



Revista Pelicano

Vol. 4. *El vuelo del Pelicano*

ISSN 2469-0775

pelicano.ucc.edu.ar

Agosto 2018 – Córdoba

Cristian Andino

andinocrisdav@gmail.com

Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Asunción, Paraguay - Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas "CIF".

DOI: 10.22529/p.2018.4.02

Hacia una ética de la responsabilidad desde el pensamiento ético- político guaraní

Towards an Ethic of Responsibility from The Ethical-Political Thinking Guarani

Resumen

A partir de la descripción de la dimensión utópica del logos-palabra guaraní, enmarcado en el proceso de resistencia a la lógica colonial de la homogeneización y del pensamiento único, se analizan en este artículo tres momentos fundamentales inspirados en la sabiduría y el pensamiento ético-político guaraní, a saber: el *principio formal de fundamentación ética* en la *palabra*, el discurso que cimienta un modo de vida: *ñandereko*; el *principio político formal* en la búsqueda utópica del *yvy marane'y*, la tierra sin mal, que encuentra su realización concreta en el *principio material* de una *economía del don* (reciprocidad). Los dos principios “formales” de fundamentación ético-político encuentran su momento de concreción “material” fundamental en la economía que posibilita la vida comunitaria y nos sirve de inspiración teórica para plantear actualmente alternativas a la sociedad de consumo capitalista.

Palabras clave: pensamiento, principios, resistencia, tierra sin mal, reciprocidad.

Abstract

Since the description of the utopian dimension of Guaraní's word-logos, embarked in the process of resistance to the colonial logic of homogenization and the single thinking, in this article are analyzed three fundamental moments inspired in the wisdom and the political-ethical thinking guarani, to know: *the formal principle of ethic founding* in the *word*, the discourse that engages a lifestyle: *ñandereko*; *the political-formal principle* in the utopic search of *yvy marane'ỹ*, the earth without evil, that found his concrete realization in *the material principle* of an *economy of the gift* (reciprocity). The two "formal" principles of ethic-politics find his moment of "material" concretion fundamental in the economy that enable the community life and serve us of inspiration to plan current alternatives to the society of capitalist consumption.

Key words: Thinking, Principle, Resistance, The Earth without Evil, Reciprocity.

Introducción

Al menos desde los últimos cincuenta años venimos asistiendo al despertar de una corriente de pensamiento latinoamericano, decididamente impulsado a rescatar las sabidurías primigenias de los grupos prehispánicos de América, anteriores a la formación de las culturas nacionales.

Este rescate es realizado, principalmente, dentro de las ciencias sociales, siendo la etnohistoria la que lleva la delantera y, como bien lo deja ver Juan Carlos Ochoa, esta faena es realizada “frente a la imposición de las posturas racionalistas de una única forma de pensar según los parámetros logicistas, por otorgar en sus memorias un lugar y un estatuto a los mitos que componen el imaginario colectivo de las culturas milenarias”. (Ochoa, 2007, p.529).

En este contexto, una de las culturas más estudiadas en nuestra región geográfica es la cultura de los pueblos guaraní del Paraguay. A medida que pasa el tiempo la bibliografía guaraní, en cuanto producción etnológica, sigue creciendo cada vez más; no obstante, siguen siendo los tres etnólogos clásicos de los guaraní, a saber: Curt Unkel Nimuendajú, en *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-guaraní* (1978), León Cadógan y su *Ayvu Rapyta* (1959) y Egon Schaden en *Aspectos fundamentales de la cultura Guaraní* (1998), quienes nos proporcionan los trabajos más logrados sobre la vida, la organización político-social y la cultura religiosa de los diferentes grupos guaraní.

Siguiendo esta tradición, los numerosos trabajos actuales de Bartomeu Melià han ayudado a la comprensión y la profundización de todos los aspectos de la vida guaraní y su situación actual. Así se puede mencionar una numerosa bibliografía referente a aspectos etnológicos o de etnohistoria de la cultura guaraní. Entre los propios Mbyá se encuentran excelentes escritores que escriben, ya sea textos de carácter tradicional (mitos y leyendas) u orientados a una educación escolar diferenciada que utiliza escritos en la propia lengua.

El denominador común en todos los textos mencionados es “la etnografía de la palabra”. Los guaraní se presentan, en palabras de Bartomeu Melià, “en todas sus instancias críticas –concepción, nacimiento, recepción de nombre, iniciación, paternidad y maternidad, enfermedad, vocación chamánica y muerte– y se define a sí misma en función de una palabra única y singular que hace lo que dice”. (Melià, 2006, p.78).

Según un fragmento del texto del Ayvu Rapyta de León Cadogan el hombre, al nacer, “es una palabra que se pone de pie y se yergue hasta su estatura plenamente

humana. Cuando está por tomar asiento un ser que alegrará a los adornados con plumas, a las adornadas, envía, pues, a nuestra tierra, una palabra buena que ahí ponga el pie, dice Nuestro Padre Primero a los verdaderos Padres de las palabras de sus propios hijos” (Cadogan, 1997, p.67).

Según esta mitología, los Padres de las palabras-almas, desde sus respectivos cielos, se comunican, de ordinario, a través del sueño al padre. Y es la palabra soñada la que, comunicada a la mujer, toma asiento en ella y comienza la concepción del nuevo ser humano. “El padre la recibe en sueño, cuenta el sueño a la madre y ésta queda embarazada” (Schaden, 1998, p.108).

Lo más importante de todo esto, según Meliá, “está en la convicción de que el alma no se da enteramente hecha, sino que se hace con la vida del hombre y el modo de su hacerse es su decirse; la historia del alma guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida”. (Meliá, 2006, p.78).

Con ello se descubre que el Guaraní no “se llama” de tal o cual manera, sino que “es” tal o cual. El nombre es parte integrante de la persona y se lo designa en lengua guaraní con la expresión *'ery mo'a a*, “aquello que mantiene en pie el fluir del decir” (Cfr. Cadogan, 1997, pp.68-73).

Toda la vida Guaraní gira entonces en torno a una educación de la palabra y por la palabra, “pero no es educado para aprender y mucho menos memorizar palabras ya dichas (y menos textos), sino para escuchar las palabras que recibirá de lo alto, generalmente a través del sueño, y poderlas decir. El Guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir. Nosotros somos la historia de nuestras palabras. Tú eres tu palabra, yo soy nuestras palabras. *Che ko ñandeva*”. (Meliá, 2006, p.78).

La primera de las experiencias del niño guaraní, entonces, es la de la palabra. Sin embargo, desde los procesos de conquista colonial, la historia guaraní ha sido la historia de una palabra puesta en entredicho, la historia de “sustitución” de elementos culturales principalmente derivados de la lengua. Sobre ella se ha desplegado otra palabra; la palabra del otro, del encomendero, del evangelizador, del etnólogo, del antropólogo, del filósofo quizá.

Sin embargo, el guaraní seguía hablando guaraní, pero había perdido el ropaje cultural que sostenía dichas palabras. Ese hecho fue profundizándose en las reducciones. Se conquistó la lengua para poder conquistar al guaraní; es decir, el misionero conquistó al guaraní por medio de su propia lengua. No obstante, este proceso tuvo grandes resistencias, no siempre puestas a la palestra y las que propiciaron

un sinnúmero de rebeliones indígenas dirigidas por grandes jefes como el paradigmático caso del cacique *Oberá*¹, entre otras figuras.

Resistencia guaraní a la lógica colonial

Las culturas autóctonas han venido resistiendo a la lógica colonial de la homogeneización y del pensamiento único. Una resistencia que no conoce límites desde los inicios griegos de superación del mito por parte de un *lagos* hegemónico, hasta los procesos de saqueo e invasión de América. (Cfr. Báez, 2009).

Este proceso de resistencia ha supuesto situaciones de aniquilación cultural y de dominios legitimados siempre por un *logocentrismo* etnocéntrico dentro de la lógica colonial, que ha condenado a desaparecer a innumerables culturas milenarias en toda la periferia mundial.

Para el análisis de este proceso de resistencia, resulta de mucha utilidad los aportes de las categorías del *giro descolonial* del pensamiento latinoamericano y las propuestas actuales de la filosofía intercultural. En este sentido, Raúl Fernet-Betancourt afirma que la filosofía intercultural supone

concebir y practicar la filosofía como un saber contextual y para proponer desde ella algunas pautas fundamentales de cara a promover una transformación radical de la filosofía (...) que se concibe y presenta como protesta enérgica contra la *damnatio memoria* de la historiografía oficial de la filosofía dominante; y que es así *sublevación*, esto es, acción y efecto del *alzamiento* de las voces y memorias acalladas, reprimidas o marginalizadas. (Fernet Betancourt, 2001, pp.15-16).

La invasión colonial representó la ruptura del orden político-social vigente y esto supuso resistencia por parte del guaraní; un proceso que –en términos de Rafael Eladio Velázquez (1981)– sin perjuicio del inicial contacto amistoso en la comarca de Asunción y otras regiones, registró más de ciento veinte años de rebeliones guaraníes en el

¹ Desde el desembarco de los españoles en asunción en 1537 y antes de 1555, cuando se instaura el reparto de 27.000 familias guaraní en encomienda a 300 españoles, hubo sucesivas masacres que fueron destruyendo la organización tribal guaraní. La documentación existente del siglo XVI da cuenta de unas 21 insurrecciones. Entre ellas, la más notable habría sido la liderada por el cacique Oberá, quien se apropió del discurso religioso del colonizador y autonombrándose “mesías guaraní” prometió liberar a su pueblo a cambio de obediencia. El levantamiento liderado por Oberá tuvo lugar en la reducción franciscana de la región de Ipané hacia el año 1577/79 y la representación escrita más antigua de dicha sublevación es descrita en el canto XX de *Argentina y conquista del Río de la Plata*, de Martín Barco de Centenera (1602). Los principales estudiosos de este acontecimiento -entre los que sobresalen Susnik (1965), Necker (1975) y Melià (1988)- coinciden en que debe entenderse este levantamiento como un acontecimiento de “agitación socio-religiosa” y como paradigma de lo que fueron muchos movimientos de liberación guaraní.

Paraguay colonial y cuya primera expresión desventajosa se habría dado ya en 1537, cuando -según las crónicas de Ulrico Schmidl en su *Viaje al Río de la Plata*- Juan de Salazar mandaba construir el fuerte de Asunción, el cacique Lambaré y su grupo, levantaron una defensa para proteger a sus hijas y mujeres.

Tras tres días de resistencia frente a los arcabuces enemigos, los carios habrían entregado a los españoles alimentos y mujeres en señal de sometimiento, iniciándose así el proceso de “alianza” entre españoles y caciques guaraníes, proceso impuesto a partir de cargas de trabajo forzado y el sometimiento sexual de las mujeres. (Cfr. Eladio Velázquez, 1981).

Ante esta situación, todo buen guaraní tuvo que diseñar ciertas estrategias de resistencia. En su libro *Resistencia Guaraní en la época colonial* (2009) Clinia Saffi asegura que hubo al menos tres tipos de estrategias de resistencia a la invasión cultural, a saber: una estrategia *oral, escrita y actante o física*.

El núcleo central del pensamiento ético-político guaraní

Sin ánimos de homologar la ética occidental con el pensamiento guaraní, consideramos que existen grados de correspondencia entre las formulaciones éticas contemporáneas, tales como la *ética del discurso* de Karl-Otto Apel (1995) o la *ética de la Liberación* de Enrique Dussel (1998) con porciones del pensamiento indígena guaraní que deben ser resignificados, pues son una inmensa riqueza de inspiración teórica y referencia ética, política y económica para nuestra sociedad contemporánea.

Siguiendo, a groso modo, el proceder argumentativo de la fundamentación ética mencionada líneas arriba, intentaremos analizar en las líneas sucesivas los fundamentos de lo que denominamos A): el *principio formal de fundamentación ética guaraní*: el lenguaje, y más exactamente la *palabra*, el discurso que va a fundamentar un modo de vida: *ñadereko*. A su vez, pasaremos revista a lo que denominamos B): el *principio político formal*: la búsqueda utópica del *yvy marane'y*, la tierra sin mal, que encuentra su realización concreta en C): el *principio material* de una *economía del don* (reciprocidad).

Los dos principios “formales” de fundamentación ética y política encuentran su momento de concreción “material” esencial en la economía. No es posible pensar una ética que priorice la palabra comunitaria, si esta no consigue una raigambre material concreta que posibilite la vida. De ahí que se vuelve fundamental revisar la economía guaraní para encontrar en ella elementos que nos permitan plantear un orden político nuevo para una nueva sociedad.

A. Fundamentación formal del principio ético: *El Ñanderekó*

Si en algo coinciden los etnólogos clásicos del guaraní es que no podemos conocer a profundidad esta cultura si no manejamos su lenguaje, pues es en el lenguaje donde encontraríamos la explicación del mundo guaraní, así como la concepción de hombre y de toda la realidad.

La filosofía guaraní, afirma Bartoméu Meliá “es una filosofía de la palabra, ya que para los guaraníes la palabra es la que fundamenta todo, no hay realidad fuera de la palabra, sin palabra no hay vida, para ellos la palabra lo es todo” (Meliá, 1995, p.31). La cultura indígena guaraní es reconocida como una sociedad fundada en la palabra, una palabra que ha sido recibida por los antepasados, de la que todo buen guaraní es heredero y que funda el modo “ser” o “Tekó” guaraní.

En esta perspectiva, antes que entrar a analizar el origen “divino” de la palabra -toda cosmovisión indígena posee raigambres teológicas incuestionables- queremos revisar el modo en que el *teko* guaraní nos interpela en la actualidad, pues los sangrientos procesos de conquista y reducción colonial desde el siglo XV en adelante, significaron a su vez procesos de sustitución de elementos míticos que, en última instancia, produjeron manifestaciones de culturas híbridas².

No obstante, a pesar de los constantes abusos y atropellos, la identidad del *Ñande rekó* ha podido resistir las arremetidas del mundo occidental, en una larga lucha tremendamente desigual, propiciada principalmente por los *monteses* –*caingua* o *ka’aguygua* según el guaraní paraguayo actual– aquellos grupos indígenas no reducidos al régimen de las reducciones o la encomienda.

Precisamente, en la actualidad estos representan lo más despreciado por la sociedad contemporánea, pues todo aquel que despectivamente sea considerado actualmente *caingua* / *ka’aguygua* es automáticamente catalogado de sucio, ignorante y bárbaro, en contraposición al ciudadano, culto y civilizado.

Al respecto, Ramón Fogel asegura que antes de la conquista, “la visión de los guaraní sobre su propia identidad se refleja en el significado que atribuían, en el idioma guaraní de la época, a las categorías más relacionadas con el modo de ser del indígena (*ava reko*), inseparable de la vida libre, sin sujeción a otros pueblos (*teko katú*); el guaraní, aunque inconcebible fuera de su comunidad-linaje, se definía a sí mismo, ya antes de la llegada del conquistador, como el sin amo (*nache-ári, jary’y*)” (Fogel, 2011, p.179).

² Para un análisis pormenorizado de este fenómeno de “hibridez” cultural en América Latina, véase. García Canclini (1990).

El lenguaje guaraní, entonces, configura un “modo de ser”. En la palabra recibida está el *modo de vida* que configura la identidad comunitaria, el “*ñande reko*” (nuestro-modo-de-ser). En 1639 Antonio Ruíz de Montoya, en su *Tesoro de la lengua guaraní* expresaba que el “*ñande reko*” puede ser entendido como “Modo de ser, modo de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito”. (Montoya, 1636, p.363).

Los trabajos etnológicos de los antropólogos pioneros como los de León Cadogan en su *Ayvu Rapyta*³, se encuentran inscriptos en la descripción del “teko guaraní”, una serie de relatos míticos recogidos por el autor y en los que se nos muestra con clarividencia los imaginarios y representaciones culturales del pueblo Mby’a Guaraní.

Por otra parte, la cosmovisión entendida como palabra la encontramos en varios relatos de distintos pueblos guaraníes como los *pãĩ*, *mbya*, *avá*, *apapokwa*, etc. Ahora bien, dependiendo de la comunidad de la que provengan los relatos, las nomenclaturas narrativas tienen ciertos matices, así como teogonías diferentes que responden a las variaciones culturales propias de cada pueblo.

Así, en el *Ayvu Rapyta*, aparece la palabra como “*ayvu, ñe’e, ñe’ey*”, las que tendrían una triple significación irreductible:

- 1) Lenguaje humano: origen de la porción divina del alma humana.
- 2) Palabra: porción divina del alma.
- 3) Decir: el principio vital; el alma, el decir (Verbo). (Cadogan, 1997, p.303).

Siguiendo la fundamentación de Cadogan, es claro que si queremos escudriñar la filosofía guaraní, debemos empezar por entender la “palabra”, pues en ella se encontrarían el fundamento de la concepción y el origen de toda la realidad. Todo lo que pueda decirse de la “palabra” será, pues, una reflexión sobre uno mismo; de ahí la íntima relación del nombre con lo que uno es.

³ Los textos recogidos en este volumen son transcripciones realizadas por el autor de mitos y cantos sagrados dictados por los propios Mby’a a Cadogan, tras haber conseguido la liberación de “un indio de nombre Mario Higiniño recluido en la Cárcel Regional de Villarrica”. El propio autor narra este acontecimiento afirmando que el cacique Pablo Vera, de Yro’ysa, Potrero Blanco (Colonia Independencia, cerca de Paso Jovái) “[...] obedeciendo a un llamado mío, vino a Villarrica el cacique a fin de hacerse cargo de su protegido. Conversando con mis huéspedes, abordé el tema de las tradiciones religiosas. Mario, quien ya había conocía mi afición a estas cosas [...] se dirigió al cacique preguntándole si ya había discurrido conmigo: *gueroayvu*, sobre el origen del lenguaje humano: *ayvu rapyta*... le volvió a preguntar si me había divulgado los himnos sagrados relacionados con los huesos de quien porta la vara-insignia”: *yvyra’i kanga*... Mario le dijo que yo era merecedor de que se me divulgara las *ñe’á porá tenonde*, “las primeras palabras hermosas”; por cuanto dijo, los favores que los Mby’a me debían me hacían acreedor a que se me considerase como miembro de las tribus: *Ñane retará ae, ñande ratapygua ae i*: “nuestro verdadero compatriota, miembro genuino del asiento de nuestros fogones”. (Cadogan, 1997, pp.16-17).

Cadogan describe el origen de la palabra o, mejor aún, su fundamento: *Ayvu Rapyta*. Con esto se intuye que la reflexión filosófica guaraní parte de una pregunta fundamental: ¿cuál es el origen-fundamento del *Ayvu* (palabra humana)? El desarrollo de esta pregunta se encuentra en el Capítulo II del *Ayvu Rapyta*, en donde se describe la génesis del lenguaje.

A continuación transcribimos enteramente el canto del “*Ayvu rapyta* (fundamento del lenguaje) para realizar luego un breve análisis del himno:

1 Ñamandu Ru Ete tenondegua
oyvára peteîgui,
oyvárapy mba'ekuaágui,
okuaararávyma
tataendy, tatachína
ogueromoñemoña.

1 El verdadero Padre Ñamandu, el primero,
de una pequeña porción de su propia
divinidad,
de la sabiduría contenida en su propia
divinidad, y en virtud de su sabiduría
creadora
hizo que se engendrasen llamas y tenue
neblina.

2 Oámyvyma,
oyvárapy mba'ekuaágui,
okuaararávyma
ayvu rapytarã i
oikuaa ojeupe.
mboapy mba'ekuaágui,
okuaararávyma,
ayvu rapyta oguerojera,
ogueroyvára Ñande Ru.
Yvy oiko'eÿre,
pytû yma mbytére,
mba'e jekuaa'eÿre,
ayvu rapytarã i oguerojera,
ogueroyvára
Ñamandu Ru Ete tenondegua.

2 Habiéndose erguido,
de la sabiduría contenida en su propia
divinidad, y en virtud de su sabiduría
creadora
concibió el origen del lenguaje humano.
De la sabiduría contenida en su propia
divinidad, y en virtud de su sabiduría
creadora,
creó nuestro Padre el fundamento del
lenguaje humano e hizo que formara parte de
su propia divinidad. Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas primigenias, antes
de tenerse conocimiento de las cosas, creó
aquello que sería el fundamento del lenguaje
humano hizo el verdadero Primer Padre
Ñamandu que formara parte de su propia
divinidad.

3 Ayvu rapyтарã i oikuaamavy ojeupe,
oyvárapy mba'ekuaagui,
okuaararávyma,
mborayu rapyтарã oikuaa ojeupe.
Yvy oiko'eÿre,
pytũ yma mbytére,
mba'e jekuaa'eÿre
okuaararávyma,
mborayu rapyтарã oikuaa ojeupe.

4 Ayvu rapyta rã i oguerojera i mavy,
mborayu peteĩ i oguero-jera i ma vy,
o yvára py mba'ekuaagui,
o *kuaarará* vyma
mba'e a'ã rapyta peteĩ i oguerojera.
Yvy oiko'eÿ re,
pytũ yma mbytére,
mba'e jekuaa'eÿre mba'e a'ã peteĩ
i oguerojera ojeupe.

5 Ayvu rapyтарã i oguerojera i mavy
ojeupe;
mborayu peteĩ i oguero-jera i mavy
ojeupe;
mba'e a'ã peteĩ i oguerojera i ma
vy ojeupe,
ochareko ñóma
mavaẽ pe pa ayvu rapyta
omboja'o i anguã;
mborayú peteĩ i omboja'o i anguã;
mba'e a'ã ñeychyrõgui omboja'o i
anguã.
Ochareko ñómavy,

3 Habiendo concebido el origen del futuro
lenguaje humano de la sabiduría contenida en
su propia divinidad, en virtud de su sabiduría
creadora concibió el fundamento del amor.
Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas primigenias
antes de tenerse conocimiento de las cosas,
y en virtud de su sabiduría creadora,
el origen del amor lo concibió.

4 Habiendo creado el fundamento del
lenguaje humano, habiendo creado una
pequeña porción de amor, de la sabiduría
contenida en su propia divinidad, y en virtud
de su sabiduría creadora
el origen de un solo himno sagrado lo creó en
su soledad.
Antes de existir la tierra en medio de las
tinieblas originarias, antes de conocerse las
cosas el origen de un himno sagrado lo creó
en su soledad.

5 Habiendo creado, en su soledad, el
fundamento del lenguaje humano;
habiendo creado, en su soledad, una pequeña
porción de amor; habiendo creado, en su
soledad, un corto himno sagrado, reflexionó
profundamente sobre a quién hacer partícipe
del fundamento del lenguaje humano;
sobre a quién hacer partícipe del pequeño
amor;
sobre a quién hacer partícipe de las series de
palabras que componían el himno sagrado.
Habiendo reflexionado profundamente,

oyvárapy mba'ekuaágui,
o *kuaararávyma*
oyvára irũrã i oguerojera.

de la sabiduría contenida en su propia
divinidad, y en virtud de su sabiduría
creadora
creó a quienes serían compañeros de su
divinidad.

6 Ochareko ñóma ivy,
oyvára py mba'ekuaágui,
okuaararávyma
Ñamandu Py'a Guachu oguerojera.

6 Habiendo reflexionado profundamente,
de la sabiduría contenida en su propia
divinidad, y en virtud de su sabiduría
creadora
creó al (a los) Ñamandu de corazón grande.

Jechaka mba'ekuaá reve oguerojera.
Yvy oiko eỹ re,
pytũ yma mbytere,
Ñamandu Py'a Guachu oguerojera.
Gua'y reta ru eterã,
gua'y reta ñe'ey ru eterã,
Ñamandu Py'a Guachu oguerojera.

Lo creó simultáneamente con el reflejo de su
sabiduría. Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas originarias,
creó al Ñamandu de corazón grande.
Para padre de sus futuros numerosos hijos,
para verdadero padre de las almas de sus
futuros numerosos hijos creó al Ñamandu de
corazón grande.

7 A'e va'e rakyguégui,
o yvárapy mb'ekuaágui,
okuaararávyma,
Karai Ru Eterã,
Jakaira Ru Eterã,
Tupã Ru Eterã,
omboyvára jekuaa.
Gua'y reta ru eterã,
Gua'y reta ñe'êy ru eterã,
omboyvára jekuaa.

7 A continuación,
de la sabiduría contenida en su propia
divinidad, y en virtud de su sabiduría
creadora
al verdadero Padre de los futuros Karai
al verdadero Padre de los futuros Jakairá
al verdadero Padre de los futuros Tupã
les impartió conciencia de la divinidad.
Para verdaderos padres de sus futuros
numerosos hijos,
para verdaderos padres de las palabras-almas
de sus futuros numerosos hijos,
les impartió conciencia de la divinidad.

8 A'e va'e rakyguégui,
Ñamandu Ru Ete
opy'a rechéiguarã
ombo-yvára jekuua
Ñamandu Chy Eterã i;
Karai Ru Ete,
omboyvára jekuua
o py'a rechéiguarã
Karai Chy Eterã i.
Jakaira Ru Ete, a'erami avei,
o py'a rechéi guarã
omboyvárajekuua
Jakaira Chy Ete rã i.
Tupã Ru Ete, a'erami avei,
opy'a rechéi guarã
omboyvárajekuua
Tupã Chy Ete rã i.

9 Guu tenondegua yvára py
Mb'ekuaá omboja'o riréma;
ayvu rapytarã i omboja'o riréma;
mborayu rapyta omboja'o riréma;
mba'e a'ã ñeychyrõ omboja'o riréma;
kuaarara rapyta ogueno'ã rire,
a'ekue ípy:
Ñe'êy Ru Ete pavêngatu,
Ñe'êy Chy Ete pavêngatu,
ja'e.

8 A continuación,
el verdadero Padre Ñamandu
para situarse frente a su corazón
hizo conocedora de la divinidad
a la futura verdadera Madre de los Ñamandu,
Karai Ru Ete
hizo conocedora de la divinidad
a quien se situaría frente a su corazón,
a la futura verdadera Madre de los Karai.
Jakairá Ru Ete, en la misma manera,
para situarse frente a su corazón
hizo conocedora de la divinidad
a la verdadera Madre de los Jakairá.
Tupã Ru Eté, en la misma manera,
a la que se situaría frente a su corazón,
hizo conocedora de la divinidad
a la verdadera futura Madre de los Tupã.

9 Por haber ellos asimilado
la sabiduría divina de su propio Primer Padre;
después de haber asimilado el lenguaje
humano;
después de haberse inspirado en el amor al
prójimo;
después de haber asimilado las series de
palabras del himno sagrado;
después de haberse inspirado en los
fundamentos de la sabiduría creadora,
a ellos también llamamos:
excelsos verdaderos padres de las palabras-
almas;
excelsas verdaderas madres de las palabras-
almas.

Lo primero que salta a la vista al plantear un análisis del canto anterior, es que la sociedad guaraní es una sociedad fundada en la palabra. El mito del *Ayvu Rapyta*, es un himno sagrado que contiene una profunda reflexión filosófica y filológica acerca del mundo, utilizando para ello la herramienta madre de todo proceso simbólico: el lenguaje oral.

En *La palabra luminosa* Pierre Clastres reflexiona sobre la importancia de la palabra en el mundo guaraní y asegura que

“a Palabra, como signo y sustancia de lo humano, esté situada en el corazón de la divinidad del dios, determina la historia y la naturaleza de lo humano. Los hombres se definen como tales solamente por la relación que mantienen, gracias a la mediación de la Palabra, con los dioses. Ayvu es a la vez la sustancia de lo humano y de lo divino. En consecuencia, los hombres sólo pueden existir conforme a su propia sustancia conformándose constantemente a la relación original que los liga a los dioses (Clastres, 1993, pp.33-34).

Los Mbya sostienen que el lenguaje se crea a sí mismo y forma su propio cuerpo (parágrafo 1-5), para luego formar al ser humano (parágrafo 6), quien sería el portador de esta divinidad.

La raigambre primigenia de la palabra, que aparece como iluminación frente a las tinieblas⁴, cobrará cuerpo en la vida social de los guaraníes, en cuanto que ella rige las relaciones interpersonales; aunque exige cierta interpretación de la palabra por medio de la oración. Habría que reflexionar muy bien, entonces, sobre el sentido de la oración.

Entender la oración indígena exige cierto ejercicio de escucha de la palabra, un ejercicio cotidiano de interpretación de una palabra dada de lo alto, pero que necesariamente debe ser asumida en las relaciones sociales.

De allí el sentido casi sacramental de la palabra recibida y la palabra dada, pues ella cobra vida (*oguerojera*), da origen, infunde e ilumina a la realidad y estructura el *tekoha*, como el “lugar de vida” y el *teko*, como “modo de ser”.

A su vez puede notarse en el canto Mbyá-Guaraní, descrito anteriormente, que una vez concebido el origen y el fundamento de la palabra, surge la pregunta sobre quiénes compartirán tal identidad divina; es decir, ¿quiénes serían compañeros de su divinidad?

⁴ Cfr. Parágrafo 6. “el no vio tinieblas: aunque el sol aún no existiera, él existía iluminado por el reflejo de su propio corazón; hacía que le sirviese de sol la sabiduría contenida dentro de su propia divinidad” (Cadogan, 1997, p.27).

Según el canto, “habiendo reflexionado profundamente, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora, creó a los Ñamandú de corazón grande”. Estos últimos son los dioses que habitaron la primera tierra, y a los que “nuestro primer padre había dejado para padre de sus futuros numerosos hijos”.

Hay una analogía en todo el canto entre el sol y el primer padre, de tal modo que ambos tienen los mismos caracteres; es decir, ambos tienen la capacidad de hacer “que se levanten las cosas”, esto es la capacidad de crear. Podría decirse entonces que esta parte del canto quiere significar la capacidad que tiene la *palabra*, así como el sol, de levantarse todos los días por su propia fuerza y hacer levantar, al mismo tiempo, la naturaleza toda.

Por otra parte, una vez que en su soledad la palabra se haya dado origen a sí misma, ella también dio origen a las demás divinidades:

A continuación, de la sabiduría contenida en su propia divinidad, y en virtud de su sabiduría creadora al verdadero Padre de los futuros *Karai*,... *Jakaira*... *Tupã* les impartió conciencia de la divinidad. Para verdaderos padres de sus futuros numerosos hijos, *para verdaderos padres de las palabras-almas de sus futuros numerosos hijos*... (Cadogan, 1997, p.37).

Como se desprende del apartado anterior, estos primeros serán los encargados de mandar *palabras-almas* a la tierra, no sin antes haber heredado del Primer Padre “la sabiduría divina...el fundamento del lenguaje humano... el amor al prójimo... y el himno sagrado” (Cadogan, 1997, p.39).

En la última cita se encuentra el elemento fundamental de la cosmovisión guaraní en relación a la preeminencia de la *palabra*, y a la que hemos denominado la fundamentación *formal* de un discurso ético, en tanto que la palabra fundamenta el *teko* –en cuanto individuo– y el *tekoha* –en cuanto comunidad–. Estas palabras primeras (*ayvu*) se encuentran entonces como principio formal-ideal de vida guaraní que se expresará luego, en la búsqueda del *yvy-marane’y* (principio político formal) como realización concreta y tangible de la palabra recibida en la economía del *tepy* (don) como principio económico material.

Ahora bien, si analizamos con mayor detenimiento los cuatro elementos que heredan los primeros padres, aparecen algunas cuestiones interesantes: El primer elemento es la *sabiduría divina*, clave para preguntarse por el *fundamento del lenguaje*, en tanto manifestación de la divinidad, como segundo elemento. El tercer y cuarto elemento son, respectivamente, el *amor al prójimo* y el *himno sagrado*, expresiones comunitarias de comunicación.

Esto nos da la pauta que toda *palabra-alma* recibida no puede perderse en la individualidad, sino que su naturaleza es comunitaria y debe buscar su realización en

función de unos ideales compartidos en la comunidad. La categoría que expresa el sentido de solidaridad comunitaria en lengua Mbyá es *Mborayu*, que Cadogan traduce como “amor al prójimo”, siguiendo la traducción de Montoya y el significado de *mborayhu*, como amor, en el guaraní actual.

Pierre Clastres, por su parte, afirma que la expresión Mbya *Mborayu* ciertamente expresa el fundamento de la sociabilidad del guaraní, pero tal categoría no es reductible a la expresión cristiana del amor. Para Clastres, el guaraní encuentra el fundamento de su sociabilidad en la conciencia que posee de sí misma como lugar de la “Palabra” surgida de los dioses. En el origen del tribalismo guaraní se encuentra la divinidad del *ayvu*: el ser social de la tribu arraiga en lo divino.

De este modo, el autor argumenta en contra de la traducción de Cadogan:

[...] pensamos que el sentido original, precristiano o precolombino de *mborayu* no puede ser amor. ¿Cuál es entonces el verdadero significado del término? [...] ese término pertenecía al lenguaje religioso, metafísico, de los guaraníes, lenguaje totalmente ausente del Tesoro de Montoya, ya sea que los indios lo hayan ocultado al jesuíta o, lo que es más verosímil que él lo haya desterrado voluntariamente de su diccionario, como lengua del Diablo que él había venido a combatir. De este modo, se puede admitir que la decisión misionera de traducir para los indios la idea de amor cristiano por *mborayu* se fundaba en un sentido más o menos próximo de ese término, sentido que los indios han mantenido oculto. Si, en consecuencia, *mborayu* ha podido significar amaos los unos a los otros, es porque la palabra ya expresaba la idea de solidaridad tribal. Por eso la historia de la palabra y la lógica interna del texto en cuestión nos llevan a descartar la traducción de León Cadogan: no es falsa, sino impropia por el eco cristiano que despierta. (Clastres, 1993, p.34).

Siguiendo el análisis secuencial del himno, una vez creados los *Verdaderos Primeros Padres*, estos también dieron participación de esa misma sabiduría a las *verdaderas futuras madres*. De este modo quedan instituidos los seres humanos como los “*excelsos verdaderos padres de las palabras-almas; excelsas verdaderas madres de las palabras-almas,*” todo ello antes de que se instituya la tierra. (Cadogan, 1997, p.39).

Del apartado anterior pueden inferirse algunas cuestiones fundamentales sobre la cultura guaraní, tales como la relación naturaleza-lenguaje y la relación de género. El mundo entra

en el lenguaje y el lenguaje constituye mundo, de allí, naturaleza y lenguaje nunca se dan por separado.⁵

Al respecto, Meliá sostiene en una nota titulada *Hacer escuchar la palabra* del libro *Yvyra Ñe'ery* de Cadogan que “la selva monótona ordena la infinita variedad de su masa según un sistema de relaciones dichas en la palabra: así por ejemplo, los árboles de la palabra-alma, su rocío y su florecimiento, se constituyen en mitemas que vienen a regular también el calendario agrícola guaraní” (Cadogan, 1971, p.5).

Por otra parte, los padres (varón-mujer) de cada nueva *palabra-alma*, participan ambos como “*excelsos y verdaderos*” padres y madres; en lengua nativa “*Ñe'ëy Ru Ete pavêngatu. Ñe'ëy Chy Ete pavêngatu*”. Esto nos revela la existencia de una relación horizontal entre padre y madre, pues a ninguno se le considera superior en el ámbito de la creación, como sucede en otros relatos míticos del origen en otras culturas⁶.

Hemos visto, a su vez, que el lenguaje ayuda a pensar la realidad, al mismo tiempo que esta última ayuda a los Mbya guaraní a pensarse y a decirse. Podría concluirse, entonces, que el tema central es el “encuentro” con la realidad, y, sobre todo, el hacerse cargo de ella.

Si decimos que el lenguaje es inseparable de la realidad, entonces debe decirse que la filosofía guaraní, es una filosofía de la naturaleza referida al modo en que se constituye la realidad. El símbolo por excelencia de este pensamiento filosófico, no es ya el hegeliano Búho de Minerva que vuela al atardecer escrutando la oscuridad abstracta. El pensamiento guaraní, da cuenta de la realidad en cuanto concreta; por eso la figura filosófica simbólica por excelencia en el mundo indígena y en el pensamiento latinoamericano es la del colibrí, que aparece en muchas mitologías del subcontinente. (Cfr. Cerutti, 1975 y 1995).

⁵ Véase a este respecto Cadogan (1971).

⁶ Compárese por ejemplo el mito de la creación del hombre en la cultura judeocristiana, donde desde una tradición patriarcalista, se señala expresamente la inferioridad de la mujer en cuanto que fue creada por Dios para aliviar la soledad del hombre, (con la salvedad que su figura aparece, expresamente, luego de haber creado muchas otras especies que no satisficieron la necesidad del hombre) y fue hecha de una parte del cuerpo del varón, en clara dependencia de éste. “Entonces Yavé Dios formó al hombre con polvo de la tierra, luego sopló en sus narices un soplo de vida, y existió el hombre con aliento y vida [...] dijo Yavé Dios: “no es bueno que el hombre esté solo. Le daré pues un ser semejante a él para que lo ayude [...] entonces Yavé hizo caer en un profundo sueño al hombre y este se durmió. Le sacó una de sus costillas y relleno el hueco con carne. De la costilla que Yavé había sacado al hombre, formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces el hombre exclamó. “*esta sí es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona/mujer** (en heb. *’ishah*) porque del varón/hombre*. (en heb. *Ish*) ha sido tomada” (Génesis. 2, 7-23).” En hebreo la palabra mujer, se escribe “*’ishah*” y suena como la palabra que significa hombre *’ish*, de allí que muchas traducciones al castellano utilicen la palabra varona y varón en el versículo 23 del capítulo 2 del Génesis, acentuando de este modo la dependencia de la mujer en relación al hombre.

Él no sale de noche, sino que lo hace de día y se alimenta del néctar de las flores, en clara referencia de apropiación, de sentido, de escrutinio de la realidad de la que recibe su subsistencia.⁷

Así es que la palabra adquiere un carácter fundacional, en la medida en que funda un modo de vida buena (un *tekorã porã*). La palabra es en su origen, comunicación con otros que comparten el mismo modo-de-ser (*tekoha*) y la realidad se convierte en palabra comunicada dentro de una sociedad donde se celebra la palabra.

Entendido en estos términos, el *tekoha* se convierte en ese espacio donde tiene lugar la vida guaraní, la tierra donde se da la posibilidad de la existencia, pues sin un lugar donde se posibilite la vida, es imposible reproducir el ser. Esto lo expresan en innumerables ocasiones los mismos indígenas: sin *tekoha*, es imposible el *teko*. (Cfr. Melià, 1988).

El *tekoha* como lugar cobra sentido por medio de quien lo habita, y esta fundación viene acompañada por el modo de vida que ha de ser llevado con aquellos con quienes se comparte ese espacio. Este modo se caracteriza principalmente por un “*ñande reko*”; es decir, un modo de ser y de estar en la tierra, con un sistema de leyes, de costumbres, comportamientos y normas culturales.

B. Fundamentación formal del principio político: la búsqueda del *yvy marane'y* (tierra sin mal)

La búsqueda del *teko pora* y *teko piro'y* (buena vida), está íntimamente ligado a la búsqueda de la tierra buena o *yvy marane'y* en lenguaje nativo. A continuación indagaremos un poco más en esta categoría, al que la entendemos como el segundo principio de fundamentación formal de la ética guaraní.

Uno de los autores que más ha estudiado este tema es el ya citado Curt Unkel Nimuendaju. Según él, en las conversaciones con los guaraní era común que se recordaran migraciones de comunidades enteras en búsqueda de dicha tierra. Él mismo habría acompañado una migración en la que llegaron con un pequeño grupo hasta el mar, los

⁷ En el capítulo I del *Ayru Rapyta* aparece el mito de *Maino'i reko ypykue* (Las primitivas costumbres del Colibrí) que da cuenta del Génesis Mbyá-guaraní y en el que *Maino'i* (colibrí) ocupa un lugar destacado. En el párrafo 5 pueden leerse: “Mientras nuestro Primer Padre creaba, en curso de su evolución, su divino cuerpo, existía en medio de los vientos primigenios: antes de haber concebido su futura morada terrenal, antes de haber concebido su futuro firmamento, su futura tierra que originariamente surgieron, el Colibrí le refrescaba la boca; el que sustentaba a Ñamanduï con productos del paraíso fue el Colibrí”. Al respecto, el propio Cadogan agrega una nota en la que sostiene que: “en una versión del mito de *Pa'i Rete kuarahy* que he escuchado... el creador de esta tierra asume la forma de colibrí y no de *Urukure'a* (lechuza) para descender a la morada terrenal y engendrar al padre de la raza”. (Cadogan, 1997, p.28.)

indígenas habrían intentado atravesarlo, entrando en transe a través de la danza y la oración.

En relación a este tema Melià menciona que “la búsqueda de la Tierra-sin-mal sería [...] el motivo fundamental y la razón explicativa de la migración guaraní [...] de este modo es ciertamente un elemento esencial en la construcción del *modo-de-ser* guaraní” (Melià, 1989, p.491).

Ahora bien, ¿A qué se refiere en realidad un guaraní cuando afirma que busca la Tierra-sin-mal (Yvy marane’y)? el propio Melià asegura que la respuesta “no es unívoca y probablemente incluye varios niveles de comprensión, al mismo tiempo que supone varios momentos históricos” (Melià, 1989, p.491).

Al respecto, Nimuendaju sostiene que las opiniones de los chamanes competentes divergen un poco en lo que se refiere al lugar dónde debe buscarse este paraíso. Algunos creen firmemente que “aligerado el cuerpo por medio del ayuno y la danza, este puede ascender al cenit e ingresar por la puerta del cielo (yváy rokê) al paraíso...” (Nimuendaju, 1978, p.116). Otros grupos, sin embargo, consideran que una “Tierra-sin-mal” debe encontrarse también en el centro de la superficie de la tierra, basados en los mitos de creación. (Cfr. Cadogan, 1997, pp.97-114).

En un fragmento del capítulo VIII del Ayvu Rapyta puede leerse al respecto:

Ñande Jarýi oiko ypy i ague Ygua Yvu era. A'e va'e yvy Mbyte, yvy mbytete i, Ñande Ru Papa yvy mbytete i. Pindovy aipópy i'ái. Pidvy ipoty ramove, Guyra Piri'yriki ojavyky ypy i va'ekue. Ámgy reve Ñande Jarýi pypo pypo i imará'ej va'erá meme; Ámgy reve nokañyi va'erá meme. A'évarema, añetegua, jajeayúri uetéry, ñañembo'e porári uetéramo, a'e va'e jaecha jery va'erá.

El lugar donde vivió originariamente nuestra abuela se llama el lugar de las aguas surgentes. Dicho lugar es el centro de la tierra, el verdadero centro de la tierra, el verdadero centro del a tierra de Nuestro Padre Papá Mirí. Yérguese en dicho lugar una palmera milagrosa. Cuando la palmera milagrosa floreció por primera vez, fue el ave *Piríyriki* la que originariamente libó sus flores. Hasta el presente las huellas de nuestra abuela han de conservarse intactas en su totalidad; ninguna de ellas ha de desaparecer, hasta el presente. Y esto mediante, en verdad, si nos amamos con verdadero amor y si pronunciamos sinceras plegarias, hemos de volver a ver estas cosas. (Cadogan, 1997, pp.120-121).

Cualquiera sea el caso, la búsqueda de la tierra sin mal se traduce en diversas migraciones concretas desde tiempos inmemoriales, y cuya manifestación fundamental - más allá de la religión- vendría a ser la *economía de reciprocidad*, como se tendrá tiempo de analizar más adelante.

Podría decirse que en un principio, la búsqueda de la tierra sin mal para los grupos indígenas, suponía el anhelo de una tierra ideal, del “paraíso” (a la que se pudiera acceder por medio de numerosos ritos), pero con la presencia del colonizador, esta búsqueda habría de convertirse en un ideal de tierra buena, donde pueda desarrollarse el *ñande reko*, fuera de la lógica colonial del invasor.

Al respecto, Helene Clastres en su obra, *La tierra sin mal. Profetismo Tupi Guaraní*, intenta desentrañar el sentido precolombino y precristiano del mito del Yvymarane’y. La autora refiere que:

La Tierra Sin Mal; un espacio sin lugares marcados donde se borran los lazos sociales, un tiempo sin referencias donde las generaciones quedan abolidas. Es el *aguyje*, la plenitud; los hombres juntos vueltos cada uno a sí mismo, una vez desaparecida la doble distancia que los hacía dependientes entre ellos y separados de los dioses -ley de sociedad, ley de naturaleza: el mal radical...La Tierra Sin Mal es la edad de oro si se quiere, pero no anunciada desde un pasado remoto. Es una tierra prometida en la tierra y que sin embargo no es un reino sino por el contrario la abolición de toda forma de poder. (Clastres, 1987, p.135).

Es en este último sentido, Pierre Clastres sostiene que la historia de los guaraníes será el esfuerzo reiterado para desplegar su propia naturaleza verdadera y el efecto concreto de esta metafísica serán las grandes migraciones religiosas y las tentativas aún actuales de los guaraníes del Paraguay para obtener la *aguyje*, “ese estado de gracia que les permite acceder a *Yvy maraey*, la Tierra sin Mal donde moran los dioses”. (Clastres, 1993, p.34).

Por otra parte, volviendo al análisis de Nimuendaju, este autor aseguraba que en la actualidad la gran masa de los Guaraní está convencida de que ya no pueden llegar al *Yvy marâne’y*, como podían los antiguos. Pero más allá de las diversas adversidades, el viejo sueño no se ha desvanecido por completo, pues la esperanza de llegar a esa tierra pone en movimiento, ocasionalmente, a ciertos individuos. El viejo mito, asegura, sigue lleno de promesas.

[...] entonces cruzaremos (por el mar) y llegaremos a la arboleda de laboticaba. Si queremos acercarnos a la casa de *Ñandesy*, ahí está la gran plantación antigua y el

platanal; la cruzamos y entramos al monte. Nuestra boca se secará y allí hay miel que bebemos. Seguimos avanzando y llegamos al lago de agua pegajosa; allí no bebemos y por fin nuestra boca estará realmente seca. Siguiendo, llegaremos al agua buena y allí bebemos. Entonces vamos a la casa de *Ñandesý* y, al acercarnos, viene el Arára y nos pregunta: “Dice *Ñandesý* ¿qué quiere comer mi hijo?” Nosotros le contamos: “¡queremos comer pan dulce de maíz verde y plátanos amarillos! Al seguir avanzando nos encontramos con el zorzal Sabiá. Nos sale al encuentro y nos pregunta: “¿Qué quiere beber mi hijo? Nosotros le contamos: “Quiero beber *kaguiiy*”. El zorzal regresa a contárselo a *Ñandesý*. Al llegar nosotros, *Ñandesý* llora y nos dice: “En la tierra van a morir todos ustedes, no regresen allá, quédense aquí”. (Clastres, 1993, p.124).

En relación a estas y otras descripciones de Nimuendaju, Melià asegura que el autor “presenta un pensamiento guaraní aparentemente inclinado a la melancolía y a la desesperación, aunque ese pesimismo guaraní y concepción trágica del mundo en el que vivimos es mezcla sutil de esperanza y desánimo, pasión y acción: en medio de su miseria los hombres son dioses” (Melià, 2009, p.49).

Finalmente -se pregunta Nimuendaju- si la notoria expansión de estos grupos a lo largo del mar, registrada a comienzos del siglo XVI, debe ser atribuida a causas bélicas, como se supone generalmente, o causas religiosas. Luego de un breve examen de las características de las migraciones indígenas, el autor concluye que todas sus consideraciones lo han llevado a la suposición de que “el motivo principal de las migraciones de los Tupí-Guaraní no era expansivo guerrero, sino de otro carácter, probablemente religioso, para el que su habilidad guerrera sólo les ha posibilitado la consecución hasta cierto punto de sus planes” (Nimunedaju, 1978, p.128).

La búsqueda de la *tierra buena* tiene para Nimuendaju indispensables características escatológicas que; sin embargo, siempre pueden ser discutidas. Sin embargo, lo realmente importante para nuestro estudio es que, precisamente, la búsqueda de la *tierra sin mal* está fuertemente ligada a la idea de la tierra como *tekoha*, como posibilidad de vida y en íntima relación con la economía indígena, como se verá más adelante.

Todo ello, desde la interpretación tradicional está revestida de religiosidad, pero una religiosidad expresada como un principio ético fundamental: la vida-del-otro-en-la-tierra. Según Melià, “gracias a la tierra y estando en la tierra, se logra la perfección de la vida económica y sociopolítica tal como se manifiesta en la fiesta”. (Melià y Temple, 2001, p.21). Pero también hay una conciencia aguda de la inestabilidad en la tierra, ya sea por parte de

los fenómenos climáticos cuanto por los otros grupos que amenazan su supervivencia. Toda amenaza es considerada por los grupos guaraní como “*mba’e meguá*”, lo malo.

Pero el mal supremo significó la presencia del colonizador, y sus consecuencias fueron nefastas; sin embargo, la búsqueda de esa-tierra-buena continuó su curso en un intento por preservar y mantener el *teko porá* amenazado constantemente por el *teko mará* o maldad.

La búsqueda de la tierra-sin-mal ha estado íntimamente ligada a la forma de vida en la tierra. Se presenta entonces como “condición realista de la economía de la reciprocidad en este mundo o en el más allá”, (Melià y Temple, 2001, p.32) como visión utópica operante en la historia, posibilitadora de una vida comunitaria que no pierde su horizonte de sentido.

Sobre este punto, es de nuevo Helene Clastres la que mejor nos ayuda a comprender el mito, pues, según esta autora lo que sorprende en este pensamiento y lo hace tan novedoso es su vocación profética. Profetismo que no se refiere sólo -ni esencialmente- al hecho de que el discurso de que se trata anuncia un cierto porvenir- el advenimiento de hombre-dios, sino a que, para perseverar en la posibilidad de este deseo imposible, elige el riesgo de perder todas las certezas, tanto las de las existencias sedentarias como las de las verdades establecidas. Si el pensamiento de los tupí-guaraníes es profético es por presentir la salvación inaccesible y por saber que, creyendo no obstante en ella, exige ir siempre más allá de todo límite; es decir, renunciar a toda forma de arraigamiento. (Cfr. Clastres, 1987, pp.135-136)

Ese profetismo se expresa, dice Clastres, en el constante vagabundeo, pues, [...] en la extensión sin límites de la selva sólo se puede habitar, pero no residir; se puede subsistir pero no producir; se deja a los muertos sin fundar linaje. Puro desplazamiento, que no implica ningún retroceso ni culminación... por cuanto la salvación está siempre más allá, siempre luego del límite... De allí indudablemente la necesidad del obstáculo que, si bien impone bruscamente un término al viaje, es al mismo tiempo lo que viene a justificarlo y a permitirle recomenzar. El mar maléfico que no se puede cruzar porque obstaculiza la marcha, garantiza que el “más allá” existe, y que es el lugar de reposos. Obstáculo por lo tanto de doble sentido, porque impide acceder a la Tierra Sin Mal pero al mismo tiempo quiebra la ilusión de perderse. Por consiguiente la búsqueda no es vana; es posible volver a empezar. (Clastres, 1987, pp.136-137).

Retomando este sentido utópico es que necesitamos re-significar el principio formal de la tierra-sin-mal hoy. Retomar esta metáfora guaraní, supone plantear la situación concreta

de la vida comunitaria hoy. Hay una necesidad imperiosa de descolonizar la palabra y de operativizar el principio formal de la utopía guaraní de la búsqueda de la tierra buena.

Meliá asegura que es la tierra buena, la que produce fiesta y palabra comunicada, es la misma que trae consigo la perfección y la plenitud: *aguyjé*. Tanto los frutos, que alcanzan su plena madurez, como las personas, que alcanzan la deseada perfección, tienen *aguyjé* (Meliá, 2008, p.303).

En esta perfección está expresado el ideal de persona humana, con sus virtudes y ejemplos. Las grandes virtudes del guaraní son, según Meliá el “buen ser”: *tekó porá*; la justicia: *tekó jojá*; las “buenas palabras”: *ñe’ê porá*; las palabras justas: *ñe’ê jojá*; el amor recíproco: *joaybú*; la diligencia y la disponibilidad: *kyre’y*, la paz entrañable: *py’á guapy*; la serenidad: *tekó ñemboroy*, un interior limpio y sin dobleces: *py’ápotí*”.

C. Fundamentación *Material* del principio Económico: La reciprocidad

Los dos principios “formales” de fundamentación ética y política encuentran ahora su momento “material” de fundamentación en la economía de la reciprocidad (*jopói*). No es posible pensar una ética que priorice la palabra comunitaria, si esta no consigue una raigambre material concreta que posibilite la vida en comunidad.

Lo económico implica una relación productiva y tecnológica del ser humano con la naturaleza, pero a su vez la relación de productores de productos entre sí en una *praxis*. La forma en que se da esa relación determina el sistema económico predominante. De ahí que será fundamental revisar las principales características de la economía guaraní para encontrar en ella elementos que nos permitan plantear las bases económicas de una teoría política que responda a los grandes problemas que impiden a millones de personas desarrollar dignamente sus vidas en la sociedad actual.

La economía de la reciprocidad o del *don* es la que expresa de una manera concreta las utopías y el modo-de-ser guaraní. Este modo de concebir lo económico es totalmente diverso a la economía de mercado, que desde Adam Smith y *El origen de la riqueza de la naciones* (1776) se piensa como relación entre individuos, en un estado de naturaleza, mediados por intereses egoístas, por el afán de lucro y la acumulación.

Al respecto, E. Dussel sostiene en sus *16 tesis de Economía política* (2014) que [...] los sistemas económicos, desde aproximadamente cinco mil años, organizaron la producción, distribución e intercambio de bienes según una gestión heterónoma del excedente logrado en común; la comunidad de los productores directos de ese excedente no gestionaba ni recibía la parte que le correspondía. Antes de esa época

hubo sistemas *equivalentiales*, llamados a veces “primitivos”, que lograban comunitariamente cierta abundancia en la autoproducción y consumo. (Dussel, 2014, p.7).

Precisamente, la economía guaraní forma parte de esas formas equivalentiales, en donde la cuestión fundamental tiene que ver con la igualdad en la gestión del excedente de la producción económica y su distribución justa entre los agentes de producción. En este sentido, Melià nos comenta que “[...] la economía de reciprocidad no es un sistema de intercambio; no se basa en el *interés para sí*, sino en el *interés por el otro*; es decir, su fundamento es el gesto, totalmente ignorado por la naturaleza, el don” (Melià y Temple, 2004, p.12).

Esta forma económica de reciprocidad es conocida también como la economía de las manos abiertas, en guaraní *jopói*. Vocablo compuesto de dos palabras guaraní: *jo* que significa recíprocamente o mutuamente y *poi* que significa suelta o abierta. Melià sigue comentando que “El *jopói* significa la reciprocidad individual o, si se quiere, la singularidad de la mano extendida, abierta al otro, y recíprocamente” (Melià y Temple, 2004, p.61).

Es decir, se trata de una economía en que todo se da generosamente sin pedir nada a cambio. Lo contrario al *jopói* es el *jopy`o pojopy* que significa manos apretadas, es decir, el que no abre o no suelta las manos para dar. Por otra parte, también se expresa en el *potiró* que “representa una reciprocidad colectiva de todas las manos. Todas juntas, todas a una” (Melià y Temple, 2004, p.61).

Así, la economía de las manos abiertas está intrínsecamente ligada a la concepción de la palabra, en tanto que nuestro padre “al concebir el fundamento del lenguaje humano, junto con ella concibió el origen del amor al prójimo”. (Cadogan, 1997, p.34).

Recordemos la acotación que sobre este tema del “amor al prójimo” realizó Clastres y que hemos citado en el apartado precedente. La expresión mbya es *Mboraju*, que antes que amor al prójimo encierra la idea de “sociabilidad”, según Clastres, un sentimiento de empatía con grandes dosis de tribalismo y conciencia del *Tekorã* o modo de ser auténtico.

Por otra parte, Melià asevera, que no es más que analizando con detalle y en sus innumerables desdoblamientos lo que es el *areté* -fiesta- que se comprende lo que constituye el ideal de sociedad y la utopía de la buena vida guaraní. La fiesta guaraní, asegura nuestro autor, no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad, pues el intercambio de bienes se rige por principios de distribución igualitaria,

según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna por su vez obligación de dar. (Cfr. Melià, 2008, p.139.)

La fiesta no es el resultado de excedentes económicos que en ella se distribuyen igualitariamente; no es la solución que puedan haber encontrado para un consumo comunitario de los recursos. La fiesta no sólo consume y distribuye excedentes; ella los produce. Es decir, es el episodio que instaura relaciones de producción participativas. El famoso *motirô* o *potyrô* se contextualiza en la fiesta que promueve niveles de producción satisfactorios para asegurar la abundancia en nuevas y futuras fiestas. (Melià, 2008, p.140).

Según Melià, estas fiestas fueron tenidas como “borracheras” por la sociedad colonial que veía en ellas un comportamiento considerado inmoral, pero sobre todo un obstáculo a la acumulación y explotación de bienes producidos por los indígenas. Históricamente, sin embargo, no se entendió que en esas fiestas radicaba la justicia de una buena distribución y los fundamentos de una relación entre personas, alegre y muy productiva. La fiesta, como forma privilegiada de vida ceremonial, manifiesta también “la indiferenciación interna del cuerpo social”, la saludable anarquía e igualdad que fundamenta esa libertad tan cara al guaraní. (Cfr. Melià, 2008, p. 141).

En esta línea Melià y Temple aseguran que tanto el *jopói* como el *potirô* reproducen el modo de ser de Nuestro Primer Padre, que –según el canto Mbya recopilado por Cadogan– en su soledad reflexionó acerca de a quién darse en reciprocidad. En este modo de ser, entonces, el ser se entiende como dar, en tanto que la palabra es en sí misma amor y preocupación por los demás. “El don no es atributo del género humano: es una revelación, que por cierto tiene lugar dentro de la estructura social particular”. (Melià y Temple, 2004, p.63).

Los mismos autores dejan ver que desde las primeras crónicas de Colón se produjo el triple “encubrimiento” y ocultamiento de la cultura (pobre), de la religión (paganos) y de la lengua (son bárbaros) de los aborígenes americanos. Pero también puede leerse la manifestación explícita de la economía de la reciprocidad en esa crónica.

En la famosa descripción de su Diario de viaje del 11 de octubre de 1492 Colón escribió que

[...] todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad, más me pareció que era gente muy pobre de todo... que me pareció que ninguna secta tenían... llevaré

de aquí al tiempo de mi partida seis a Vuestras Altezas para que deprendan hablar. (Colón, 1986, p.167).

Para Melià y Temple el descubridor encubre lo que no entiende y lo que no quiere entender. El descubrimiento de América traía, entonces, una ignorancia técnica y una ignorancia por opción:

[...] la primera negación encubridora... fue la de que existe una economía indígena: los indios son pobres de todo. Lo curioso es que esta afirmación se hace en el mismo momento en que el descubridor está recibiendo todo de esos “pobres” [...] niega la economía indígena al mismo tiempo que es alimentado y sostenido por ella. Colón tiene que reconocer la hospitalidad indígena, su extrema generosidad, pero no se le ocurre que esto sea un principio económico. (Melià y Temple, 2004, p.184).

Sin sospecharlo, Colón describe una economía de reciprocidad en la que la comunicación de bienes se rige por el don y cuya orientación fundamental es su reproducción y generalización. La economía de reciprocidad es una constante en la mayoría de las sociedades indígenas de América, pues lo propio de la reciprocidad es “definir el don por la necesidad del otro” (Cfr. Temple, 2003).

Temple, siguiendo a Marshall Sahlins (1983), describe las sociedades indígenas con las que se encuentra el conquistador como sociedades de la “divina abundancia”, cuestión que se desprende de las diversas crónicas coloniales.

Por ejemplo Ulrico Schmidl en su *Derrotero y viaje a España y las Indias* (1564) escribe: Ahí nos dio Dios el Todopoderoso su gracia divina que entre los susodichos carios o Guaraníes hallamos trigo turco [maíz] y manditín, batatas, mandioca poropí, mandioca pepirá, maní, bocaya y otros alimentos más, también pescado y carne, venados, puercos del monte, avestruces, ovejas indias, conejos, gallinas y gansos y otras salvajinas las que no puedo describir todas en esta vez. También hay en divina abundancia la miel de la cual se hace el vino; tienen también muchísimo algodón en la tierra. (Schmidl, 1947, p.54.)

Al respecto, Pierre Clastres escribe en el prólogo de la edición francesa del libro de Sahlins que la imagen de la economía indígena transmitida por los economistas suele ser el de una economía de subsistencia pues el indígena es visto como

el pobre, aplastado por su entorno ecológico, acechado sin cesar por el hambre, obsesionado por la angustia permanente de procurar a los suyos algo para no morir. Sintetizando, las economías indígenas son economías de subsistencia porque son economías de la miseria. (Clastres, 2008, p.144).

Sin embargo, afirma Clastres, la economía indígena no solamente no es una economía de la pobreza, sino que, por el contrario, permite catalogar a las así llamadas “sociedades primitivas” como la primera sociedad de abundancia. Expresión provocadora, que sacude la torpeza dogmática de los economistas, pero, al mismo tiempo, expresión justa: si en períodos de tiempo cortos y con intensidad, la máquina de reproducción indígena asegura la satisfacción de las necesidades materiales de la gente, ello se debe, como escribe Sahlins, a que funciona por debajo de sus posibilidades objetivas y podría, si quisiera, funcionar más tiempo y más rápidamente, produciendo excedentes y constituyendo stocks. Por tanto, si teniendo las posibilidades para hacerlo, la sociedad indígena no lo hace, es porque sencillamente no lo quiere.

Desde esta óptica, las investigaciones de Sahlins demuestran que el ideal autárquico de la sociedad indígena es producir el mínimo suficiente para satisfacer todas las necesidades; es decir, se las arreglan para producir la totalidad de ese mínimo. Los indígenas –sostiene Clastres– producen para vivir, no viven para producir.

Los economistas se sorprenden de que el indígena no esté, como el capitalista, animado por el gusto del beneficio: en un sentido, se trata justamente de eso. La sociedad indígena asigna un límite estricto a su producción y cuida de no franquearlo so pena de ver cómo lo económico escapa a lo social y se vuelve contra la sociedad, abriendo en ella la brecha de la heterogeneidad de la división entre ricos y pobres, de la alienación de unos por otros. (Clastres, 2008 p.150).

Puede decirse entonces, siguiendo a Temple, que el gran problema que se suscitó en el choque de la cosmovisión indígena y del colonizador no fue el que los primeros hayan visto a los europeos como dioses, sino que los aborígenes los vieron como otros indios de los que esperaban que se comporten como hombres.

La equivocación, o *quid pro quo*⁸, consistió en el hecho de que el indio interpretó al occidental como otro indio; es decir como a otro que participa de un sistema de

⁸ El tema del *quid pro quo* (tomar una cosa en lugar de otra, equivocación, malentendido) es ampliamente desarrollado por Temple (2003) en el Tomo III de su *Teoría de la Reciprocidad. El Frente de Civilización. I. EL Quid pro quo histórico* pp.17-162

reciprocidad y no como integrante de un sistema diferente (basado en el intercambio). El indio ignoraba que pudiese existir un sistema diferente al de la reciprocidad, menos aún uno en el cual el interés privado fuese más importante que el comunitario. (Melià y Temple, 2004, p.185).

Para Temple, lo que “encubrió” sistemáticamente el descubrimiento fueron los principios económicos que permiten generar la abundancia, cuestión que sucedió no sólo por un problema de ignorancia técnica, sino, sobre todo, de opción ideológica, pues descubrir que las sociedades pueden regirse por otros principios económicos sería llevarnos por caminos de un nuevo ordenamiento, contrarios a los intereses particulares del propio descubridor.

Para nuestro autor, cada día está más claro que hay dos sistemas fundamentales: la economía de intercambio, de la cual la economía de mercado es la expresión más significativa; y la economía de reciprocidad, que se rige por el don y está orientada a reproducirlo.

Frente a las economías de reciprocidad, el sistema colonial desarrolla diversas actitudes y prácticas, todas ellas encubridoras: califica a esas economías como formas meramente arcaicas de intercambio incipiente, o los relega al campo de lo folklórico, cuya práctica es apenas circunstancial y limitada. Es el caso del *jopoi*, que era auténtica economía de reciprocidad en la sociedad guaraní y pasa a ser en las sociedades campesinas paraguayas un símbolo apenas de ciertas relaciones de proximidad, muy restringida en cuanto a tiempo y dones ofrecidos... la economía de los campesinos paraguayos no se rige más por el *jopoi*, que queda reducido a unas prácticas de folklore nostálgico. (Melià y Temple, 2004, p.187).

¿Qué nos queda de la reciprocidad guaraní hoy? Melià afirma que hay dos lógicas económicas que se vienen entrecruzando desde los primeros tiempos coloniales: en ambos se cree con derecho a la tierra el dueño de la palabra, pero hay dos palabras, que a su vez son dos sistemas. El Estado siempre ha querido hablar otro lenguaje nunca entendido por los campesinos, ya que en el fondo, pretende la sustitución de su modo de ser, para el cual es condición la sustitución de su modo de decir.

Según Melià, el campesino actual es atraído hacia esa lógica, hacia esa nueva palabra, que le promete la adquisición fácil de todos los bienes de los que se ve privado, palabra que, sin embargo, lo toma como rehén, como precio de sangre. El Estado toma venganza

del campesino mediante la palabra de la ley. Presentada esa economía como un posible bilingüismo, acaba dejando al campesino sin tierra y quiere dejarlo sin palabra. (Cfr. Melià y Temple, 2004, p.227 y ss.).

Habrà que realizar entonces un esfuerzo por recrear en nuestro imaginario actual lo simbólico de la organización guaraní, pues, como afirma Melià, en la tierra y en la palabra, es decir, en las formas de estar en la tierra y de decir la palabra, estaría el campesino que buscamos. Una reflexión filosófica debería, pues, poder revelar la estructura del origen de la humanidad y la relación de ésta con los recursos de la naturaleza. Las comunidades indígenas no armonizan al hombre con la naturaleza, sino a la naturaleza con el hombre y humanizan la naturaleza gracias al principio de reciprocidad.

El principio de reciprocidad cuestiona los fundamentos de la economía de mercado que privilegia la competencia de intereses egoístas de la sociedad humana alimentada por las desigualdades:

La reciprocidad no es pues solamente la matriz de la igualdad y así también de la justicia, sino que por su condición de matriz en cuanto a la *mediedad* entre contrarios, es matriz de todos los valores políticos: la amistad, la gracia y la gratitud, el coraje, etc. razón por la cual Aristóteles la consideraba el fundamento de la ciudad, de la polis". (Melià y Temple, 2004, p.241).

Consideraciones finales: hacia una ética de la responsabilidad más allá de la moral del "orekuete"

Siguiendo a Melià y Temple puede decirse que las estructuras elementales de la reciprocidad promueven la conciencia humana a partir de la metamorfosis de las fuerzas físicas y biológicas de la naturaleza como libertad pura, libertad que se reconoce a sí misma en un *cara a cara*, en el rostro del otro y se hace *amistad*.

El secreto de la individuación se encuentra, entonces, en la atención y cuidado hacia cualquier otro, ya que sin esa atención la estructura desaparecería, y este cuidado y atención es la *responsabilidad*.

Nada hay más evidente que un tal sentimiento en la reciprocidad ternaria de filiación: el sentimiento de responsabilidad de cualquier hombre o mujer frente a sus hijos es indestructible. Imaginemos ahora una estructura ternaria bilateral, es decir, aquella en la que el don va por un camino y vuelve por el mismo camino; ahí los intermediarios por lo que pasan esos dones no pueden derogar el cuidado de repartir esos dones según el mejor de los intereses de uno u otro; la responsabilidad se hace sentimiento de justicia.

Si ahora pensamos en el compartir, reconoceremos que el sentimiento de amistad se transforma en confianza mutua, pues nadie puede por sí solo encarnar la amistad [...]. (Melià y Temple, 2004, p.242).

Para Temple, por la reciprocidad es que se desarrolla el reconocimiento del otro como sujeto humano y, por tanto, como parte de una humanidad en la cual rige el principio de solidaridad. En cambio, por el sistema de “intercambio” se prefiere el reconocimiento de las propias necesidades en lugar de las de los demás, por lo cual rige el principio de competencia.

Se puede decir que al buscar el interés privado, el objetivo del intercambio es esencialmente material: lo que puede satisfacer las necesidades biológicas del individuo; cuando por la reciprocidad se constituye el ser y, por tanto, produce valores éticos.

Según este autor, los valores culturales, filosóficos, religiosos, morales se desarrollan en las sociedades de reciprocidad a partir de prestaciones materiales; en tanto que el mercantilismo económico genera un sistema que reduce los valores humanos a cosas materiales. La reciprocidad está ordenada al ser, en tanto que el intercambio al haber. Aquí se puede contraponer el materialismo del intercambio a la eticidad de la reciprocidad. (Temple, 2003, p.175).

La libertad del yo no es independiente a otras personas, ella es un hacerse cargo del otro por cada quien. El Otro es en yo: eso quiere decir que el sujeto es responsabilidad. La individuación del ser funda la libertad del yo como responsabilidad de todos los otros. La borradura de la escritura no es una desaparición. La estructura sólo ha devenido invisible. La exterioridad del otro ha sido remplazada por la interioridad del mismo, pero esa interioridad comporta la estructura de donde nace el Otro y se debe encontrarla entonces en...la interioridad recíproca. (Temple, 2003, p.198).

Sobre este punto, Temple se cuestiona: ¿Cómo hacer de forma que el don del uno sea devuelto al otro? El sentimiento de responsabilidad se convierte en el de justicia. Cada cual es sujeto de muchas maneras: en el ser, porque el sentido se anula a la palabra: por tanto, como oráculo, pero también del ser ya que cada uno es la fuente del sentido mismo: por tanto, como responsable y, finalmente, como juez, en tanto centro intermediario de una relación de reciprocidad bilateral entre los dos.

La presencia del Otro en sí (la ipseidad) no puede producirse sino en las estructuras de la reciprocidad generalizada, mientras en las estructuras de reciprocidad bilateral, el Otro

siempre es un Afuera cuya revelación es netamente percibida como debida al otro. Es por ello que, en la primera de esas tesis, el ser del sujeto se instaura como la responsabilidad para con el otro; o, aún como la justicia. (Temple, 2003, p.200).

En su análisis Temple describe dos tipos de reciprocidad: una reciprocidad positiva, (expresada en el don) y una reciprocidad negativa (expresada en la venganza). La reproducción del don podría ser el signo del reconocimiento del prójimo como otro viviente y sobre cuya base se puede fundar la sociedad como un sistema económico-político.

La reproducción del don connota socialidad y asimismo traduce su comprensión social y define el contorno genérico de la humanidad. En esta clave, Temple describe las tres grandes obligaciones éticas de toda economía de reciprocidad: *dar, recibir y devolver*. Según su interpretación, ya Aristóteles en la Grecia clásica consideraba estas tres prestaciones, dar, recibir, devolver, como el fundamento de las instituciones humanas.

Esas tres obligaciones son, en realidad, las diversas operaciones de una sola estructura, ya que ninguna de ellas tiene sentido sin las otras dos. Para que el don sea un don es necesario que ese don sea recibido por el otro, sino el don sería insensato. Dar no existe sin recibir. Pero aquel que recibe no aceptaría recibir, si tuviera que perder la car. Sólo recibe con la condición de poder devolver. No puede concebirse recibir sin devolver. (Temple, 2003, pp.335-336).

Por otro lado, si el otro no acepta el don, esto se convierte en una declaración de guerra que instituirá la “venganza”, como la manifestación de una reciprocidad negativa que, para Temple, enjendra un valor preciso: el Honor.

¿Pero en qué consiste esta reciprocidad llamada negativa, ya que es lo contrario de la alianza? Permite dominar la violencia con una violencia opuesta, como el hecho de volver dominante a un don mediante un contra don. El que golpea al otro es así un criminal, pero quien venga un crimen es un justiciero... la violencia es justa cuando es lo inverso a la violencia sufrida... la reciprocidad de venganza produce, así como la reciprocidad de dones o de alianza, un valor que puede ser llamado honor o coraje. (Temple, 2003, p.337).

Más allá de la venganza, entonces, lo que sobresale es la intención de crear una conciencia común con el enemigo respecto a su patrimonio o su propiedad en la búsqueda

del *teko porã*: el buen vivir y el *Teškojoja*: Igualdad. El sentido de una “reciprocidad comunitaria” expresada en una ética de la responsabilidad con el otro nos lleva a plantear la necesidad de la construcción de una identidad colectiva y una conciencia ética que, arraigadas en la tradición del *jopoi*, puedan superar la moral individualista del “orequete”, muy arraigada en nuestra actual cultura paraguaya.

Morínigo y Brítez (2004) nos recuerdan que en el guaraní, el pronombre plural *ore* define un “nosotros” excluyente como expresión de un círculo cerrado. Por el contrario, el pronombre *ñande*, que es un nosotros más amplio que el *ore*, incluye a las personas con quienes se habla, es, por consiguiente, un “nosotros” incluyente. (Morínigo y Brítez, 2004, p.172).

Según estos autores, el *ñande* también puede ser considerado como una categoría de la antigua sociedad guaraní-paraguaya, que refiere fundamentalmente a la creación de vínculos de solidaridad y apoyo mutuo en el grupo familiar extenso, que constituye la base sobre la que se desarrolla la comunidad. Es posible que, precisamente, la distinción lingüística entre *ñande* y *ore* resida en la necesidad de diferenciar la identidad común, nacida del uso de la misma lengua, y la particularidad de comunidades asentadas sobre un complejo sistema de relaciones de parentesco.

Lo cierto es que al ser sustituido el sistema económico de reciprocidad por el de producción e intercambio de mercado que se acentúa cada vez más y cuyas trágicas consecuencias son ampliamente conocidas, prima un tipo de relaciones medido por el *ore* “que implica una visión comunitaria restringida y crea las condiciones de una vinculación peculiar limitada al círculo familiar extenso y ampliada a una red de relaciones fundadas en la amistad y el trato cotidiano”. (Morínigo y Brítez, 2004, p.175).

El sistema del *orequete* puede ser considerado como relaciones orientadas por un esquema *ore* acentuado; es decir, consiste en la expresa intencionalidad de los que forman parte del círculo cerrado de excluir a otros y crear condiciones cada vez más favorables para ellos.

El *orequete*, aseguran los autores, convierte al grupo en un núcleo con una constelación de relaciones más amplias y opera como eje de vinculación a partir de los intereses y valores del grupo. La práctica del *orequete* da lugar a modos de relacionamientos típicos de la cultura paraguaya, cimentados en un esquema personalizado, afectivo, sentimental, antes que en esquema racional.

Morínigo y Brítez consideran que puede hablarse de una

ética del orekuete, fundada en una representación proveniente de una práctica relacional de larga tradición, que privilegia las relaciones comunitarias. La ética del ore y su radicalización, el *orekuete*, corresponden a una moral típica de sociedades pequeñas en las que se otorgan mucho más importancia a las relaciones interpersonales. (Morínigo y Brítez, 2004, p.176).

Por nuestra parte consideramos que antes que de una “ética” debería hablarse de una moral vigente del *orekuete*, basada en una serie de valoraciones culturales, más que en principios racionales universalizables. No en vano se dice que este es el país de los “amigos”. La evaluación de la bondad o maldad de las acciones no se mide por la fundamentación de principios que lo orientan, sino en función del grado de lealtad hacia las personas involucradas en la relación.

Se refieren a esto nuestros autores cuando sostienen que en nuestro país:

La solidaridad no se expresa en referencia a un concepto abstracto, ni como consecuencia de una concepción ideológica, sino más bien como resultado de la solidez del vínculo personal. Desde esta perspectiva, podría establecerse cierta gradación que se inicia con la solidaridad con la familia, con los amigos. De ahí, la importancia de ser de una misma comunidad de origen –che valle–, de las relaciones surgidas del vínculo religioso, o bien como consecuencia de compartir un mismo partido político. Lo importante no es la idea, sino la vivencia existencial del relacionamiento. (Morínigo y Brítez, 2004, p.177).

A similar reflexión apela Franz Hinkelammert cuando nos habla del “yo soy si tú eres” como criterio racional ético material. A partir del cuestionamiento sobre el contenido de la solidaridad, más allá del mero valor formal, el autor argumenta que sin la conciencia de este principio lo que tendríamos –y lo que tenemos– es solidaridad de intereses como expresión de un individualismo colectivo que calcula sólo utilidades y beneficios.

La solidaridad sin más no es un contenido de valor, es un valor formal. Hay solidaridad entre gansteres, hay solidaridad obrera, hay solidaridad de los esclavistas en la guerra civil de Estados Unidos, que eran solidarios entre sí para defender la esclavitud. Que da contenido a la solidaridad para que sea más que un valor formal? Es este criterio racional “yo soy, si tú eres”. Si no está eso, es solidaridad de intereses, es un

individualismo colectivo, es un individuo colectivo que calcula su utilidad. (Fernández Nadal, 2012, p.73).

Hinkelammert refiere que este principio está enmarcado en la condición social y natural del ser humano. Es decir, “el otro tiene que vivir para que yo pueda vivir. La naturaleza tiene que vivir para que yo, ser natural que soy parte de la naturaleza, pueda vivir. Pero eso no viene como cálculo de utilidad, sino como afirmación”. (Fernández Nadal, 2012, p.74).

El autor confiesa que en la elaboración de ese principio sigue la tradición de autores como Martín Buber o Emmanuel Levinas. Este último autor formula el principio: “ama a tu prójimo, tú lo eres”. (Levinas, 1982, p.144). Algo similar aparece en el manifiesto comunista de Marx y Engel, cuando exigen una sociedad “en la cual el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos”. (Marx y Engels, 2000, p.55).

El “yo soy si tú eres” expresa la misma tradición del *ñande* y la reciprocidad de la economía guaraní y entronca con el pensamiento indígena en distintos lugares de América Latina. Expresión del mismo pensamiento encontramos por ejemplo en las experiencias zapatistas cuando sostienen: “Vuelve a ser de nosotros la palabra. Ya no serás tú, ahora eres nosotros. [...] Toma ya nuestra voz, nuestra mirada anda. Hazte oído nuestro para escuchar del otro la palabra. Ya no serás tú ahora eres nosotros”. (EZLN, 2003, p.162).

El desafío es, entonces, ir más allá de la moralidad del *orekuete* por medio del fortalecimiento del *ñande* como comunidad, en una resignificación de la reciprocidad que pueda garantizar las condiciones de hospitalidad para el reconocimiento de todos los rostros, sin exclusión y en la garantía de un sistema económico que privilegie el don, la producción y la gestión comunitaria del excedente.

El debate que debemos propiciar de modo urgente puede plantearse del modo siguiente: ¿No estaría llamada la reciprocidad a jugar un papel cada vez más importante en el nivel de las relaciones sociales, internacionales y mundiales como base de un desarrollo económico-político, humano, estable y sostenible?

La pobreza extrema y el hambre siguen siendo los grandes males que amenazan la utopía de la tierra sin mal hoy, porque definitivamente, sin comida no hay posibilidad de paraíso. Es paradójico que el Paraguay tenga fama internacional por su gran producción de alimentos, figurando en los ranking internacionales, entre los 10 mayores exportadores mundiales de carne vacuna o entre los cinco mayores productores mundiales de soja.

Las estimaciones dan cuenta que el Paraguay hoy produce comida para más de setenta millones de personas, mientras al menos un millón quinientos mil de sus habitantes se

encuentra en los umbrales de la pobreza total y más de setecientos mil personas pasan hambre a diario, bajo el clima más sano del mundo, como afirmaba Rafael Barrett a principios del siglo XX (Barrett, 1978).

Una ética de la responsabilidad inspirada en la economía de reciprocidad nos conduce a valorar positivamente las lecciones de las culturas indígenas y a cuestionar nuestra actual “calidad de vida”. Las sociedades indígenas disfrutaban de grandes cantidades de “tiempo libre” y satisfacen sus necesidades materiales y espirituales con poca dificultad.

Al no estar sometidos a la lógica del consumo que obliga a producir más, para consumir más, no tienen necesidad trabajar en exceso. Además, una economía de reciprocidad les permite satisfacer las necesidades de todos los integrantes de la comunidad, pues al no acumular excedentes lo pueden redistribuir en la fiesta.

Debemos decir, entonces, que la pobreza y miseria en que se hallan sumidas algunos grupos indígenas en la actualidad, no es por causa de que sigan reproduciendo su antiguo modo de vida, sino que, precisamente, porque han sufrido el despojo de sus territorios y sus elementos culturales en un proceso de occidentalización de dimensiones globales.

Quizá la lección más importante que podemos resaltar de este pensamiento en la actualidad tenga que ver con el cuestionamiento sobre el sentido de nuestra propia existencia y liberada, acostumbrados a perder horas de sueño al día para producir el dinero que necesitamos para pagar el alimento y un sinnúmero de necesidades ficticias que el mercado nos impone.

En última instancia, una ética de la responsabilidad que nace de la conjunción de los principios que rigen la vida guaraní, supone la modificación urgente de las bases del sistema productivo. Es perentorio consolidar un sistema productivo que incluya a los sectores marginados, ya no por medio de la falsa expectativa de acumulación y esfuerzo individual, sino por medio de la cooperación compartida en la producción comunitaria, en un sistema que permita la vida digna de toda la sociedad.

Referencias Bibliográficas

ABENSOUR, M. (Comp.). (2007). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología*, Buenos Aires: del Sol.

APEL, K. (1995). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.

BÁEZ, F. (2009). *Saqueo cultural de América latina: de la conquista a la globalización*. Buenos Aires: Debate.

BAREIRO, S. (1980). *Literatura Guaraní del Paraguay*. Caracas: Ayacucho.

- BAREIRO, S. (1990). Rubén. *De nuestras lenguas y otros discursos*. Asunción: CEADUC.
- BARRETT, R. (1978). *El dolor paraguayo*. Caracas: Ayacucho
- BUBER, M. (1955). *Caminos de utopía*. México: F. C. E.
- CADOGAN, L. (1997). *Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. Asunción: CEADUC/CEPAG.
- CADOGAN, L. (1971) *Ynyra Ñe'ery. Fluye del árbol la palabra*. Asunción: CEADUC.
- CERUTTI, H. (1975). Propuesta para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía y ciencias Sociales*, 1, 66-75.
- CERUTTI, H. (1995) ¿Crítica a la metacrítica o dificultades de interpretación? Respuesta provisoria a David Crocker". *Cuadernos de Filosofía*. Universidad de San Carlos Guatemala, 7 y 8, 82-95.
- CLASTRES, P. (1986). *Crónica de los indios guayaquíes: lo que saben los Aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Barcelona: Alta Fulla.
- CLASTRES, P. (1993). *La Palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires: del Sol.
- CLASTRES, P. (1978). *La Sociedad Contra el estado*. Barcelona: Monte Ávila.
- CLASTRES, H. (1993). *La tierra sin mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires: del Sol.
- COLÓN, C. (1986). *Los cuatro viajes; testamento*. Madrid: Alianza.
- DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2014). *16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- EZLN. (2003) *Documentos y comunicados 5*. México: Era.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- GÁLVEZ, L. (1995). *Guaraníes y jesuitas: de la tierra sin mal al paraíso*. Buenos Aires: Sudamericana.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (2010). *Yo soy si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, México: Dríada.
- LANDER, E. (ed.) (2000). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO. 2000. Recuperado el 4 de marzo del 2018 de:

- <http://es.scribd.com/doc/35745712/Lander-Edgardo-Comp-La-Colonial-Id-Ad-Del-Saber-Eurocentrismo-y-Ciencia-Sociales-Perspectivas-La-Ti-No-American-As>.
- LÉVINAS, E. (1982). *De Dieu qui vient a l'idée*, Paris: J. Vrin.
- LÉVINAS, E. (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- MELIÀ, B. (1988). La tierra sin mal de los Guaraní. Economía y profecía. *Suplemento Antropológico del CEADUC*, 22, 2, 81-97.
- MELIÀ, B. (1988). *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción, CEADUC/CEPAG.
- MELIÀ, B. (1991). *El Guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEPAG.
- MELIÀ, B. (1991). *Una nación, dos culturas*. Asunción: CEPAG.
- MELIÀ, B. (1997). *El Paraguay inventado*. Asunción: CEPAG.
- MELIÀ, B. (1999). León Cadogan y la lengua guaraní. *Suplemento Antropológico del CEADUC* 34, 2, 167-190.
- MELIÀ, B. y TEMPLE, D. (2004). *El don, la venganza y otras formas de economía guaraní*. Asunción: CEPAG.
- MELIÀ, B. (2006). *Otra palabra es posible*. Agenda Latinoamericana mundial: Para otra humanidad otra comunicación.
- MELIÀ, B. (2008). *Ñande reko: La comprensión guaraní de la vida buena*. La Paz: PADEP/GTZ.
- MELIÀ, B. (2010). *Pasado, presente y futuro de la lengua guaraní*. Asunción: CEADUC/ ISEHF.
- MÉTRAUX, A. (1928). *La civilisation matérielle des tribus Tupí-Guaraní*. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- MIGNOLO, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- MORÍNIGO, J. y BRITTEZ, E. (2004) *La construcción de la opinión pública en el Paraguay*. Asunción: Ediciones PROMUR/GES.
- MOUNIER, E. (2002). *El personalismo. Antología esencial*. Salamanca: Sígueme.
- NEKER, L. (1990). *Indios guaraníes y chamanes franciscanos*. Asunción: CEADUC.
- NIMUENDAJÚ, C. (1978). *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamento de la religión de los Apapokwa-guaraní*. Lima: CAAAP.
- OCHOA, J. (2007). Descubrir la Ontología en la Mitología del Pueblo Tupí. El reto de una nueva antropología iberoamericana. *Thémata, revista de filosofía*, 39, 529-537. Disponible en <http://institucional.us.es/revistas/themata/39/art70.pdf>

- OLEGA, M. y BOHOSLAVSKY, E. (Comp.). (2009). *El hilo rojo. Palabras y prácticas utópicas en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- RUIZ DE MONTOYA, A. (1639). *Tesoro de la lengua guaraní*. Madrid: facsim, Iuan Sánchez.
- RUIZ DE MONTOYA, A. (1996). *La conquista espiritual del Paraguay*. Asunción: el lector.
- SARAH, D. (2010). “La construcción de la memoria colectiva en el Paraguay: Entre el cretinismo y la arcadia perdida”. En Rajlan, B., y Cotarelo, M., (comp.), *La revolución en el bicentenario*. Buenos Aires: CLACSO.
- SAHLINS, M. (1983). *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- SAFI, C. (2009). *Resistencia Guaraní en la época colonial*. Asunción: intercontinental.
- SCHADEN, E. (1998). *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. Asunción: CEADUC.
- SCHMIDL, U. (1947). *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- SUSNIK, B. (1965). *El indio colonial del Paraguay*. Asunción: CEADUC.
- TEMPLE, D. (1989). *Estructura comunitaria y reciprocidad*. La paz: Hisbol-Chitacolla.
- TEMPLE, D. (2003). *Teoría de la Reciprocidad*. Tomo I, II, III. La Paz: PADEP/GTZ.
- VELÁZQUEZ, R. (1981) *Indígenas y españoles en la formación social del pueblo Paraguayo*. Asunción: CEADUC.