

todo con cada encuentro destructor de la vida entre el poder y el «otro» en nuestra propia época. Comprender tales transacciones y aprender a ir más allá de las mismas es poner en tela de juicio las premisas y las percepciones del Poder, así como su praxis.

In:

LEÓN-PORTILLA, Miguel et alii: (eds.)

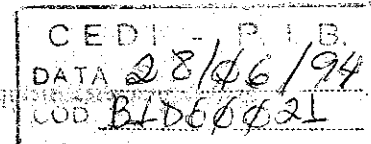
1992 De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. Vol. 1: Imágenes Interétnicas Siglo XXI; México p. 293-310

→ Beto

11. LA VIOLENCIA DEL ESTIGMA: «BLANCOS» Y TUPÍ-GUARANÍ

GEORG GRÜNBERG

Universidad de Viena



Abunda la documentación sobre la violencia —que se prolonga durante siglos— perpetrada contra poblaciones tribales, señalando un espacio de la muerte en una parte del Brasil y del Paraguay, área habitada en gran medida por pueblos tupí-guaraní. Este desencuentro fatal ha impregnado las formas particulares que las sociedades involucradas tienen de verse a sí mismas y de percibir a las demás.

Son las conceptualizaciones e imágenes mutuas las que determinan un posible contacto, porque, aunque los otros «hacen las mismas cosas», tienen un significado diferente. Atender a la perplejidad mutua es la propuesta de este ensayo. Trata de sociedades selváticas de agricultores, cazadores y recolectores que carecen de control central, que en vez de un mercado poseen un sistema ritualizado de intercambio de bienes basándose en la reciprocidad del prestigio y en el valor de uso, y cuya religión es omnipresente pero invisible, por ser «una inspiración, sacramentalizada en el canto y en la danza, dirigida por 'profetas' en búsqueda de la tierra sin mal»¹.

La duda de fondo es mutua: ¿serán verdaderas personas, los que parecen ser humanos, pero carecen de «las buenas costumbres y buen modo de vivir»? Y por el lado opuesto: ¿son «bichos do mato», animales salvajes y sin alma? Para entender la dificultad del encuentro entre representantes de ambos mundos se debe tener en cuenta que casi todos los actores del conflicto son monolingües y no usan la escritura, unos por no saberla —son analfabetos—, otros por no querer saberla: son miembros de culturas de tradición oral con un

¹ B. Meliá, *El guaraní, conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción, 1986, p. 158.

nivel muy exigente de discurso teológico-filosófico, como es propio de tradiciones chamánicas. La sospecha de que el otro no tenga lengua alguna está siempre presente. Es el «estrecho dudoso» de la comunicación verbal difícilmente explorable. Y es un intento de los heréticos de ambos lados el hacer escuchar la palabra ajena para reanudar un diálogo que antes de fluir ya fue desangrado.

La discusión sobre el futuro de los remanentes de los pueblos indígenas del Cono Sur americano cuestiona la tesis patriótica de una historia oficial que encubre el crimen en la «frontera indígena» como fundamento ideológico y base territorial para el establecimiento del estado nacional actual. La legislación, en parte todavía vigente, refleja el concepto del indígena como un obstáculo al proceso de «hacer patria», invocando el genocidio como gesto noble contra la barbarie, como en la Argentina de Sarmiento, o declarando al indio objeto de tutelaje por parte de un organismo impregnado de paternalismo despótico y corrupto, como es el caso del Brasil².

¿Por qué tan raras veces se acepta a los pueblos indígenas contemporáneos como capaces de optar por su propia liberación, conducida en sus propios términos, abriendo un espacio de articulación política, de proyectos históricos convergentes en una «sociedad nacional», que garantice los derechos permanentes de las minorías étnicas con las que convive? Es la «palabra», el conjunto de creencias, ideas, mitos y teorías que a la vez justifican y guían la obra del colonizador, la que imposibilita una relación de aceptación mutua en el encuentro de las sociedades y culturas.

En este ensayo se enfocan casos de una relación aniquilante, bien documentados y, en parte, personalmente conocidos, en el Brasil y en el Paraguay. Frecuentemente, es la historia de un genocidio anunciado, que convierte a unos cazadores en presa fácil de gente armada, que en la visión de aquéllos se convierten en jaguares indomables. Es la historia de una pacificación malograda con guerreros sin sociedad, intentada por una sociedad de guerreros que es aniquilada.

No es un raciocinio económico lo que promueve esta «Endlösung», sino la ideología de la negación violenta del «otro» que no es civilizado, es decir, cristiano, ni persona de razón. Este aspecto aparentemente irracional de exterminar pequeños grupos de indios cazadores y recolectores, que a veces ni siquiera ofrecen resistencia

² Véase R. Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, 1988.

a sus perseguidores, parece relacionarse con el hecho de quienes muestran, y con frecuencia con irrefutable claridad, que es posible vivir mejor quedando fuera del sistema de marginación y opresión que vive la población civilizada regional, como son por ejemplo los caucheros, colectores de castañas, colonos de la frontera agrícola y peones de estancia. Dando prueba de algo que contradice tanto la autoimagen colectiva de la sociedad regional como la retórica de los representantes del Estado Nacional, estos indios se convierten en escándalo que debe ser eliminado. Como me dijo un suboficial del ejército paraguayo, al preguntarle por qué había matado a una mujer aché que lavaba ropa en un arroyo:

¡Me dio vergüenza ver aquella india sucia y desnuda, por eso la maté!

Y el dueño de un seringal matogrossense aclaró:

¡indio é bicho do mato, tem que matar mesmo, porque o Brasil vai pra frente!

Escuchando la palabra de cazadores y de cazados, quisiéramos despertar conocimientos y conciencias que puedan romper el círculo del pensamiento colonizador.

I. ¿SERÁ PERSONA EL BLANCO?

El enfrentamiento entre los representantes de la «sociedad nacional» de tradiciones colonialistas y las sociedades tribales de la selva se da casi siempre dentro del contexto de una economía extractiva sumamente dependiente de la demanda externa, formando ciclos de producción con auge y quiebra abruptas:

La economía extractiva moviliza individuos desgajados de sus comunidades de origen y, por tanto, libres de las formas tradicionales de control social, para lanzarlos sobre áreas inexploradas. Actúan como bandas móviles, penetran en los bosques para procurarse productos de valor mercantil allí donde el azar de la naturaleza los esparció. Cuando se enfrentan a un grupo indígena, su tendencia es desalojarlo violentamente de su territorio o, cuando es posible, esforzarse por colocarlo a su servicio: los hombres son reclutados para la localización de nuevas reservas de productos forestales y

para realizar trabajos como de remeros, cargadores y otros; las mujeres, como prostitutas y productoras de géneros alimenticios³.

La vida cotidiana de los *seringueiros*, los caucheros que encontré, en 1965, en los ríos afluentes del Tapajoz y en territorio kayabí, era tan desoladora, que en las conversaciones surgía frecuentemente la pregunta, hecha por hombres kayabíes: «Pero, tal como viven, ¿serán personas en realidad? Son hombres que viven solos sin familia ni casa comunal, no plantan, no tienen convites festivos ni siquiera se adornan o bailan. Sólo saben recoger caucho, matar animales, matar gente, quiere decir kayabí, y 'civilizados', y además parece que no tienen ninguna clase de sabiduría como, por ejemplo, visiones chamánicas, preparación de chichas y comidas, reuniones políticas, conocimientos curativos, cría de animales domésticos.» Si no fuera por el hecho comprobado de que saben hablar y hacer el amor, aunque de una manera muy inadecuada para seres humanos, los kayabíes hubieran dudado de su existencia como miembros de una sociedad humana.

Los dos *seringueiros* que generalmente trabajan juntos en una *feitoria*, recorren diariamente, de abril a septiembre, una *estrada* que vincula cerca de 300 árboles y entregan cada dos meses entre 600 y 800 kg de látex en «barras» de 30 y 40 kg cada una, al encargado de un *barracao*, que pasa con su lancha vendiendo «fiado» y a precios exorbitantes, arroz, frijol, sal, azúcar, café, tabaco en cuerda, queroseno y munición. El dueño del *seringal*, el *patrao*, tiene el monopolio de la compra de látex, de la venta de todos los productos y además del transporte, tanto de mercadería como de personas. Para garantizar el éxito de este sistema de explotación circular con endeudamiento forzado, dispone de un grupo de *pistoleiros* organizados en pequeños «comandos» para la caza de los *seringueiros* fugitivos⁴.

Todos los *seringueiros* del Río dos Peixes tenían malaria; varios, beriberi; en un solo año, hubo cuatro asesinatos y un suicidio entre ellos, sin contar las agresiones contra la población indígena de la región. Lo que fascinó a los kayabíes de los *seringueiros* fueron algunos elementos de la tecnología occidental, como herramientas, ar-

³ D. Ribeiro, *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 1971, p. 63.

⁴ G. Grünberg, «Beitrag zur Ethnographie der Kayabí Zentral-brasiliens», en *Archiv für Völkerkunde*, XXIV, Viena, 1970, pp. 48-50.

mas de fuego, motores de popa, adaptables a las canoas, y radios; todo lo demás, en la vida del *seringueiro*, no ofrece atracción ninguna, sino al contrario, los kayabíes no se podrían imaginar vida tan triste, pesada y pobre como la de los «civilizados»,

... la civilización que les es accesible representa algo muy distinto del progreso industrial y de las excelencias de la ilustración. Para ellos, civilizarse es ser reclutado en la vida familiar del *seringueiro*, del castañero, del remero; es ser brutalizado bajo el puño del patrón. Es perder la abundancia de la aldea con sus extensas huertas, sus cacerías y pescas colectivas, sus horas de ocio después de cada trabajo extenuante, su gusto de vivir proporcionado por la convivencia con un centenar de personas que ven el mundo como él y cultivan una rica fantasía para interpretarlo alegóricamente. Civilizarse es vivir la vida del *seringueiro*, aislado con la mujer y los hijos en su choza en un brazo del río, viendo las mismas personas que siempre vienen en la misma canoa para traerle los mismos víveres y llevar la misma producción de goma. Sus oportunidades de gozar los beneficios de la civilización son prácticamente nulas⁵.

Es tan evidente que los indios, supuestos «bichos do mato», viven mejor que cualquier «civilizado» en la región, que mis conversaciones con los *seringueiros* discurrían frecuentemente sobre la injusticia abismal en este mundo donde los «civilizados» y cristianos tienen que sufrir y trabajar, mientras que las «bestias paganas» pueden disfrutar de todos los placeres imaginables como son: comida en abundancia, mujeres y balancearse en la hamaca «sin hacer nada». Preguntándoles entonces qué se podía hacer para que pudieran mejorar su propia situación lamentable, la contestación invariable era:

amansar a los indios para que trabajen [se entiende como *seringueiros*] y si no se dejan, matarlos.

«... ¡hasta parece gente, mi teniente!» Éste fue el comentario de un cazador de indios (un *bugreiro*) que, por encomienda del Ferrocarril del Noroeste del Estado de São Paulo, tomó por asalto una aldea kaingáng, matando a toda su población, señalando, ante el teniente Pedro Dantas, del recién fundado Servicio de Protección a los Indios, que la aldea estaba cuidadosamente construida, bien cuidada y limpia y habitada por muchos indígenas⁶.

⁵ D. Ribeiro, ob. cit., p. 215.

⁶ A. Bandeira, *A Cruz Indígena*, Porto Alegre, 1926, p. 79.

En las matanzas organizadas, el aniquilamiento del «otro» incluía a mujeres y niños, y cuando Herbert Baldus preguntó a un *bugreiro*⁷ por qué habían matado también a las mujeres, él le contestó: «

Matamos a todos, porque la india es peor que una fiera, tiene las uñas envenenadas»⁸.

Con muchas variaciones, se suele confirmar: el indio es un animal silvestre (*bicho do mato*), no es propiamente «gente», está más para el lado de los animales que para el lado nuestro; en fin, no son *veri homines*, a pesar de que el papa Pablo III, en su bula *Veritas ipsa* el año 1537 constatará lo contrario.

Este lenguaje de una imagen preestablecida del «indio» se descarga sobre el viajero, antes de que él pueda configurar la suya propia,

En cada villa cercana a aldeas indígenas se puede oír un enorme repertorio de anécdotas sobre indios, que los describe como animales más que como gente, como perversos, vengativos, cobardes, traicioneros, desconfiados, simuladores, pendencieros, violentos, perezosos, ladrones, mendigos, estúpidos, ignorantes, infantiles, desagradecidos, necios, soberbios, indecentes, disolutos, etc. A través de estas historias es como toda persona aprende a ver a los indios. Por esto mismo, cualquier procedimiento de un indio que discrepe con las normas habituales es interpretado según este juicio.

Este consenso acaba por afectar al indio y muchos de ellos, criados por civilizados, aprenden a considerarse a sí mismos desde este punto de vista y pierden todo respeto por ellos mismos. Como estos estereotipos son inapelables, nadie piensa en ayudar a los indios a luchar contra la embriaguez o a familiarizarse con los patrones de comportamiento previstos como deseables. Uno que otro indio sumiso parece constituir la excepción, y es considerado como 'tan bueno que no parece indio'. Pero estos mismos solamente lo son en cuanto se dejan explotar sin ninguna queja y se colocan invariablemente en el papel que les atribuyen de 'bicho raro'; distante, infantil, que sólo sirve para trabajos groseros. La menor reacción de este indio-bueno contra un abuso de cualquier entidad es vista como una confirmación de los estereotipos. [...] Para los sertanejos, el indio o es *bravo* —y en este caso es un animal feroz que debe ser tratado a balazos— o es

⁷ El término procede del portugués *bugre*, «indio salvaje», y denomina, en el sur del Brasil, a los cazadores de indios.

⁸ H. Baldus, «Métodos e resultados de acao indigenista no Brasil», en *Revista de Antropología*, X, São Paulo, 1962, p. 192.

manso, y entonces, perezoso o ladrón, que sólo trabaja a costa del castigo o estimulado por la promesa de una botella de aguardiente⁹.

La conceptualización del «otro» como un ser opuesto, con el que toda identificación y confraternización es imposible, la describen Roque Laraia y Roberto da Matta¹⁰ para el caso de los *gaviões* del valle de Tocantins, donde vivía un cazador que andaba con perros cazando y matando a los *gaviões* que, después de ser asesinados, servían de comida a los perros. Es frecuente referirse a los indios en el Brasil de la «frontera indígena», llamándolos «comida de onza». Hasta en relaciones de conocimiento recíproco y convivencia pacífica, en vez de conducir a la comprensión mutua, la «palabra del colonizador» perpetúa barreras ideológicas que fueron levantadas en el primer momento del desencuentro fatal. Los indios, indignados ante tanta ignorancia y deseosos de explicar a los civilizados la convergencia humana entre los unos y los otros, recurren frecuentemente al gran diálogo de los mitos, aumentando también la confusión y confirmando involuntariamente el supuesto hecho de ser biológicamente diferentes. En el norte de Goiás, en el territorio *kraho*, existe entre la población regional la convicción de que los viejos indios se convierten en animales. El viejo jefe Chiquimo, en su intento de refutar tal insensatez, explicó entonces que solamente puede transformarse en un animal si fuese «dentro del suelo y no antes» como dicen los cristianos, queriendo decir «después de la muerte»¹¹.

II. LAS PACIFICACIONES FRACASADAS

Los *kaingáng* del Estado de São Paulo, que durante muchos años, fueron cazados por *bugreiros* pagados por la empresa ferrocarrilera, estaban convencidos, en los primeros años, de que ellos iban a amansar a los «blancos»,

⁹ D. Ribeiro, ob. cit., p. 245.

¹⁰ R. de B. Laraia y R. da Matta, *Indios e castanheiros. A empresa extrativa e os indios no médio Tocantins*, São Paulo, 1967, pp. 92-93.

¹¹ J. C. Melatti, *Indios e criadores. A situação dos kraho na área pastoril do Tocantins*, Río de Janeiro, 1967, p. 121.

[...] relataron a sus pacificadores los esfuerzos empeñosamente realizados para amansar a grupos de trabajadores del Ferrocarril Noroeste del Brasil que avanzaban a través de su territorio. En una de esas tentativas, uno de los jefes kaingángs avanzó desarmado al encuentro de una de las cuadrillas, llevando en brazos a un hijo pequeñito, como garantía de sus propósitos de paz. Fue recibido por una descarga de fusiles, pese a sus gestos señalando a la criatura y mostrando que no traía armas. Aun así, se repitió la descarga y un tiro abatió al niño cuando él se retiraba ¹².

Los otíes-xavantes, cazadores de la parte occidental del Estado de São Paulo, se enfrentaron durante la primera década de este siglo a una guerra de exterminio por parte de los ganaderos que ocuparon su territorio, llegando desde Minas Gerais. La búsqueda de un contacto pacífico fue tan grande que

[...] nunca ni en los momentos de mayor aprieto los otíes usaron sus armas contra los brasileños ¹³.

Antes de haber cambiado su política de «amansar a los blancos» desaparecieron, lo que Egon Schaden explica con

[...] patrones de comportamiento preexistentes en los dos sistemas culturales [...] de modo que el substrato humano de los otíes fue destruido antes que las culturas, cuando éstas entraron en conflicto ¹⁴.

Muchos relatos del Servicio de Protección a los Indios sobre intentos de «pacificación» comprueban que

aquellas tribus, o estaban sedientas de paz, o por lo menos deseaban establecer relaciones con los blancos. Sólo que no sabían cómo aproximarse, pues en sus múltiples tentativas en este sentido habían sido recibidas a balazos.

En realidad, es prácticamente imposible para un grupo tribal cualquier aproximación fructuosa a los blancos. Sus normas de relación con gente extraña, su etiqueta en el trato a los enemigos, si bien son eficaces para el abordaje de grupos pertenecientes al mismo tronco cultural, no surten efecto entre los blancos. Basta considerar los agasajos guerreros corrientes en di-

¹² D. Ribeiro, ob. cit., p. 104.

¹³ H. Baldus, «Os otíes», en *Revista do Museu Paulista*, VI, São Paulo, 1954, p. 85.

¹⁴ E. Schaden, «Aculturação indígena», en *Revista de Antropologia*, XII, São Paulo, 1965, pp. 43-44.

versas tribus para comprobar la imposibilidad de una aproximación amistosa ¹⁵.

Toda la diplomacia kayapó fracasó porque se les consideró como

bestias feroces, perversos por instinto que sólo pueden ser amansados a balazos ¹⁶.

En otros casos, como entre los suríes, indios tupí del valle de Tocantins, el acercamiento espontáneo de ellos a los «blancos» de la región encontró una respuesta. Un recolector de castañas decide civilizarlos y

adoptó medidas tales como cortar el cabello a los hombres, vestirlos, construirles —con la separación de las familias nucleares— habitaciones de tipo neobrasileño, introducirles nuevas necesidades elementales como arroz, sal, café y azúcar. Aprovechándose de la buena receptividad encontrada entre los indios, llevó a su tierras a más de veinticinco cazadores que prostituyeron a las mujeres, devastaron los huertos, aceleraron la difusión de la gripe, lo que vino a resultar una letal epidemia que redujo la tribu a cuarenta indios. El hecho de haber impedido a los suríes que cultivaran sus huertos, bajo la falsa promesa de que él proveería a los indios de lo necesario, provocó al año siguiente un período de penuria ¹⁷.

Otras formas de pacificación salvaje sufrieron los «cinta larga» del valle de Jiparaná en 1963,

el pequeño avión monomotor ya había hecho dos vuelos rasantes sobre la aldea y ahora, más abajo, casi tocando con las ruedas las hojas de los árboles, se aproximaba con gran ruido. En la *maloca*, los indios corrían hacia adentro de sus chozas y, en medio del terrado, las mujeres y los niños lloraban desorientados. De pronto, una explosión levanta paja, madera, tierra y trozos humanos. Enseguida otra explosión y el avión desaparece sobre la copa de un gran castaño para dar una vuelta y sobrevolar la aldea. Ganó alguna altura y esta vez cayó en picado sobre el campamento. Con el ruido del motor no se puede escuchar el de los tiros, pero en una ventanilla se ve el brazo trepidante de un hombre mientras tabletea una ametralladora. Las

¹⁵ D. Ribeiro, ob. cit., pp. 102-103.

¹⁶ K. Nimuendaju, «Os Gorotire Relatório apresentado ao SPI, em 12 de abril de 1940», en *Revista do Museu Paulista*, VI, São Paulo, 1952, *passim*.

¹⁷ R. de B. Laraia y R. da Matta, ob. cit., p. 30.

personas salen corriendo de las pocas casas que aún quedan y la mayoría cae algunos metros adelante sin alcanzar la maleza para protegerse. Así fue exterminada casi una tribu entera de indios «cinta larga» en el Estado de Mato Grosso, a mediados de 1963. Arrojaron cartuchos de dinamita sobre los *malocas*, y los indios que consiguieron sobrevivir al primer ataque fueron alcanzados por tiros de ametralladora. En total, vivían ahí treinta indios, aunque sólo dos pudieron contar esta historia¹⁸.

Los exterminadores volvieron después por tierra para liquidar a los sobrevivientes:

después de haber ametrallado a un grupo de indios junto al río, los hombres de la expedición oyeron un grito de criatura, reprimido por la mano de la madre. Para los que debían regresar en la mañana siguiente con la misión cumplida, aquel sonido demostraba que el servicio no había sido perfecto. Rápidamente encienden las linternas y salen a escudriñar la maleza. Bajo dos cuerpos acribillados por las balas estaban escondidas madre e hija. Los hombres que las encontraron hicieron una fiesta. Dos trataban de violar a la mujer y uno pellizcaba a la niña que lloraba viendo la aflicción de su madre. En redondo, cerrando el círculo, el grupo se divertía. En ese instante, aprovechando un descuido, la criatura se liberó, corrió en auxilio de la madre y, con rabia, mordió la pierna de uno de los hombres. La mujer, aterrorizada, trataba de cuidar a la niña, y al mismo tiempo liberarse de los hombres que la violentaban. El hombre de la pierna mordida fue sustituido por otro, alejose de la india y, con odio, empezó a estrangular a la criatura. Alguien, queriendo terminar con el espectáculo paralelo que embarazaba al primero, arrancó a la niña de los brazos de su estrangulador y le disparó un tiro de pistola del "45" en la cabeza. El cráneo de la muchachita estalló y la sangre salpicó la ropa de los que estaban en círculo. Viendo a la hija muerta, la mujer no resistió y se desmayó. Indefensa en manos de los asesinos, la india fue violada por todos y luego despedazada a cuchilladas.

La reacción a éste «otro» que parece «gente» pero se niega a cualquier intento de pacificación puede adquirir una dimensión de violencia indiscriminada que sirve de «curativo» para «limpiar» al propio pueblo. Así lo describe un indio apurina del río Purús, que participó en un ataque al *barracão* de un *seringal* en 1962, matando ocho «civilizados» y quemando todas las instalaciones:

un indio no necesita muchas cosas en su vida: una plantación y una choza. Pero el patrón siempre mandó trabajar, entregar productos y en casa siem-

¹⁸ Ronald de Carvalho en *Fatos y Fotos* del 18 de abril de 1968.

pre faltaron las cosas necesarias. Un indio aguanta mucho, quiere ser comadre y comadre de todo el mundo. Pero un día la venganza es buena. Y el indio se venga para valer. Hay que matar a los explotadores así como ellos matan a los indios. El indio sólo sirve para enriquecer a los blancos. ¿Por qué? ¿Por qué el indio tiene que trabajar para el blanco y dejar la propia casa en una miseria? Es verdad que el indio irrita, pero muchas veces es por culpa de los blancos. Ellos se meten en la vida de los indios, jugando unos con los otros. Hacen hechizos, explotan y el indio queda pobre, enfermo, sin tierra, muriéndose. Cuando se hincha demasiado viene la venganza. Solamente así se termina el hechizo y se cura el pueblo¹⁹.

III. LOS CAZADORES DE LA MUERTE

El caso más dramático de los cazadores cazados en el Paraguay se refiere a los achés (guayakís), que desde el siglo XVI hasta poco después de los años setenta, sufrieron una persecución sistemática, porque

para los peones paraguayos del Este, matar a un guayakí no sólo no constituye delito, sino que es una acción digna de elogio, como cazar un jaguar. El paraguayo Maximiliano Villalba me contó que cuando hacía de guía en los alrededores de Ajos, recibía un premio de 300 a 500 pesos por cada guayakí que mataba²⁰.

El antropólogo francés, Jean Vellard, cuenta que su acompañante paraguayo vio entre los árboles una mujer aché y la mató a tiros. Castigado por el autor, trató de reconciliarse con su patrón regalándole un bolso que había confeccionado con la piel de los senos de la misma mujer aché²¹. En los años sesenta, ya existía una verdadera industria regional de aprovechamiento de los achés,

en las aldeas situadas cerca de la zona Guayakí están los esclavistas que organizan verdaderas cacerías de estos selvícolas. Sorprenden una familia

¹⁹ G. Kroemer, *Cuxiuara. O Purús dos indígenas. Ensaio etnohistórico e etnográfico sobre os indios do médio Purús*, São Paulo, 1985, p. 100.

²⁰ L. Miraglia, «Gli Ava, i Guayaki ed i Tobas», en *Annali Lateranensi*, v, Roma, 1941, p. 343.

²¹ J. Vellard, *Une civilisation du miel. Les indiens Guayakis du Paraguay*, Paris, 1939, pp. 39-40.

guayakí y, luego de haber asesinado a los padres, llevan a los niños para venderlos. San Juan Nepomuceno [...] era considerado el centro principal de este mercado²².

Albospino detalla:

con el traicionero *mboca-nuhá*, trampa hecha con arma de fuego que se esconde en la espesura y dispara automáticamente al pasar la víctima; con comidas envenenadas; con señuelos (indios guayakíes cazados de niños y luego enviados, ya adultos, a los montes para atraer a sus hermanos de raza) [...] se los ha perseguido con guías indios de otras tribus o con perros²³.

Tal era la situación de los achés, que el antropólogo Mark Münzel escuchó de un informante aché en 1971, refiriéndose al grupo de Ynaró,

[...] éstos se vieron obligados, en los años cincuenta, a dejarse capturar por los blancos para: 1) no ser liquidados físicamente, 2) obtener víveres necesitados con urgencia; los axés así capturados, casi siempre escapaban de nuevo al monte, después de un cierto tiempo, 'cuando habíamos comido todo el maíz'²⁴.

Tal como dice el padre Pedro Lozano a principios del siglo XVII, el sentido de las expediciones de caza a los indios era «inspirarles humanidad», usando armas, una soga y un palo para reducirlos²⁵. Sigue siendo, aún hoy, la justificación para esas cacerías la de «hacerlos entrar en la civilización».

Para los achés («la verdadera gente»), pasarse al lado de los blancos es convertirse en cadáver viviente, es perder su calidad de ser humano y convertirse en un jaguar asociado a los blancos.

Una canción de un aché, recogida por M. Münzel en el «campo de civilización» llamado «Colonia Nacional Guayakí», dice:

²² L. Miraglia, «Gli Acce o Guayaki, Pigmoidi del Paraguay», en *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, xci, Florencia, 1961, p. 84.

²³ L. Albospino, «La casa del guayakí. Trágico resabio de la conquista», en *Nandé*, 1, Asunción, 1960.

²⁴ B. Meliá y M. Münzel, «Ratones y jaguares. Reconstrucción de un genocidio a la manera del de los axés-guayakíes», en *Suplemento Antropológico*, vi, Asunción, 1973, p. 136.

²⁵ P. Lozano, *Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán*, 1, Madrid, 1873, p. 38.

Yo cuando era Aché (un ser humano),
yo era cazador verdadero
allá en nuestro país,
y animales grandes solía yo matar²⁶.

Para volver a ser persona hay un solo camino, la muerte:

Ahora
lejos ya me voy
para desaparecer
junto a mis hermanos en la tierra de mis hermanos.
[...] Yo mismo
solo y sin nadie en el mundo,
tengo ya el hermoso hoy (la muerte y el
retorno inmediato junto a los antepasados).

La resignación, resultado de un largo proceso de genocidio que reúne los últimos remanentes de esta civilización en... «un campamento que para sus habitantes es el infierno terrenal»²⁷ se expresa en la poesía de los cantos,

ahora, nuestras hijas, lindísimas mujeres, la tierra grande no las cubrió, yo que ya no estoy por entre las columnas de la selva, todavía nada sé que me sosiegue. Ahora nuestras hijas, mujeres en su plenitud, ya están en casas grandes de señores que gruñen para que numerosas trabajen, el trabajo del blanco. Nuestras hijas, muchachas bonitas ya, ya están en casas de grandes señores, amansadas totalmente con tanto gruñido. Nuestras muchachas, que eran lindas flores, los blancos solían pisotearlas y, para la gran casa cándida como el sol, las han arrebatado desde lejos, ésas, cuyas cabezas estaban dobladas sobre los brazos cruzados²⁸.

La conclusión a la que muchas sociedades tribales han llegado en su búsqueda de diálogo con los blancos colonizadores, me la expresé un guaraní de la siguiente manera:

²⁶ M. Münzel, «Kare veja puku. "Dejemos lejos al gran oso hormiguero". Notas preliminares sobre cinco canciones Axé», en *Suplemento Antropológico*, vi, Asunción, 1973, p. 194.

²⁷ M. Münzel, ob. cit., p. 213.

²⁸ M. Münzel, ob. cit., pp. 217-218.

los blancos también son personas, pero no lo saben ellos, por eso no se comportan como tales. Sin embargo, algunos ya lo aprendieron y ojalá lo sepan todos antes de que se acabe el mundo.

IV. ¿UNA ALIANZA HISPANO-GUARANÍ O UN MALENTENDIDO SEMÁNTICO?

Para los guaraníes contemporáneos, la religión es determinante para su identidad étnica. Pese a la convivencia con católicos paraguayos, no existen católicos entre los *país-tavyterãs*, los futuros habitantes del verdadero pueblo (celestial), porque abandonar su religión significa excomunión por parte de su pueblo. El bautismo significa deserción hacia el opresor y la negación de su propia responsabilidad, porque la situación histórica actual, y desde hace siglos, les hace entender como antagónicas su identidad guaraní y la religión cristiana, la de los *karái*. Creen que para preservar la existencia del orden universal deben observar sus propias «leyes» y realizar su propia liturgia, lo que beneficiaría a todos los seres humanos. La ininterrumpida comunicación con Dios previene el inminente fin del mundo. De ahí que las oraciones nocturnas y las consecuentes restricciones materiales que su práctica religiosa exige son observadas como un peso que no puede ser compensado en esta vida. Así, los esfuerzos proselitistas, incluso violentos, de los misioneros son incomprensibles para los *país-tavyterãs* que, sin embargo, lo reconocen como una directa amenaza al centro mismo de su existencia y a la existencia continuada del orden cosmológico universal. Hasta el presente, las persecuciones emprendidas contra ellos por parte de «invasores» (españoles, paraguayos, brasileños) han tomado formas tales como violentas apropiaciones de tierras, de mujeres y de mano de obra, con lo que resultaba amenazada la existencia física de los *país*; pero, con la agresión espiritual llevada a cabo por los misioneros, se amenaza la vida después de la muerte en la «tierra sin mal», razón de la misma existencia de los *país-tavyterãs*²⁹.

La sabiduría guaraní, que mantiene el nexo con lo divino, se transmite a través de la palabra inspirada, siguiendo las palabras-al-

²⁹ Véase B. Meliá G. y F. Grünberg, «Los 'Pai-Tavytera': etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo», en *Suplemento Antropológico*, VI, Asunción, 1976.

mas originarias, que «fluyen del árbol como tenue llovizna». Saber recibir las palabras, bañarse en ellas y transmitir las para su reencarnación en los otros, que las quieren escuchar, ésta es la vocación del «verdadero ser humano» guaraní. No extraña entonces que el diálogo con «los cristianos», que los quieren bautizar como prerequisite para su humanización, tenga que fracasar,

a Remigio Benítez, dirigente del grupo *mbya* [guaraní] radicado en Zanja Pytá, alguien le abordó sobre el mismo tema [del bautismo] en mi presencia. «Sí, dejarme bautizar, para que cuando me vean pasar me señalen con el dedo y digan: ¡mirad' aquel ava [indio] imbécil que se da aires de civilizado! ¿Qué ganaron los de Pa'ihá y Karuperá [extintas misiones católicas]? Los patronos los estafan igual que a nosotros: los obrajes meten sus bueyes en sus chacras sin pedirles permiso y sin pagarles un céntimo de indemnización por los perjuicios que les ocasionan: ningún *pa'i* (sacerdote) cuida de ellos cuando enferman, tampoco los defienden cuando los paraguayos los ultrajan... ¡Es necesario ser imbécil para dejarse bautizar!»³⁰.

Aun en el caso de los guaraníes, que en siglos de contacto con los «cristianos» han mantenido su intento de diálogo humanizador con el invasor, sin siquiera ser víctimas del aniquilamiento general, se repite la aparente incompatibilidad semiótica. Para los primeros misioneros jesuitas,

es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa [...]; hasta hoy [...] tienen sembrados mil agujeros y supersticiones y ritos de estos maestros, cuya principal doctrina es enseñarles a que bailen de día y de noche, por lo que vienen a morir de hambre, olvidadas sus sementeras³¹.

Y los guaraníes contestaron a los misioneros, en palabras del padre Antonio Ruiz de Montoya, publicadas en su «Conquista espiritual» de 1639,

los demonios nos han traído a estos hombres [...] pues quieren con nuevas doctrinas sacarnos del antiguo y buen modo de vivir de nuestros antepasados [...]. No es razón que éstos pasen adelante, sino que los desterremos de

³⁰ L. Cadogan, «En torno a la aculturación de los *mbyá-guaraní* del Guairá», en *América Indígena*, XX, México, 1960, p. 147.

³¹ «Carta del P. Alonso Banzana, de 1594», en B. Meliá (comp.), *El guaraní, conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción, 1986, p. 112.

nuestras tierras [...]. Ya no se puede sufrir la libertad de éstos que en nuestras mismas tierras quieren reducirnos a vivir a su mal modo ³².

¿Cómo un conocedor tan excelente de la palabra guaraní, como el padre Montoya, era tan profundamente ignorante de su religión? Para los colonos españoles, la tan elogiada alianza de los «cristianos» con los carios-guaraníes en el sitio de Asunción, en la primera mitad del siglo XVI, se basaba en el cuento difundido por los mismos fundadores del fortín, de que ellos serían «hijos de Dios», quiere decir *karai* con el significado de «sobrenatural», «chamán», y más tarde, ya como nombre genérico de los europeos y cristianos, adquiriendo el significado de «astuto» y «mañoso».

A los guaraníes llamaron *tovajá*, transformando un término de parentesco (*ve rovajá*=marido de mis hermanas y primas cruzadas) en términos étnicos sin implicaciones de reciprocidad obligatoria. Y cuando la alianza se rompe porque los *carai* se apropian de las tierras y ya no actúan como chamanes guerreros migratorios sino como fundadores de un gran poblado fortificado y en continua expansión, las mujeres guaraníes regresaron a sus comunidades porque sus yernos y sus cuñados ya cumplieron con sus deberes. Los españoles lo llaman traición y persiguen a los *tovajás* que les robaron a sus mujeres. Rota la alianza, entre 1537 y 1616, los documentos históricos disponibles registran veinticinco rebeliones de los guaraníes contra la colonia española ³³. La alianza hispanoguaraní, un malentendido mutuo, fugaz, que persiste en la semántica colonial y genera la mitología histórica paraguaya.

V. CONCLUSIÓN

Ante la alternativa de matar o pacificar, existen ejemplos para ambas opciones entre unos y otros. La «conquista espiritual» jusuítica encuentra su continuación secularizada en la acción indigenista del Servicio de Protección a los Indios y su contrapartida en la búsqueda del diálogo con los «blancos» por parte de los guaraníes. Sin embar-

³² Véase B. Meliá, ob. cit., 1986, p. 177.

³³ L. Necker, *Indiens Guaraní et chamanes franciscains: Les premières réductions du Paraguay (1580-1800)*, París, 1979, pp. 249-254.

go, es el aniquilamiento la opción preferencial por parte del colonizador, que lleva a los pueblos tupí-guaraní en sus experiencias de una pacificación fracasada a su noción del «otro indomable».

El mismo sistema de la ideología colonial, sin excluir a los jesuitas protadores de una utopía opuesta, crea un grado de inconsciencia que imposibilita el diálogo y declara, al «indio» que lo intenta, subversivo dentro del orden establecido. La «situación colonial» (Balandier), en su acaparamiento de los discursos posibles, solamente permite a unos pocos pasar la barrera ideológica como individuos que descubren la palabra ajena como entendible y de provecho propio: los heréticos, los que generalmente son excomulgados de su propia sociedad, optan por cortar los vínculos con su pasado. Los encontramos en casi todas las comunidades tribales, el «civilizado virado bicho» —el cristiano que optó por vivir como animal— en la interpretación de sus ex compatriotas, es el pobre diablo que descubrió que vivir como indio es vivir mejor. Es el sabio, que cuanto más entiende de la palabra ajena, tanto más impermeable le rodea la sociedad impuesta por su propia gente.

¿Será utopía imaginarse una sociedad latinoamericana que sea ambas cosas a la vez, y que permita la ruptura del discurso de la ideología dominante del colonizador?

En este nuevo orden de relaciones interétnicas, el indio civilizado tanto podrá vivir en libertad su destino de microetnia, porque estará libre de las persecuciones y del odio que hoy lo oprimen, como podrá romper, eventualmente, con su identificación étnica para sumergirse en la nueva etnia nacional ³⁴.

Pero la misma definición de etnia nacional tropieza con el proyecto liberador de las nacionalidades indígenas, pues el Estado

[...] ha definido un objeto específico para una acción política particular: los indios. Esa política particular busca que dejen de ser indios, que cambien y se incorporen a la sociedad nacional como la concibe el Estado. Pero la misma política indigenista ha creado condiciones para que emerjan movimientos indígenas de afirmación étnica ³⁵.

³⁴ D. Ribeiro, ob. cit., p. 332.

³⁵ G. Bonfil, «Las nuevas organizaciones indígenas», en *Grupo de Barbados: Indianidad y descolonización en América Latina*, México, 1979, p. 29.

Los indios ponen en tela de juicio la misma «cuestión nacional», como escribe Carlos R. Brandão refiriéndose al Brasil:

El indio en el mundo de los blancos obliga ahora al blanco a verse también a través de los ojos del indígena, y lo que vemos ocurrir, entre avances y reveses, es una lucha difícil por la conquista de nuevas maneras de participación de grupos minoritarios en la vida nacional. Y entre otras luchas justas y urgentes, sabemos que el desarrollo de ésta puede contribuir a alterar el sentido y los resultados de la historia de las relaciones entre diferentes y desiguales en este país³⁶.

El reconocimiento mutuo del «otro» implica reconocer y aceptar el ser diferente sin ser desigual, un reto no sólo a la inconsciencia producida por siglos de colonización sino también un reto al mismo estado nacional. Su conceptualización —en imágenes guaraníes— como palabra-alma colectiva, constantemente amenazada por la subversión interna y externa, y bajo protección hermética de una «seguridad» armada, imposibilita que fluya y «tome asiento» (encarne) en los otros. La reciprocidad entre estabilidad politicosocial colectiva y libertad individual es sólo viable por conformidad espontánea, es decir, según palabras e imágenes transmitidas y recibidas en ambas direcciones.

ACOMODO Y AFIRMACIÓN

³⁶ C. R. Brandão, *Identidade e étnica construção da pessoa e resistência cultural*, São Paulo, 1986, p. 147.