenazas que matan y destruyen nuestros pueblos y a la Madre Tierra. Nuestro trabajo comunitario se inspira en la palabra sagrada sobre la organización de las hormigas-arrieras. Debemos ser valientes colibríes para enfrentar a los grandes enemigos. Los sueños, la danza, los cantos nos dan fuerza para llegar al fondo de estas verdades.

Aclareció el día tercero, Kiejeb Tijax: Vimos y sentimos, recordamos y reconocemos cómo nuestros pueblos asumieron compromisos para vencer el mal y vivir los ideales de sus culturas. También qué compromisos hace falta asumir –o continuar asumiendo- hoy para no permitir que destruyan nuestra tierra; cómo transformar esa realidad de muerte en que vivimos, cómo caminar hacia la construcción de nuestra tierra sin mal.



Son innumerables los retos y compromisos que tenemos hacia adelante. Gracias a nuestro Dios, Madre-Padre, son muchas las cosas que ya estamos haciendo. Creemos que hay algunos compromisos imprescindibles que hoy reafirmamos:

Como pueblos originarios:

1. Seguiremos profundizando en la sabiduría ancestral (cantos, danzas, rituales, la palabra sagrada de nuestros abuelos) y compartirla con nuestros jóvenes y niños.
2. Fortaleceremos el valor y la participación de la mujer buscando la de justicia género en nuestras comunidades.
3. Mantendremos el diálogo comunitario para mejorarnos y unirnos más. Huir de la división como de la peste.
4. Entregaremos nuestras flores a los pastores de nuestras iglesias.

Como hermanos no indígenas:

1. Seguiremos acompañando, asumiendo como nuestra, la suerte de los pueblos originarios.
2. Presionaremos a los gobiernos para que reconozcan, respeten y garanticen los territorios y los derechos de los pueblos indígenas.
3. Denunciaremos ante los organismos



internacionales las violaciones, criminalizaciones y violencias a la vida y dignidad de los pueblos indígenas y de los pueblos en aislamiento voluntario.

Todos juntos, como hermanos:

1. Construiremos alianzas y redes, con respeto y tolerancia, para lograr la vida plena para todos.
2. Denunciaremos las amenazas del sistema perverso en que sobrevivimos (por ejemplo, la desaparición de los 43 jóvenes de Ayotzinapa y el genocidio del pueblo guaraní-kaiowa).
3. Trabajaremos profundamente en la reconstrucción de nuestra casa común, defendiendo los territorios de los pueblos.
4. Haremos procesos serios de diálogo interreligioso que nos hermanen y nos enriquezcan.
5. Trabajaremos por descolonizarnos todos como iglesias y sociedad.

En la esperanza y resistencia de los pueblos, tejaremos con estos y otros bejucos e hilos, el petate y el bordado del futuro de la humanidad, según la Palabra de Dios que nos ha sido entregada. Que el Corazón del cielo-Corazón de la tierra nos dé la fuerza para seguir peregrinando juntos hacia la plenitud de vida.

¡Mientras luchamos, soñamos, danzamos y cantamos, contribuimos a la llegada de los cielos nuevos y la tierra nueva!

Panajachel, Joob' Kawok, Oxlajuj B'aktun, Maj Katun, Oxib Tun, Kajlajuj Winal, B'elej'lajuj Kin, Kieb'yax (año 5,132 del calendario largo maya) – 30 de septiembre de 2016.



EL AGUA



El río PARANÁ

forjador de culturas

Corría el año 1973 cuando dos gobiernos, Paraguay y Brasil, modelos de dictadura, suscribieron el tratado secreto de Itaipú el 26 de abril, lo cual cambiaba el curso de la historia de los pueblos Ava Guarani y Ache. Con este tratado, el río Paraná perdió su identidad y sus custodios guaraníes, sus “Járy kuéry”, o sea sus protectores.

1. El río Paraná:

Según los Ava Guarani, el medio ambiente donde vivían los guaraníes al lado del río, era lujuriante, extremadamente bello, lleno de cataratas que caían en todos los arroyos y arroyitos hacia el Paraná. Ñande Ruvusu (Nuestro Gran Padre) les entregó este lugar sagrado para que lo cuiden, lo disfruten y vivan de sus peces y de los animales del monte. A nadie le debe extrañar entonces que los guaraníes no se hallen en el lugar donde fueron llevados. Así nos cuenta un paranaense de la zona de Puerto Sauce:

“Los arroyos grandes que desembocaban en el Río Paraná hacia el norte son Pozuelo, Itambey, Abanico, Santa Teresa, Limoy. Cualquiera arroyito que desembocaba en el Paraná, había que bordearlo para cruzar; pues había muchas barrancas. Subíamos por el monte, atravesábamos el arroyo o río, y caminábamos hasta encontrar un lugar donde se podía bajar otra vez a la orilla del Río Paraná. Había lugares donde debíamos caminar hasta tres kilómetros para poder bajar. Todos los arroyos caían en forma de cascada. Algunos cerca del río y otros como el Limoy caía como tres kilómetros antes, en un salto. El arroyo Pozuelo tenía un salto grande, más adelante tenía muchas correderas y no se podía pasar. Arriba había un remanso. Hasta el salto del Pozuelo llegaban los dorados, se los veía contra el sol, parece que saltaban contra el salto. En el arroyo Abanico, en los meses de setiembre y octubre se juntaban los dorados y doradillos, en una cantidad impresionante, pues era la época que había creciente y el agua traía mucha fruta y alimento. En el camino se pescaba y se cazaba. Sobre todo se cazaba la paca (jaicha), a estas le perseguían los perros, las cuales se echaban al agua. Se le tiraba una piedra para asustarles y así volvían otra vez a la orilla. Así se las cansaba. Luego sacaban el lomo afuera y con un gancho se las sacaba. El mismo procedimiento se hacía con el venado (guasú). Cuando estaba cansado en el agua, se le atrapaba con un lazo que se ponía en un palo y se le traía a la orilla. Así pasábamos hasta que llegábamos a una comunidad como Limoy, Puerto Sauce, Marangatu, Pira’i. etc. (Julio Martínez)

2. Los Paranaenses: Su Identidad

Todo esto hacía que los Ava Guarani Paranaenses (Chiripa) de la costa del río, fueran así como son. Es decir que el río, después de tantas generaciones, les hizo distintos, con más técnicas para el trabajo, más desenvueltos económicamente y más ágiles para el traslado de un lugar a otro, lo cual no quiere decir que hayan perdido su cultura, sino que han evolucionado de forma distinta que los Ava Guarani de otras regiones, con una geografía y un entorno diferente.

Las comunidades que acogieron a los paranaenses, dicen de ellos que en su religión, su danza y el teko (modo de ser) en general, no habían variado. Pero sí encontraron que conocían más cosas de los blancos que ellos ignoraban. Como dijo una vez el finado don Sotero Rojas de Arroyo Guasu: *“Nosotros los paranaceros conocemos la inyección, conocemos la penicilina, no somos atrasados...”* También los Paranaenses se quedaron muy extrañados de que las comunidades lejos del río tuvieran escuela dentro de la comunidad y que se alfabetizaran en un idioma materno. Cuando estaban a orillas del río Paraná, los niños iban a la escuela del lado brasileño, los mismos ni-



ños remaban la canoa para ir a la escuela. Más tarde, con la invasión de los brasileños, ya mandaban a sus niños a las escuelas del lado paraguayo. No tenían escuelas dentro de la comunidad

Varios antropólogos hacen referencia a que los Ava Guarani o Chiripa del Paraná son diferentes que los de las otras zonas, como los provenientes de Kuruguaty o de Itakyry. Podemos ver esto sobre todo en el aspecto económico y social. Pues toda su vida se desarrollaba alrededor del río Paraná. Ellos mismos nos cuentan la experiencia, que aún hoy en día está presente en su memoria:

“El río Paraná es nuestra VIDA. Es nuestro patrón. Nos daba el pescado para vivir, cada día teníamos carne, sino era del río, era del monte. En la costa del Paraná sobraban cosas para comer. Cuando trabajábamos en la chacra, las señoras en un ratito ya traían la comida del río, para cocinar. Pescado nunca faltaba. Así vivíamos en la costa del Paraná. Nacimos y nos hicimos viejos así de esa forma en Pto Sauce. Después nos llevaron a Jukyry. En el primer año ya encontramos una diferencia muy grande, no nos acostumbrábamos porque no había agua ni pescado. Eso extrañamos mucho hace 27 años vinimos



hacia Arroyo Guasu. Pero siempre buscamos nuestro antiguo lugar, porque allá vivíamos tranquilos” (Carmelita Benítez y Cristóbal Martínez).

Por el contraste con la nueva situación, se describe y se añora la orilla del Río Paraná, como un lugar de plenitud. El Río Paraná era su fuente de trabajo, ya que llevaban a vender el pescado al Brasil y de allí traían herramientas, sal, azúcar, ropa, etc.:

“En Sauce había mucha comida, muchos animales silvestres y peces. Aquí eso es nuestro fracaso. Aquí no hay un arroyo para buscar peces. Lo que plantábamos se vendía y aquí no se puede vender, está mal este lugar. Nosotros plantábamos productos de renta como menta, algodón, etc., y todo lo podíamos aprovechar. Aquí estábamos muy lejos. Antes, cuando estábamos a orillas del río, no había miseria como aquí, por ese motivo queremos volver hacia esos lugares, porque ese es nuestro hábitat. Aquí se debía construir camino y no se hizo. Estamos muy mal. Nos mintieron” (Crescencio Diaz, Jukyry). *“Vivíamos demasiado bien, el Paraná nos daba fuerza. Era nuestro trabajo, nos mantenía, era nuestro almacén”* (Martin Benítez, de Jukyry).

Los Chiripa eran expertos canoeros y canoeras, ya que no solo era oficio de los varones, sino también de las mujeres. Más tarde ya se hicieron lanchas a motor. Cuando don Juanito no podía, su hija Carmelita llevaba a los pasajeros al otro lado. Es decir tenían servicios de pasajeros del Paraguay al Brasil. Don Juanito tenía tres lanchas a motor.

Lo religioso tenía también una importancia capital, pues les servía de medio de unión con las otras comunidades, donde se iban cada 15 días o cada mes para la danza ora-



ción, que a pesar de tener un modus vivendi diferente, compartían su religión tradicional aun intacta. Julio Martínez de Ára Pyahu, nos cuenta cómo se hacía: *“Antes de la formación de la represa, cuando salíamos de paseo, salíamos todos. Los adultos y los niños que no caminaban todavía lejos, iban en la canoa. Los otros íbamos a pie por la orilla, en algunos lugares había piedras, en otras partes había playas de dos a tres mil metros, con arena blanca. Cuando llegábamos a una comunidad, los varones íbamos a cazar y ver las trampas (ñuhä) del oporaia (líder religioso). Enseguida traíamos mucha carne. Las mujeres quedaban a cocinar y hacían la chicha. Allí pasábamos una semana rezando. Lle-*

gaban de todos lados. No había preocupación por comida, ni nada. Ahora, cuando salimos aunque sea medio día, tenemos que prepararnos con dinero. Además hay mucho peligro, hay muchos bandidos. Antes se salía un mes de paseo. Donde más íbamos era a Puerto Indio, Puerto Sauce y Santa Teresa”.

Prácticamente no tenían dificultades económicas, había abundancia de alimentos, ricos en proteínas y todo lo que se necesita para una buena alimentación. Por eso los guaraníes tenían menos enfermedades, como nos cuenta la abuela Mauricia Alcante de la Colonia Guaraní de Itabo: *“Aquí vivíamos de la caza, la pesca y a veces cuando necesitábamos sal, el finado (su marido) changaba un poco, o lo cambiaba por carne. Así vivíamos bien. Había menos enfermedad que ahora y mi papá era un gran médico, muy pocos morían”.*

Todo eso hizo que los paranaenses no se encontraran a gusto, eran como peces fuera del agua. Nadie les comprendía. De repente se desalentaban, se enfermaban, y morían de tristeza a causa del estrés y la alteración brusca de su hábitat. *“Allá, a orillas del río Paraná muy poca gente se moría, sin embargo aquí mucha gente murió. Muchos niños y adultos se fundieron al llegar acá”* (Ña Sita Martínez). *“Ahí murieron mucha gente nuestra, algunas por tristeza, otros, por no adaptarse a la nueva comunidad”*, (Juan R. Benítez, nacido en Sauce)

Tenían que cambiar totalmente la dieta alimenticia y eso no se consigue enseguida. Lo mismo con el trabajo, la vida social y la comunicación.

3. Cómo sintieron los Ava Guaraní el cierre del embalse y qué paso en el traslado

Para los Ava Guaraní, represar el Río Paraná no era posible, pues era sagrado, era

un atentado contra la creación. Ellos estaban seguros de la protección de Ñande Ru-vusu: *“Cuando escuché por primera vez dije: No serán capaces, porque esta agua fue puesta por Dios* (Epifania Villalva de Oviedo, Kirito). *“Eso es posible solamente si Dios admite, y él no admitirá que el agua nos agarre a todos, decía yo”*, (Francisco Pereira, Kirito).

Por los testimonios vemos que había mucho desconocimiento de lo que iba a pasar. Según parece, solo estaba al tanto el líder de cada comunidad, que no comunicaba lo que sabía, bien por temor a que su gente no aceptara el traslado inevitable y forzoso o porque como líder se sentía impotente para revertir la situación. *“Vino la gente del Proyecto Guaraní (ONG) a contarnos que había un lugar para nosotros llamado Jukyry, que nosotros no conocíamos y que ni siquiera habíamos oído mencionar. En ese tiempo tampoco conocíamos la Ley. Nos dijeron que había 2.000 ha. y así trajeron a nuestra gente. Nosotros, entre los hermanos, nos quedamos un año y poco más, no queríamos luego venir, porque no sabíamos”*, (Cristóbal Martínez).

Algunos resistieron hasta ver la evidencia de la crecida del agua, recién allí se doblegaron ante lo inevitable: *“Después de un año, el Proyecto Guaraní nos mudó durante una noche. ¿Qué íbamos a hacer? Nos dijeron que el agua nos iba a alcanzar si no salíamos de allí. Cuando nosotros salimos, el agua ya estaba creciendo. Nos dijeron: Allá hay lugar para ustedes. Nosotros no sabíamos dónde íbamos. Nos hicieron bajar en un lugar llamado Vakaretä. Al otro día llegamos a Jukyry. Allí nuestros hijos se enfermaron mucho. Porque faltó la alimentación desde un primer momento. Pero no sabíamos a dónde ir. Preparamos una chacra pero era muy chica, pues tampoco teníamos quien nos ayudara”* (Cristóbal



Martínez, Sauce). *“Nosotros no queríamos morir ahogados y los de Itaipú no nos dieron ninguna explicación, si no, nos hubiésemos quedado cerca del lago nomas. Alguna parte agarró el agua, otra parte no tomó. El cementerio quedó la mitad bajo agua en mi comunidad llamada kilómetro 3 Puerto Sauce. En el Kilómetro 9 el cementerio quedó un poco bajo agua”*, (Crescencio Diaz, Jukyry).

Todo esto trajo una profunda crisis espiritual, los líderes religiosos se quedaron des-

acreditados, Ñande Ruvusu era menos que el hombre blanco. El pueblo Ava Guarani se quedó consternado ante la inminencia de la subida del agua. No había modo de escapar. Decía Sergia Cardozo de Pto. Adela que quería que se les trate por lo menos como les trababan a los animales, los cuales eran rescatados y puestos en refugios y grandes reservas.

El río Paraná, al ser represado, se puso violento y se tragó todo lo que encontró a su paso, incluidas las cataratas de Salto del Guaira. Desaparecieron todos los hermosos saltos de los ríos y arroyos que caían a grandes alturas al río Paraná, como también la rica vegetación. Pero lo más triste fue el desalojo compulsivo de las 36 comunidades, mal indemnizadas, desatendidas, tratadas peor que animales.

4. Retoma del río y la tierra ancestral.

Como ya se dijo más arriba, los indígenas Ava Paranaenses nunca olvidaron su territorio y esto lo transmitieron a sus hijos y nietos. Después de mucho deliberar, un grupo decidió entrar en un lugar cerca de la Reserva Biológica de Limoy, de la cual fueron informados que era tierra fiscal. Esto fue el 12 de agosto de 2015. Pero apenas se instalaron, surgió un ciudadano de Encarnación llamado German Hutz con un título de propiedad, el cual hizo la denuncia en la Fiscalía y en el Juzgado de Minga Porâ, promoviendo un juicio de desalojo.

Los Ava Paranaenses construyeron el templo de la religión tradicional, levantaron sus casas y la Escuela. Consiguieron que la docente indígena Amada Martínez traiga un rubro de su escuela de Itakyry, donde enseña. En la víspera y durante la madrugada era intenso el trabajo de mudanza a un lugar dentro de la zona de amortiguamiento de la represa en un brazo del río Itaimbey. El día 30/09/16 llegaron en caravana un sin

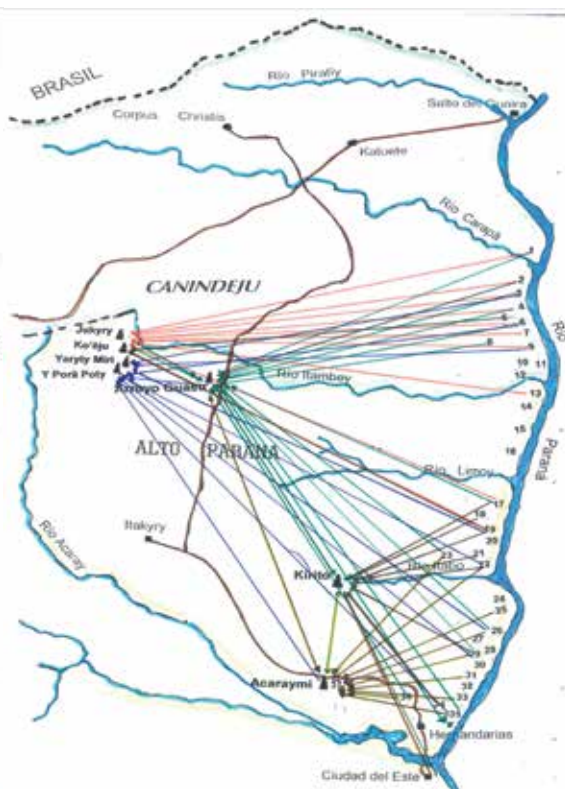
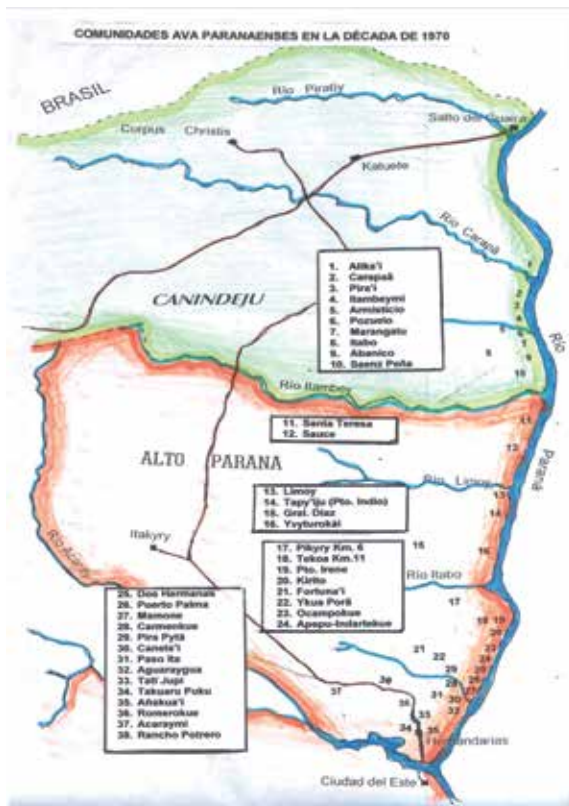
número de patrulleras cargadas de policías, el camión con los caballos de la montada, dos camiones de gran porte para llevar supuestamente a los indígenas, un camión y un auto del INDI con “regalos” que los indígenas no aceptaron, un camión lleno con policías de la GEO (Grupo Especial de Operaciones), un grupo de campesinos de la zona para desarmar las casas y cargarlas en los camiones, todo fue aparatoso, como si tuvieran que acabar con un grupo altamente peligroso. La sorpresa para ellos fue que no había un alma en el lugar, excepto las Hermanas Misioneras del Espíritu Santo: Ángela Balbuena y Mariblanca Barón, que se quedaron para documentar el indigente operativo.

Cuando comenzó la destrucción de las casas, enseguida llegó un gran tractor con la rastra y destruyó los cultivos de los indígenas y el lugar de las casas. También fueron llevados como botín de guerra los animales:

gallinas, guineas, patos, pollitos, dos motos que no alcanzaron a llevar los indígenas en la huida. Después todo fue quemado.

Los indígenas desplazados están ahora ocupando menos de una hectárea de la Reserva de Limoy. El día del desalojo, los guardabosques se presentaron para pedir que desalojen a los indígenas. Esta reserva tiene 14.828 has, sin contar el embalse, que eran de los indígenas y ahora se les pide que desalojen esa media hectárea que están ocupando. El área total de dominio de la Itaipú es de 234.619 has (134.878 de embalse y 99.741 de áreas protegidas) más las dos refugios adquiridos últimamente de Yvyty Rokái y Pozuelo. (Más de 6.000 has).

Por lo que se ve, el río Paraná perdió también su identidad, ya no es más del pueblo, ni los espíritus protectores lo cuidan. Ellos también se quedaron bajo el agua, pero un día se levantarán y harán justicia.





El Agua en la Cosmovisión Guaraní y en la Biblia

Margot Bremer

Aún recordamos lo que aprendimos en el colegio: el ciclo del agua (ciclo hidrológico): el agua pasa a la atmósfera por evaporación o transpiración y vuelve al suelo por condensación y precipitación. Según esta lógica no se pierde ni una gota de agua en nuestro planeta ya que se recicla; así lo aprendimos. Pero hoy día sabemos que esta lógica ya no funciona por tan alta contaminación de los recursos naturales.

Y sin embargo, los humanos no podemos renunciar al agua dulce y potable, es irremplazable, lo necesitamos tanto para nuestra vida como el aire y la tierra. La limitación del suministro de agua, es una señal de alerta. Pues, el problema del agua es una cuestión de vida y muerte, que abarca no solamente nuestra existencia en el plano técnico, administrativo, económico, político y social, sino también a nivel espiritual.

El aspecto espiritual es una manera particular de enfocar las cosas que encontramos en nuestra tierra. Supone primeramente una afirmación a la vida en todas las dimensiones y después un cuestionamiento: ¿Quién es el dueño del agua? ¿Se puede privatizar el agua? Estas preguntas superan el puro racionalismo occidental y nos hacen entrar en otra dimensión.

Privatizar y comercializar la tierra, el agua y el aire, es producto de un antropocentrismo occidental, ajeno a las culturas originarias de este Continente. El cristianismo, procedente de culturas occidentales, en su teología aún está apegado a la filosofía griega, considerándola la única verdadera y universal. En esta cosmovisión, el hombre aparece desempeñando la función de un centro, como un microcosmos dentro del macrocosmos. De ahí Descartes declara al hombre “dueño y señor de la naturaleza”.

Nuestro gran maestro Bartomeu Meliá al preguntarse cómo el pueblo puede volver a ser protagonista y reencontrar su voz, encuentra el camino en las palabras que permitan hacer asociación es libres con sus necesidades. Deben ser Palabras de su lengua. El pueblo paraguayo es bilingüe; habla guaraní y castellano. En guaraní la palabra central para toda la vida es la palabra del rocío, de la lluvia, de la neblina, de las manantiales, del arroyo, de los ríos: “Y” que quiere decir AGUA. Sin agua no hay vida: ni para los seres humanos, ni para los animales, ni para las plantas. También nos demuestran las regiones desérticas de nuestro planeta que se pueden trans-



formar en un vergel, cuando hay época de lluvia. Todos los seres vivientes dependemos del agua; es que somos agua, la mayor parte de nuestros cuerpos se compone de agua. Sin agua nos morimos: tanto hombres, como animales y plantas. También el agua es -junto con la tierra- nuestra Madre: nos reaviva al beberla, nos limpia al lavarnos con ella, nos renueva al bañarnos en ella, nos posibilita cocinar con ella todo lo que no podemos comer crudo, con ella podemos mantener las plantas de nuestras macetas y de nuestra huerta. Pero también nos amenaza cuando caen lluvias torrenciales que inundan nuestras casas y terrenos y convierten las calles en ríos. Existe una íntima relación entre agua y tierra. La tierra sin agua no puede generar vida nueva y el agua sin la tierra a lo largo no puede mantener la vida que le es confiada.

Agua en la cosmovisión guaraní

En la lengua guaraní para agua se tiene una sola letra, pero hay muchísimas palabras y nombres que contienen esta letra para demostrar que ella está presente en toda clase de vida. Está presente en el nombre de la tierra **YVY**, **YVYAPYRA**, confin de la tierra, **YVYAPYTE** o **YVYGUIKATUI**; **YVYJA** universo, toda la tierra; **YVY-**

PORÁ, **HABITANTE DE LA TIERRA**, **SER HUMANOTODA LA TIERRA**, **UNIVERSO** el centro de la tierra. En el cielo **YVÁGA**, está presente en sus árboles: **YVYRÁ**; en las frutas y los frutos **YVA** y **YVAJU**; en las flores: **YVOTY**, en el viento: **YVYTURUSU**, en **YPORU**: diluvio, en el torrente de agua **YSYRY**, en el hielo **YRYPY'A**, en el rocío **YSAPY**; y hasta en el espejo **YTANGECHA**. También la oscuridad: **YPYTÚ**; y por ser el elemento originario, está presente en todas las palabras que expresan raíces profundas del pasado que llegan hasta el punto en que se realiza la osmosis con la tierra y el agua. Por ejemplo: **YMA**: antiguo, antes, **YPYKUERA**: antepasados, antecedentes, **YPY**: principio, origen. De esta mirada distinta guaraní de llegar más a fondo mediante la metáfora del agua, podemos aprender a “volver a nuestras propias raíces” para descubrir allí que todo está interrelacionado y compenetrado mediante el agua de la vida que se presenta en múltiples y diversas formas y especies.

El agua en la Biblia

En el relato de creación es el agua el elemento originario de que fue creado el mundo y su separación entre aguas arriba

(lluvia) y aguas abajo (mares, lagos, ríos) posibilitaba que pudiera aparecer la tierra (Gen 1,9). Esta agua originaria está destinada a dar vida a la tierra con los árboles plantados. Su importancia es tan grande que los cuatro ríos del paraíso indican los cuatro puntos cardinales. En el relato sobre la creación que encontramos en las primeras páginas de la Biblia, aparece el caos, es decir la no-vida, como un desequilibrio, desorden, desborde de aguas; denomina al caos como “*superficie de las aguas*” que significa que toda la tierra está inundada. Y el cosmos como orden se constituye y se restituirá en ubicar las aguas en sus lugares: arriba como lluvia, debajo de la tierra en el subsuelo como agua viva. Para el profeta Ezequiel, desterrado en Mesopotamia, las anuales inundaciones allí simbolizan la fuerza recreadora de Dios para con su pueblo. No está repitiendo el texto de la Creación, sino lo está parafraseando y superando en eficiencia, al anunciar:

“En cuanto lleguen las aguas al Mar Muerto, el agua del mar queda saneada...Habrá gran cantidad de peces después de que lleguen estas aguas. Habrá vida dondequiera que llegue el agua. A lo largo del manantial, a ambos lados, nacerá toda clase de árboles frutales; no se les caerá la hoja, ni les faltarán los frutos. Cada mes tendrán frutos nuevos, ya que las aguas saldrán del templo. Sus hojas servirán como medicina y sus frutos de alimento” (Ez 47,9.12).

El último libro de la Biblia, el Apocalipsis, retoma esta imagen casi al pie de la letra, menos dos variantes significativas: habla claramente del “río del agua de Vida” que ya no brota de la tierra (Gen 2,6) ni por debajo del umbral del templo de Jerusalén, sino del “trono de Dios y del Cordero” (Jesucristo Muerto y Resucitado). (Apc 21,1).

También Jesús utiliza el término “manantial de agua viva” en su conversación con



la samaritana (Jn 4) al comparar el agua del pozo de Jacob con el don del Espíritu que él ofrece. La actuación del Espíritu de Dios siempre es expresada en verbos que caracterizan el agua: derramar, brotar, inundar, penetrar, emerger, etc.

Por ese rico simbolismo no extraña que fue utilizado para la liturgia, especialmente para el bautismo que Jesús mismo recibió con las aguas del Jordán para emergerse en el destino de su pueblo. Para nosotros, los cristianos, es al revés: con el agua bautismal estamos emergidos –como pueblo– en el destino de Jesucristo.

La Ambigüedad del Agua

El tema del agua en la Biblia nos remite a nuestra realidad de estar siempre amenazados por el desequilibrio entre abundancia y carencia que se manifiesta con el agua. También el bautismo con el símbolo del agua, expresa cierta ambigüedad: el agua es salvífica y destructiva a la vez; da vida y

muerte, dejarse bautizar con esta agua implica estar dispuesto a arriesgarse y asumir el destino de vivir y morir por la causa de Cristo.

El agua en la Biblia también está interrelacionada con la cuestión de justicia. Elías, por ejemplo, anuncia una larga sequía como consecuencia de las injusticias reinantes, interpretando la injusticia como la irrupción del caos en el orden creacional de Dios. Comienza a llover en el momento en que el pueblo busca la justicia, es decir, cuando “vuelve a Dios” en palabra y obra (1 Re 18).

Por otra parte, la extrema ausencia de agua también puede revelar también el interior del ser humano: mientras que el rey durante la sequía se preocupaba solamente por el agua para sus caballos y mulas, (1 Re 18,5), la viuda de Sarepta demuestra extrema solidaridad al compartir el último resto de su agua y comida con un forastero, Elías, quien le había pedido “un poco de agua en tu cántaro” (1 Re 17,10)¹ La jus-

ticia como sentido comunitario que estaba presente en la pobre viuda, hizo finalmente llover sobre buenos y malos.

Conclusión

Sabemos que el relato de Creación no ha sido escrito para conocer el pasado, sino el futuro. Es la maqueta del reino de Dios la que orienta al pueblo en su caminar y buscar. ¡Cuántas veces ha sido malentendido el mandato de Dios a los seres humanos de gobernar y someter la tierra! (Gen 1,28). Lo habíamos interpretado desde nuestro antropocentrismo occidental que nos ha llevado a un desequilibrio entre hombre y naturaleza, entre justicia humana y medio ambiente. Parafraseando la sabia palabra indígena que la tierra no nos pertenece sino nosotros pertenecemos a ella, podemos decir también: el agua no nos pertenece, nosotros pertenecemos al agua. Esto nos afirma la verdadera relación que existe entre las diversas formas de vida. Ninguna especie es autosuficiente sino todas estamos interrelacionadas en interdependencia mediante la tierra y el agua.

El agua es uno de los principios de vida al que debemos obedecer como a una palabra de Dios. Pues cuando el ser humano recibe el mandato de gobernar la tierra, el debe mantenerla en justicia, en equilibrio, en interdependencia e interrelación armónica entre todos los seres vivos. La especie humana no es dueña sino parte de la sagrada trama de la vida. Otra parte indispensable de la vida es el agua, vulnerable y agotable. Urge recuperar la visión del agua y de la tierra como generadoras de vida para interrelacionarnos con ellas en justicia comunitaria.



Manifiesto

DEL DÍA INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS





9 de agosto: Día Internacional de los Pueblos Indígenas

Caminos empinados de los pueblos indígenas en América Latina

Ollantay Itzamná

Uno de los legados involuntarios de la última globalización cultural occidental es justamente la globalización del despertar de las identidades particulares diferenciadas. El presente siglo, en comparación a los anteriores, es y será testigo de diferentes procesos de reconstituciones identitarias y territoriales de los pueblos indígenas, dentro y fuera de las fronteras de los bicentenarios estados republicanos de la región.

En y desde diferentes puntos geográficos del Abya Yala, los pueblos despojados y subalternizados construimos caminos de emancipación con diferentes dinámicas, aprovechando los intersticios o descuidos que el sistema-mundo-occidental siempre deja en su intento de hegemonía cultural.

Dichos caminos están fundamentados en los derechos colectivos de los pueblos indígenas establecidos en el derecho internacional y en algunos ordenamientos jurídicos internos de los países. Específicamente, el derecho a la consulta previa, libre e informada, es una de las mejores herramientas jurídicas que los pueblos utilizamos para hacer prevalecer nuestros derechos ante los intereses empresariales foráneos en nuestros territorios.

Si bien los procesos de reconstrucción identitaria, tanto individual como colectivo, han tenido avances significativos en los últimos años, existen sin embargo agendas postergadas y pendientes que ayudarían, en buena medida, a dar un salto cualitativo de los derechos culturales hacia el ejercicio de los derechos políticos de los pueblos. Entre estas agendas pendientes están:

Recuperación de tierras y territorios para hacer frente a la expansión del capitalismo de acumulación por despojo

En los últimos años, los estados nacionales se han sometido al expansionismo global del capitalismo neoliberal. Ya no hay Estado que pro-



teja y defienda la vida, la dignidad y la soberanía de los pueblos. Mucho menos, la preservación del sistema-tierra.

En estas circunstancias, la lucha por la restitución de los territorios indígenas no es únicamente un asunto económico, ni sólo para el ejercicio del poder indígena, sino es sobre todo para proteger la Vida en y desde los territorios.

Instaurar estados plurinacionales con autonomías indígenas

En el marco normativo de los Estados naciones mestizos vigentes, no es posible la garantía ni el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Los Estados nacionales son esencialmente monoculturales y centralistas, donde los pueblos indígenas subsistimos sin Estado (sin derechos), e incluso en contra de la voluntad de éste. Por ello, es urgente transformar los estados mestizos en estados plurinacionales, descentralizados y con autonomías de territorios indígenas.

Para que los pueblos disfrutemos y ejerzamos nuestros derechos colectivos, los territorios indígenas deben ser autónomos: política, legislativa, jurídica, económica, cultural y administrativamente. Todo esto debe estar dispuesto expresamente en las constituciones políticas de los Estados plurinacionales.

Disputar la hegemonía de la modernidad desde la propuesta del Buen Vivir

La racionalidad lineal simplificadora se ha impuesto en el planeta como el único modo de ver y explicar el mundo. De allí, la supremacía de la ciencia occidental como la ciencia universal. Eso pasa también con el método de la construcción

del conocimiento, con el conocimiento escrito, etc.

La modernidad tecnológica, en la medida en que se ensancha como estilo de vida, ha acelerado los procesos devastadores en contra de nuestra Madre Tierra.

Nuestra Madre Tierra necesita tiempo, pausa, descanso, para restaurar sus condiciones vitales y reequilibrar su temperatura adecuada. Para esto debemos cambiar nuestros hábitos de consumo. Dejar de soñar con ser ricos, vivir con austeridad y restaurar la convivencia equilibrada en la comunidad cósmica. Éste es el camino hacia el Buen Vivir.

Restaurar el rol de la comunidad humana dentro de la comunidad cósmica

Las y los indígenas tenemos el gran desafío de pensar, sentir y actuar con lógicas comunitarias. Necesitamos ser más defensores que líderes, más cooperantes que competentes, ser más comunidad que individuos.

La lógica y el modo de estar comunitario deben reextenderse a nuestro modo de convivencia en y con la comunidad cósmica, donde sujeto de derechos ya no sólo seamos los humanos, sino también el resto de los seres materiales y espirituales. Debemos restaurar nuestra misión de cuidadores y puentes simbólicos en el tejido de la comunidad cósmica.

Superar el monoteísmo y antropocentrismo

Los humanos (varones) nos creemos el centro (medida) de toda la casa cósmica porque creemos que somos los únicos predilectos (imagen y semejanza) del único Dios verdadero. De esta falsa



conciencia antropocéntrica nace el individualismo liberal consumópata que cree que toda la naturaleza está a su disposición para saquear.

El antropocentrismo macho, blanco y rico, es la base de todos los intentos criminales de la anulación sangrienta de la comunidad humana multicultural en el planeta. Por ello, restaurar y ampliar/profundizar nuestras ecoespiritualidades plurales y abiertas, y trascender hacia un modo de pensar, sentir y actuar cosmo-céntrico, es nuestra tarea urgente.

Superar los dispositivos coloniales aprehendidos

Es fundamental avanzar de los derechos culturales (muchas veces folclorizadas) hacia el ejercicio de los derechos políticos. Tierra y territorio con autonomía, autodeterminación de los pueblos, consulta previa, etc., son caminos que necesariamente debemos recorrer como pueblos.

Si lo indicado hasta ahora ya son caminos empinados, los caminos de transfor-

mación hacia adentro son igual de difíciles o mucho más aún. Debemos matar al colonizador racista, machista, monoteísta, clasista, antropocéntrico que habita en cada uno de nosotros/as.

¿Cómo hacer que las y los indígenas, a mayor grado de educación académica y “ascenso” social, no sigamos reproduciendo endémicos males como el racismo, clasismo e individualismo instalados en y por el sistema? ¿Cómo hacer que a mayor oportunidad de acceder a espacios de toma de decisiones no seamos prepotentes, avaros e insensibles con los nuestros y los otros? ¿Cómo hacer que en la medida en que los patrones nos permitan a su mesa, no miremos con desprecio ni desdén a nuestros hermanos/as despreciados por los patrones?

¿Cómo estar en el sistema sin aprehender, ni reproducir/defender los vicios del sistema como virtudes idealizados? Estos y otros son desafíos casi existenciales para salir de la condición de la colonialidad en la que subsistimos.



Yvyra

*Reverdece tu esperanza
En las letanías de los poetas
En cuyas plumas se desgranán
Las notas de tu alma que canta.*

*A veces retorcido en tus raíces
Como implorando al mismo Creador
Por tantos dolores de exterminios
De frondosos amigos
Por metales viles.*

*Qué saben de tu nacimiento
Qué saben de tu espíritu
Qué saben de tu muerte
Qué saben de tus lamentos
Por cada ronquido de motosierra
Es tu muerte la que preludia
Y de luto se viste la naturaleza
Y el hombre su misma defunción...contempla.
Árbol: danos siempre del oxígeno su color
Y embriáganos con tus aromadas flores
Y en tus ramajes de las aves trinar
Para vivir siempre en la savia de tu verdor.*

JUNTAR LAS RAMAS CON LA RAÍZ

*Soy un habitante de la selva, o sea, un indígena selvático.
Los Matacos tenemos un gran sentido cósmico por la vida.
Somos herederos de una cultura milenaria.
Pero el conquistador no nos dio oportunidad de demostrar
Que nosotros también tenemos cultura, ciencia y religión.
A pesar de eso, todavía somos como un árbol plantado aquí,
En América, con raíces muy profundas.
Mientras que el blanco tiene sus raíces en otras tierras,
Sólo sus ramas están en América.
No valora la técnica y la ciencia que encontró en América,
Sino imita a sus raíces (de las otras tierras).
Cuando a una planta se le aleja de su raíz, se seca.
Pero las ramas están apartadas de su savia raizal.
En cambio, nosotros seguimos creciendo todavía...
Porque tenemos raíces profundas en estas tierras.
Nosotros, los indios, hemos vivido siempre en armonía con la
Tierra.*

*Nuestro símbolo más importante es el sol: un círculo.
Por eso nos reunimos en círculo, bailamos en círculo,
Cantamos en círculo, alabamos a Dios en círculo.*

Melesio Zamora, mataco

