

Continuidades, rupturas e incorporaciones en la economía mbya guaraní

Fecha de recepción: 20 de octubre de 2017

Fecha de aprobación: 27 de enero de 2018

Resumen. El presente texto analiza la economía mbya actual en dos comunidades rurales del departamento de Caaguazú: San Martín y Jaguarý. Se plantea que la manera como se da la economía en la actualidad en las comunidades del pueblo mbya es el resultado de los procesos históricos vividos por las mismas, que crearon las estrategias económicas practicadas en la actualidad. En este sentido, se presentan las características de la economía guaraní del siglo XVI y de la economía mbya tradicional, a partir de donde se analizan las continuidades, rupturas e incorporaciones que se dieron en las economías de las dos comunidades analizadas con respecto a estos momentos anteriores de la economía guaraní.

Palabras-clave. Economía mbya guaraní – Continuidades – Cambios.

Abstract. This paper presents the current mbya economy of two rural communities of Caaguazu: San Martín and Jaguarý. It is argued that the way that today's economy is structured in the communities of the mbya people is the result of historical processes, which created the economic strategies practiced today. In this sense, we present the characteristics of the guarani economy of the sixteenth century and the traditional mbya economy, from which we analyze the continuities, ruptures and incorporations that occurred in the economies of the two communities analyzed with respect to these moments of the guarani economy.

Keywords. Mbya guarani economy – Continuities – Changes.



Marcelo Bogado

Investigador del Instituto de Ciencias Sociales (ICSO-Paraguay) y socio fundador de Tierra Libre – Instituto Social y Ambiental. Entre sus áreas de interés se encuentran la etnohistoria, la antropología médica, la antropología económica y los procesos identitarios resultantes del avance del estado nacional moderno sobre grupos minoritarios. Se ha desempeñado durante varios años como docente en el área de las ciencias sociales. Ha publicado el libro Representaciones y prácticas de salud en dos comunidades mbya guaraní de Caazapá y algunos artículos dentro del área de su interés.

Introducción

Actualmente en el Paraguay rural coexisten diversos modos de producción en el sector agropecuario. Cada uno de ellos opera con sus propias lógicas, organiza los factores productivos de acuerdo a motivaciones que le son propias, con miras a lograr satisfacer las necesidades de las personas, ya sea las necesidades de alimentación (por medio de la propia producción) o por medio de la generación de renta, con lo cual satisfacer otras necesidades.

Cada modo de producción que existe en la actualidad en el campo en el Paraguay opera con las condiciones con las que cuenta para desenvolverse, de modo a reproducir un modelo ideal que los productores pretenden seguir. De este modo, según las condiciones que se encuentren, que pueden ser positivas o negativas, las personas tendrán mayores o menores posibilidades de lograr satisfacer sus necesidades de acuerdo a la conjunción del funcionamiento del modo de producción empleado y de las condiciones que se encuentran para hacerlo.

En el caso de la economía mbya, la misma encuentra sus raíces en la economía guaraní del siglo XVI (Souza 2002) y en la economía mbya (Susnik 1982a) (de la cual se tiene noticias a partir de comienzos del siglo XX). A partir de esta matriz, a la que se incorporaron cambios debido a la presión de la sociedad envolvente, se manifiesta en la actualidad la economía mbya, de manera distinta en cada comunidad, por encontrar condiciones diferentes y por dar respuestas diferentes en cada caso a estos cambios.

Para comprender cómo se ha dado este proceso de forma general entre los Guaraní de la Región Oriental del Paraguay podemos seguir a Alfred Metraux, quien escribió el capítulo sobre los Guaraní en el *Handbook of South American Indians*, publicado en 1948. En este texto Metraux comenta que para esa época las chacras de los Guaraní eran bastante más pequeñas que las que se reportaron para los antiguos Guaraní.

Asimismo, Metraux, refiriéndose a los Guaraní en general, explica que en ese momento se encontraban en constante contacto con la sociedad blanca, trabajando como peones de estancia, en la tala de bosques y en yerbales. Con el dinero obtenido a través de estos medios compraban ropas, herramientas y comida.

Según Metraux, la consecuencia de la introducción de estos bienes fue el abandono del tejido y la confección de utensilios tradicionales, que fueron reemplazados por bienes comprados en el ámbito criollo.

Sin embargo, a pesar de haber dejado de confeccionar herramientas y de haber reducido la dimensión de sus chacras, todavía cultivaban las mismas plantas que sus antepasados (Metraux, 1948: 71-72).

Metraux describe para los años 1940s la situación en la que estaba la economía guaraní, con una continuidad en ciertos aspectos de la economía tradicional, como el cultivo de chacras con los mismos productos que sus antepasados, si bien en menor extensión, así como la incorporación de elementos del mundo blanco, habiéndose agregado a sus estrategias económicas el trabajo asalariado para poder adquirir los bienes deseados del mundo blanco. Asimismo, se habían dejado de confeccionar utensilios tradicionales, reemplazados por otros comprados de los blancos.

En estos ejemplos se percibe la existencia de continuidades, de rupturas y de incorporaciones en la economía guaraní de mediados del siglo XX con respecto a la economía guaraní tradicional.

Tomando en cuenta estos tres aspectos, en el presente texto analizaremos cómo se da en la actualidad la economía mbya guaraní en el campo paraguayo, tomando como ejemplo el caso de dos comunidades mbya del departamento de Caaguazú: San Martín y Jaguary.

Los datos que se presentan de las mismas se basan en un trabajo de campo realizado entre enero y abril del año 2017. Como metodología para obtener información relevante para el tema tratado hemos utilizado la etnografía. Esto es: observación participante y entrevistas en profundidad. Lo observado a través de la observación participante se encuentra consignado en un diario de campo.

Se han realizado entrevistas semi estructuradas y visitas a los hogares de familias nucleares de ambas comunidades para obtener datos sobre la economía de las mismas, por ser las familias nucleares las unidades básicas de producción y consumo analizadas.

En el caso de la comunidad San Martín se ha analizado la economía de 16 familias nucleares, de un total de 18 con las que contaba la comunidad al realizarse la investigación de campo. En la comunidad Jaguary se analizaron 18 familias nucleares de aproximadamente 100 familias nucleares con las que contaba la comunidad al momento de realizarse el trabajo de campo.

A partir del análisis de las notas del diario de campo y de las entrevistas y visitas a las familias nucleares de las que analizamos su economía hemos redactado el presente artículo. Por tanto, cuando en el presente artículo nos referimos a la economía de las comunidades analizadas, nos hemos

valido de estas fuentes para realizar las afirmaciones contenidas en el texto, no contando para estos casos fuentes bibliográficas para respaldar lo dicho (fuentes, por lo demás inexistentes) y en la mayoría de los casos, al ser producto de observaciones o conversaciones informales, tampoco existen fragmentos de entrevistas que respalden lo afirmado.

En este sentido, gran parte de lo afirmado en el presente texto en lo que se refiere a la economía mbya en general y en las dos comunidades aquí analizadas se basa en observaciones y conversaciones espontáneas hechas tanto en las dos comunidades estudiadas así como en otras comunidades mbya que se visitaron en años anteriores, así como en conversaciones hechas con informantes clave locales. Es por esto que para varias afirmaciones no se cuentan con fuentes bibliográficas que respalden lo dicho ni con fragmentos de entrevistas que puedan usarse como fuentes para el presente texto.

Si bien existen similitudes en estas dos comunidades en cuanto a la economía, existen igualmente diferencias. Las similitudes, consideramos, encuentran su raíz en que en ambas comunidades la economía actual encuentra sus orígenes en la economía guaraní tradicional y en la economía mbya, la última tomada como un ideal a seguir.

Las diferencias encuentran su causa en las diferentes condiciones que han encontrado en cada comunidad para desenvolverse en las condiciones actuales y en la manera como han hecho frente a los cambios los miembros de ambas comunidades.

Para mostrar las continuidades, rupturas e incorporaciones que se han dado en la economía de estas dos comunidades, primeramente realizaremos una caracterización del modo de producción guaraní del siglo XVI, tal como se encontraba a la llegada de los europeos al territorio guaraní, que sería el momento más antiguo que se puede rastrear de la economía guaraní, para luego mostrar el modo de producción mbya guaraní, tal como era practicado antes de verse demasiado limitado por la sociedad envolvente.

La economía guaraní del siglo XVI

La otra forma como se autodenominaban los Guaraní del siglo XVI era “ava”, que puede traducirse como “hombre adulto” o “guerrero”. Poseer el estatus de *ava* era un privilegio al que accedían únicamente aquellos que mostraban merecer esta condición: aquellos que hubiesen matado a un prisionero enemigo en un sacrificio ritual para luego ser comido en un festín canibal. Antes de esto, los hombres no eran considerados adultos.

Del estatus de *ava* y del prestigio que los mismos adquirirían en la guerra, se construía la estructura social guaraní. En la medida que un guerrero iba adquiriendo mayor prestigio a través del número de sacrificios rituales que iba acumulando, mejoraba su posición social.

Por medio del prestigio en cuanto bravo guerrero un hombre podía llegar a tomar la dirección política de una aldea, *tekoa*, o incluso de una región. A través del prestigio que tuviese un guerrero se establecía la filiación. No existía una filiación fija, pudiendo ser patrilineal o matrilineal, dependiendo del antepasado con mayor prestigio en la guerra que se tomase en cuenta, si este era un antepasado por el lado paterno o materno.

La poliginia era un privilegio de los grandes guerreros (Fernandes, 1963; Susnik, 1983). Gracias a esta institución, los hombres que tenían varias esposas podían tener sólidas alianzas con la parentela de las mismas (Susnik, 1983: 84). La poliginia era un símbolo y la fuente del prestigio social. Solamente podía tener más de una esposa aquel que fuese un “gran principal” y un “bravo guerrero”¹ (Fernandes, 1963: 240).

Con respecto a la residencia de un matrimonio, el principio que determinaba la localidad era el mismo que determinaba la filiación: el prestigio adquirido en la guerra. Para los hombres sin mucho prestigio se les reservaba la residencia matrilocal. Para aquellos que adquirieron prestigio en la guerra les correspondía la residencia patrilocal; además de contar con varias esposas (Fernandes, 1963).

En términos económicos, si un hombre gozaba de prestigio, tenía el privilegio de aumentar sus posibilidades de producción, que a su vez le ayudaría a adquirir más prestigio, pudiendo insertarse de forma más ventajosa en los esquemas de reciprocidad y de redistribución, al contar con mayor número de parientes, a través de sus varias esposas.

En cuanto a las estrategias económicas de los Guaraní del siglo XVI, eran principalmente agricultores, practicando la agricultura de rozado (Susnik, 1982a). Los productos de la chacra proveían la mayor parte de su alimentación y por lo que se tiene noticia a través de los primeros cronistas contaban con una gran variedad de cultivos (Schmidl, 1947: 54).

1 Usamos datos sobre los Tupinamba, habitantes de la costa atlántica del Brasil en el siglo XVI, para describir aspectos de los Guaraní de la misma época, por las similitudes existentes entre estos grupos, siendo más abundantes los datos referentes a los Tupinamba que a los Guaraní. Justificamos este procedimiento por los testimonios de quienes conocieron ambos grupos y los consideraban idénticos, como en el caso de Jean de Léry (Léry 1994: 488).

Complementaban la agricultura con la recolección de frutas y otros comestibles de la selva, como las larvas de coleópteros; a lo que se agregaba la cacería y la pesca.

Con respecto a la tecnología usada por los Guaraní del siglo XVI para la agricultura, el hacha de piedra era la herramienta más importante.

La cacería era la actividad económica masculina por excelencia, para lo cual se utilizaba el arco y la flecha, símbolo de la masculinidad: “El Guaraní era el hombre con arco-flecha en la guerra y en la caza” (Susnik, 1982: 45). Se usaban trampas para la cacería, que eran colocadas en las inmediaciones de los cultivos (Ibíd.: 45).

La pesca era importante para varios de los Guaraní del siglo XVI, como los Cario y los Mbiazás del Uruguay. Para lo cual usaban arcos y flechas, redes, así como lianas adormideras y barreras en los cursos de agua (Ibíd.: 57).

La unidad de producción de los Guaraní del siglo XVI se basaba en la división de actividades por sexo. Las mujeres se ocupaban de las actividades agrícolas, desde la plantación, pasando por el cuidado de los cultivos y la cosecha; además de la recolección de raíces, frutas y algodón, de transportar los productos de la caza de los hombres así como el bastimento durante la guerra, de la cocina, de juntar el agua, de preparar las harinas y las bebidas fermentadas, preparar tejidos y piezas de cerámica (Fernandes, 1963: 130-132).

Los hombres se encargaban de dejar la tierra preparada para las mujeres para las labores agrícolas; se ocupaban de la cacería y la pesca, la fabricación de canoas, los arcos y flechas, así como pequeños objetos en madera. Se encargaban de la construcción de las viviendas comunitarias y de cortar madera para las necesidades domésticas (Ibíd.: 133).

En cuanto a los cautivos de guerra, las mujeres eran incorporadas en la economía doméstica de quien las tomase prisioneras como esposas en el hogar poligínico de los guerreros, trabajando en las labores femeninas al igual que las demás esposas (Fernandes, 1963).

Los hombres cautivos eran destinados al sacrificio vengativo para ser consumidos en los rituales antropofágicos. Antes de esto eran incorporados al sistema de parentesco local y a las obligaciones de reciprocidad y de trabajo doméstico, siendo adoptados temporalmente por quien lo hubiese hecho prisionero o quien lo hubiese recibido de regalo (Fernandes, 1963).

La unidad de producción guaraní del siglo XVI la constituía la familia extensa, que era al mismo tiempo la unidad de producción y de consumo;

aplicándose el modelo de “unidad doméstica” de producción y de consumo propuesto por Sahlins (1977).

La organización social guaraní se basaba en los linajes, *teii*; cada uno de los cuales habitaba en una gran vivienda comunitaria, *teii* o *oga*, donde se albergaba a algunas decenas de familias nucleares: unas centenas de personas. Las dimensiones de los *teii* variaban, teniendo una media de unos 40 metros de largo por 10 de ancho (Susnik, 1982: 112).

El *teii*, la familia extensa, estaba normalmente compuesto por el hogar de un hombre y su esposa (o esposas) y las familias de sus hijas y nietas. El *teii* tenía diversas funciones, desde sociales, religiosas, de defensa y de ataque. Desde el aspecto económico, el *teii* era el contexto en el cual se desarrollaban la mayor parte de las actividades productivas (Souza, 2002: 224).

La familia extensa guaraní se basaba sobre el ejercicio de la autoridad paterna, donde la personalidad del jefe de la misma era importante para garantizar la continuidad de la tradición (Ibíd.: 225).

A pesar de que a nivel local sea el *tekoa*, la aldea, la estructura social sobre la que se encontraban los *teii*, este nivel intervenía poco en la organización económica doméstica guaraní, basada en el *teii* (Ibíd.: 226).

Independientemente de su dimensión, la familia extensa era la unidad que tenía el control del proceso productivo. La organización de las actividades, basada en la división sexual, predominaba sobre el conjunto de la sociedad.

Si bien todas las actividades económicas podían realizarse por un hombre y por una mujer, las mismas eran realizadas en cuanto miembros de un *teii*. En la organización de estas tareas, la familia extensa guaraní poseía un hombre, el *teiiiru* (literalmente “el padre del linaje” y “el padre de la vivienda”), quien organizaba las actividades de los habitantes de una vivienda. Cumplía la función de un jefe “responsable” por el bienestar de toda la parentela. El *teiiiru* era el encargado de organizar los trabajos necesarios para el *teii* y de conducir las expediciones guerreras (Ibíd.: 229).

La existencia de un jefe a nivel local, el *tuvicha*, con las mismas funciones que el *teiiiru* (con una función más marcada de jefe de guerra que éste), pero con autoridad sobre todo el *tekoa*, no significaba la supresión de las funciones económicas de cada vivienda comunal; cada *teii* era independiente en su organización económica, pudiendo satisfacer sus necesidades sin necesidad de recurrir a intercambios con el exterior (Ibíd.: 230).

El consumo en la sociedad guaraní se realizaba mayormente en la unidad doméstica; la circulación y consumo a nivel aldeano se realizaban igual-

mente en ciertas ocasiones especiales, como las fiestas. Siendo por tanto la economía guaraní basada en la unidad doméstica de producción y de consumo mayoritariamente doméstico y en ocasiones aldeano (Ibíd.: 227).

En estas fiestas de redistribución, en donde participaban habitantes de varias aldeas, se realizaban los sacrificios de los prisioneros para ser consumidos en los festines antropofágicos, realizándose al mismo tiempo la redistribución de excedentes alimenticios, en forma de chicha de maíz fermentado, *caauí*, y como comida, cuyo plato principal lo constituía la carne del enemigo común.

Estas fiestas daban asimismo la obligación a los invitados de organizar, por su parte, una fiesta similar a la cual invitar a los otros grupos. En estas fiestas se aplicaba el principio de reciprocidad, al tiempo que se practicaba la redistribución, en donde se redistribuían los excedentes acumulados por el organizador del evento.

La economía guaraní estaba basada en el parentesco, el cual determinaba ciertas obligaciones de carácter económico, sobre todo de tres tipos. En primer lugar, el trabajo obligatorio que debía proporcionar el yerno a su suegro. El segundo tipo, lo constituía la ayuda que se daba entre parientes dentro del esquema de la reciprocidad. Por último, se encontraba la redistribución en la que los *teiru* y *tuvicha* redistribuían los excedentes económicos que eran capaces de obtener debido al trabajo de sus múltiples esposas y de la parentela de éstas.

Con respecto al trabajo de los yernos, cuando un hombre se casaba con una mujer cuyo padre tenía más prestigio que él, debía habitar con la familia de la esposa, formando parte de la familia extensa de su suegro, convirtiéndose en un subordinado del mismo (Fernandes, 1963: 225).

La otra obligación económica que se basaba en el parentesco estaba relacionada con el principio de reciprocidad, que encontraba su obligatoriedad en el parentesco mismo: la relación entre los *tovaya*. Según Susnik, para los antiguos Guaraní la palabra “tovaya” comprendía a toda la parentela de la esposa de un hombre, no solamente los cuñados sino también los suegros, tíos, primos y cualquier pariente por alianza de un individuo (Susnik 1982b, 76).

Los *tovaya*, los miembros de un *teii*, por el hecho de ser parientes entre sí, tenían la obligación de la ayuda mutua con los demás miembros de su *teii*. La forma que tomaba esa obligación era por medio del *potyrõ*, que Montoya tradujo como “todas las manos”, dando ejemplos sobre la aplicación del término: “Potyrõ, todas las manos. Chapotyrõ hecé, pongamos manos a la obra. Ambo potyrõ mbia abatirara rî, hago que todos vayan a coger

maiz. Ambopotyrõ mbia cheygara ri, hago que todos trabajen en mi canoa. Opotiõro cheoga ri, todos trabajan en mi cafa” (Montoya, 1639: 310).

Melià sostiene que el *potyrõ* era más que la suma de las fuerzas físicas, ya que la cooperación estaba siempre asociada a la noción de convite: *pepy* (Melià, 1996: 196).

Existían, por tanto, dos elementos que van juntos en el *potyrõ*. El *potyrõ* propiamente dicho: el trabajo en equipo, basado en la reciprocidad. El otro elemento es la invitación para comer y beber dada a los participantes del *potyrõ*.

Se hacían *potyrõ* tanto a nivel del *teii* como del *tekoa*. A nivel del *teii*, los *teiiuru* podían organizar los trabajos necesarios para el *teii*, organizando un *potyrõ*, en donde se trabajaba de forma comunitaria. Un *tuvicha*, jefe de un *tekoa*, podía organizar un *potyrõ* para realizar trabajos necesarios para toda la aldea.

Además de estas relaciones de reciprocidad entre los miembros de un *tekoa*, existían relaciones de reciprocidad con miembros de otros *tekoa*, existiendo la obligación de la hospitalidad con los parientes, en caso de recibir visitas de estos. Igualmente, se esperaba la reciprocidad en la guerra, concurriendo guerreros a las expediciones a las que fuesen invitados, con la expectativa de recibir ayuda del grupo con el cual se emprendió una batalla.

Aparte de la reciprocidad practicada por los Guaraní, fundamentada en el parentesco, los mismos contaban con un sistema de redistribución de los excedentes, que reposaba sobre los *teiiuru* y los *tuvicha*. Los mismos, al igual que los demás hombres guaraní, estaban insertos en la obligación de la reciprocidad por parentesco. Pero a través de ciertos mecanismos, podían aprovechar más que los demás de la reciprocidad de los miembros de sus *teii* y sus *tekoa*.

En tanto que bravos guerreros, los *teiiuru* y los *tuvicha* tenían el derecho a la poliginia y a contar con la residencia patrilocal, estando dispensados de trabajar para sus suegros, como lo hacían los hombres sin mucho prestigio. A su vez, tenían el derecho de recibir la ayuda de sus *tovaya*, que les permitía producir excedentes, los cuales debían devolver en forma de contradones a sus *tovaya*.

Lo hacían redistribuyendo ciertos bienes valorizados por el grupo, siendo generosos; condición necesaria para continuar ejerciendo el estatus privilegiado del que se beneficiaban. Un gran guerrero hacía circular bienes exóticos, como mujeres o cautivos, entre los miembros del grupo; bienes

que podían ser adquiridos únicamente en batalla por los grandes guerreros (Fernandes, 1963).

Asimismo, los *teiru* y los *tuvicha* debían hacer circular sus excedentes alimenticios durante las fiestas. Al tener varias esposas que trabajaban en sus campos y contar con la ayuda de sus *tovaya*, contaban con mayores reservas de maíz y harina de mandioca que el resto de los hombres. Estos excedentes eran usados para las fiestas de redistribución.

En este sistema de redistribución, los guerreros prestigiosos entraban, por sus hazañas en la guerra, en un círculo virtuoso del prestigio, que les daba, a medida que aumentaban su prestigio de grandes guerreros, más y más prestigio (Fernandes, 1963).

Las hazañas militares de los jóvenes más valientes les permitían adquirir mujeres de los enemigos, que podían convertir en sus esposas, aumentando su potencial productivo, o bien cederlas a otro hombre, que los insertaría en una relación de deuda con los guerreros. Los prisioneros hombres, que serían consumidos en los rituales antropofágicos, también eran una fuente de prestigio (Roulet, 1993).

Por esto, contaban con mejores condiciones que cualquiera para comenzar los circuitos de redistribución, que aumentarían luego su influencia y prestigio. Podían recibir esposas a cambio de sus dones, con lo cual podrían producir más para redistribuir los excedentes luego. Podían igualmente endeudar a otros miembros del *tekoa* ofreciéndoles mujeres extranjeras y cautivos, que serán compensados con el trabajo de los endeudados en las plantaciones de los guerreros con la donación de hermanas e hijas como esposas de los guerreros (Roulet, 1993).

El prestigio y la posición social de los grandes jefes guerreros estaban, de este modo, relacionados con la extensión de su parentela. Para poder mantener el desequilibrio que generaba su prestigio y que pudiesen continuar con esta posición de privilegio, era necesario mantener el conflicto externo, que les permitía obtener los bienes exóticos necesarios para la redistribución, que aumentaba su prestigio (Roulet, 1993: 84-85).

La economía mbya guaraní

La economía guaraní del siglo XVI que hemos descrito persistió entre los Guaraní que se mantuvieron en las selvas, al margen del sistema colonial, que serían conocidos en el Paraguay hacia fines del siglo XIX como *cainguás* o *ka'aguygua*, los monteses. Durante el periodo colonial los *tekoa* o comunidades de estos monteses mantuvieron su sistema económico tradicional, al tiempo que fueron víctimas de las *razzias* de los bandeirantes

o las rancheadas de los españoles, contando con alguno que otro contacto con algún explorador (Susnik, 1982a).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, luego de la incorporación de las tierras indígenas a los latifundios yerbateros a fines de ese siglo, los contactos que los Guaraní monteses del Paraguay mantenían con la sociedad envolvente se hicieron más frecuentes. La marginación y el aislamiento en el que vivían no excluía contactos con población criolla, en donde los Guaraní buscaban acceder a cuchillos, lienzos, machetes, entre otros bienes, pudiendo adquirirlos pacíficamente a través del trueque o de manera violenta, atacando algún campamento yerbatero (Susnik, 1982a).

En este contexto, los Guaraní se resistieron a adoptar animales domésticos, intensificando el cultivo para el trueque y el trabajo con la población vecina para poder satisfacer necesidades nuevas, surgidas de la convivencia con el ámbito rural (Susnik, 1982a: 12).

Hasta ese momento, con la existencia aún de bosques extensos y sin la invasión y despojo masivo de su territorio (que vendría décadas después), los Guaraní podían practicar aún el modo de producción tradicional, habiendo simplemente incorporado algunos elementos del mundo de los blancos, que para obtenerlos les bastaba el trabajo estacional con los vecinos, el trueque o el robo.

Esta situación de autonomía económica y de práctica de la economía tradicional se mantuvo en gran medida entre los Guaraní de la Región Oriental del Paraguay hasta el avance de la frontera agrícola hacia los años 50s del siglo XX, cuando las tierras guaraní fueron invadidas por colonos, reduciendo la disponibilidad de tierras para las comunidades guaraní (Melià, 2016). La deforestación que vino con esto impidió el acceso a los bienes naturales necesarios para reproducir las pautas económicas tradicionales.

Con estos cambios, la economía guaraní se vio obligada a reestructurarse para adaptarse a los mismos. Por ello, la economía guaraní actual, a pesar de continuar con elementos del modo de producción tradicional, incorporó estrategias económicas nuevas, acordes al nuevo contexto.

A continuación describiremos los aspectos más resaltantes de la economía mbya guaraní tradicional (Tempass, 2005; Formighieri, 2015; Barbosa, 2015; Oliveira, 2013; Melià, 2016; Lehner, 2005), tal como fue descrita a partir del siglo XX y que en alguna medida se practica hoy en día. Esta descripción se basa en un tipo ideal, el cual era practicado con las condiciones existentes hasta hace unas décadas, como ser: existencia de bosques y otros recursos naturales, con los cuales poder seguir plenamente la economía tradicional.

Este tipo de economía constituye un ideal para los Mbya, que se supone deben seguir, aunque esta economía tradicional ya no es del todo posible seguir en la actualidad. Lo que presentamos en este apartado hay que entenderlo por un lado como la “economía tradicional mbya”, que pudo practicarse hasta hace unas décadas, y por otro lado hay que ver a esta economía como un ideal a seguir por los Mbya, según un fuerte discurso identitario que poseen, por el cual se apegan a sus tradiciones y al modo de vida de sus ancestros: el *mbya reko* (Bogado, 2016).

El cambio más significativo que se dio en la economía de los actuales Guaraní, con respecto a la economía guaraní del siglo XVI, es lo relacionado con la guerra en el pasado y el lugar que ocupaba en la sociedad guaraní, de donde emergía el poder político y el prestigio económico de los grandes guerreros (Fernandes, 1963). En la actualidad, ninguno de los pueblos Guaraní se encuentra en guerra con otros pueblos, por tanto la guerra dejó de tener una función en la estructuración de su economía.

Hasta la actualidad, los Mbya se consideran como un pueblo de la selva. La misma les proveyó hasta hace unas décadas las condiciones para desarrollar su economía. Desde el punto de vista económico y ecológico, la cercanía al bosque permitió ciertas condiciones ideales a la economía mbya. Esto es, “un entramado de ambientes complementarios que permitan las actividades de recolección, caza y pesca, pero sobre todo la posibilidad de abrir una chacra” (Melià, 2016: 57).

Pese a considerarse como “un pueblo de la selva”, de donde deben proveerse de caza, recolección y pesca, los Mbya se reconocen igualmente como un pueblo agricultor. Sus dioses les legaron la agricultura y las plantas que cultivan, siendo un deber religioso el continuar con esto.

Por tanto, en lo que respecta a la economía guaraní del siglo XVI, la economía mbya presenta una continuidad con la misma al basarse, al igual que ésta, en la agricultura de rozado, la recolección, la caza y la pesca.

Los Mbya solían hacer sus chacras cortando los árboles del bosque con hachas y usando fuego para limpiar el terreno: el rozado². La agricultura se practicaba sin respetar periodos de descanso ni abonar la tierra, abriendo una nueva chacra una vez que la tierra estuviese cansada; lo que podía hacerse entre tres y seis años de usar un mismo suelo. Para plantar se reali-

2 La agricultura de rozado es un tipo de agricultura que fue bastante practicado por los pueblos indígenas de los bosques tropicales y subtropicales de Sudamérica. Se basa en la técnica de tala y quema del bosque, sobre cuyas cenizas se prepara la tierra para la chacra. La misma es fértil por unos años, luego de los cuales deja de ser lo suficientemente productiva. Cuando esto ocurría, se solían abrir nuevos rozados en la selva, lo que implicaba que la aldea debía mudarse de ubicación en función de esto.

zaba un hoyo en el suelo con un pequeño palo, poniendo dentro del mismo unos tres o cuatro granos de las plantas a ser cultivadas. Los mismos eran cubiertos con ceniza (Tempass, 2005: 64).

En las plantaciones tradicionales es común que los Mbya planten en la misma parcela dos o más variedades diferentes: zapallos a los pies de las mandiocas o batatas bajo plantas de maíz. Al realizar un rozado, los troncos de difícil remoción los suelen dejar entre los demás cultivos. El modo de plantar difiere del de los blancos. El número de semillas cultivadas o el espacio dejado entre las plantas respeta reglas tradicionales (Ibíd.: 71).

El cultivo del *avachi ete'i* o *avachi yṽi i*, una especie de maíz tradicional, se supone que no debe faltar en la chacra de un buen Mbya. Ya que es usado en la ceremonia del bautismo de los niños, *ñemongarai*, que se realiza en el mes de enero, en la época de la cosecha (Formighieri, 2015: 71).

Existe una obligación religiosa de bautizar el maíz y otros cultivos dejados por los dioses, que consiste en que el chamán, *karaiia*, esparce el humo, *tachina*, de su pipa *petyngua*. Sin este procedimiento no se concibe la continuación de la práctica de la agricultura, ya que mediante esto los Mbya pueden continuar cultivando. El *ñemongarai* se realiza para agradecer por la cosecha y para que nunca falte (Barbosa, 2015: 33).

Existe una creencia en el providencialismo divino entre los Mbya, que garantiza la supervivencia del grupo, que no será nunca abandonado a su suerte (Oliveira, 2013: 23). Dentro de esta concepción, que los cultivos prosperen es considerado una bendición divina. El cultivo y el cuidado de los cultivos cabe al dueño de los mismos, pero que las plantas crezcan es producto de la acción divina (Ibíd.: 75-76).

Y para que la acción divina haga efecto en los cultivos se requiere rezar y entonar cantos sagrados, pidiendo a los dioses que bendigan con una buena cosecha (Melià, 2016: 98).

Con los rezos, según los Mbya, no se necesita siquiera de riego ni de fertilizantes en las chacras. Basta con rezar para que las plantas prosperen. Rezando, los dioses se encargarán del crecimiento de las plantas, independientemente de las condiciones del suelo o la lluvia (Tempass, 2005: 72-73).

En la tecnología usada para la caza y la pesca se ve una continuidad con respecto a la economía guaraní del siglo XVI. Para la cacería, la tecnología tradicional la constituyen las trampas: *monde* y *ñua*. Las técnicas tradicionales para la pesca, constituían la confección de cestos, represas en los arroyos y plantas venenosas para los peces (Susnik, 1982a).

Al igual que los Guaraní del siglo XVI, en donde la familia extensa, *teii*, era la base sobre la que se levantaba la economía (Susnik, 1982a), en el caso de la economía mbya tradicional la familia extensa continúa teniendo una gran importancia en la organización social, tanto en lo político como en lo económico (Lehner, 2005).

Por lo general, cada comunidad está conformada por una familia extensa; existe una relación de parentesco entre los habitantes de la misma. El *te-koa*, comunidad, sería equivalente a familia extensa.

La familia extensa mbya se compone, en principio, por una pareja de ancianos y sus descendientes: las hijas con sus esposos, los hijos de éstos y los nietos de esta pareja de ancianos. El espacio en el que vive una familia extensa es considerado como su dominio exclusivo. Solo sus miembros tienen el derecho de usar los recursos naturales que se encuentran dentro del mismo (Lehner, 2005).

Si bien se considera que la familia extensa es la “dueña” de las tierras y sus recursos naturales, la unidad de producción de la economía mbya la constituye la familia nuclear; esto es, el matrimonio y sus hijos, de acuerdo a la división sexual de las tareas, en donde tanto el marido como la esposa cuentan con tareas específicas.

En este aspecto, se ve una ruptura de la economía mbya con respecto a la economía guaraní del siglo XVI. En el pasado la unidad de producción la constituía la familia extensa. En la economía mbya la unidad de producción es la familia nuclear.

Entre los Mbya lo ideal y lo más frecuente suele ser la residencia uxorilocal o matrilocal. La nueva pareja pasa a vivir junto a la familia de la esposa. Sin embargo, al igual que los Guaraní del siglo XVI, los hombres con cierto prestigio o con familias prestigiosas, así como los hombres maduros, suelen practicar la residencia patrilocal (Susnik, 1982a; Lehner, 2005).

Al igual que en el caso de los guaraní del siglo XVI, en el caso de los hombres que pasan a vivir con la familia de la novia, existe la obligación de éstos de “servir” a sus suegros, sobre todo mostrando laboriosidad en la chacra (Susnik, 1982a).

Cada familia nuclear se considera dueña de lo que produjo o adquirió con su esfuerzo; no siendo esto propiedad de la familia extensa. Los productos de la chacra familiar, los peces pescados, los animales cazados, el ganado menor o mayor que se posea, son propiedad de la familia nuclear, aunque tenga la obligación de compartir con los demás (Lehner, 2005: 42).

A pesar de que la comunidad, *tekoa*, está asociada a una familia extensa, en donde habitantes de la comunidad mantienen relaciones de parentesco entre sí, un *tekoa* puede recibir a otras familias extensas pequeñas o familias nucleares sin relaciones de parentesco con la familia extensa local. Esto puede darse por varios motivos, como epidemias, desalojos u otros. Estas familias no poseen los mismos derechos que las familias nucleares pertenecientes a la familia extensa local, siendo consideradas, de cierto modo, como de segunda categoría (Ibíd.: 2005).

A pesar de que la unidad de producción mbya es la familia nuclear, en ciertos momentos se daba la cooperación para el trabajo en algunas actividades. En los tiempos en los que se practicaba la agricultura de roza, la limpieza del terreno era hecha por varios hombres, pertenecientes a varias familias nucleares, en mingas, en donde el trabajo era acompañado de una comida puesta por quien organizaba el trabajo. Existía la obligación de quien recibió ayuda de otros hombres de devolverla a su vez, según relatan testimonios.

Con respecto al consumo, a pesar de que la mayoría se realizaba dentro de la familia nuclear, en la economía mbya tradicional el mismo excedía el ámbito de ésta, teniendo como base el *mboraiu*, el amor al prójimo, como una obligación de carácter religioso, que debe manifestarse en la preocupación por el bienestar de los demás (Oliveira, 2013: 36).

Según los informantes de León Cadogan, la generosidad tiene como consecuencia la prosperidad de la persona generosa, quien es bendecida por los dioses por su buen actuar: “Habiendo sazonado tus frutos, darás de comer de ellos a tus compueblanos sin excepción. Los frutos maduros se producen para que de ellos coman todos, y no para que sean objeto de avaricia. Dando de comer a todos, sólo así, sólo viendo Nuestro Primer Padre nuestro amor al prójimo, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces” (Cadogan, 1997: 213).

La generosidad se encuentra entre las virtudes más valoradas por los Mbya. La avaricia y la mezquindad son condenadas. La persona egoísta, que acumula bienes para sí, sin compartir, es reprendida y marginada.

El compartir comida con quien visite el hogar suele ser una expresión de esta generosidad. Asimismo, el compartir los productos de la chacra, la caza o la pesca son valorados como muestra del *mboraiu*.

Con respecto a la redistribución practicada por los *teiru* y *tuvicha* del siglo XVI (Souza, 2002; Roulet, 1993), los líderes mbya la continuaron practicando. Tenemos noticias a través de informantes de que en el pasado en las comunidades mbya el líder de la comunidad organizaba el trabajo

comunitario, cultivando a través de la labor en conjunto de los miembros de la comunidad chacras, cuyos productos eran consumidos en ocasión de reuniones comunitarias, pudiendo considerarse esto como una práctica de redistribución³. Pudimos observar esta práctica en años anteriores en el departamento de Caazapá.

Continuidades

Por más que los Mbya hayan tenido que asumir cambios en sus modos de vida, su discurso identitario continúa aferrado al pasado en el que vivían en las selvas, considerando que fueron enviados a vivir a este mundo para vivir un estilo de vida relacionado al bosque y a las tradiciones que les legaron sus mayores y que hacer esto es una obligación de carácter religioso (Bogado, 2016: 155-156).

Más allá de experimentar procesos diferentes en los distintos lugares en donde viven, el elemento común que comparten los Mbya en distintos contextos es la tensión que viven entre el ideal de seguir la tradición y la imposibilidad de hacerlo. Es de esta forma como hay que comprender el deseo de los Mbya de continuar con sus pautas económicas tradicionales.

El ideal de vida asociado a la selva es oído frecuentemente entre los Mbya como la quintaesencia de su modo de vida. A pesar de que hoy en día los bosques no son suficientes para los requerimientos de una vida basada exclusivamente de los recursos de la selva, los Mbya prefieren asentarse en lugares en donde existan, para poder vivir (al menos en parte) de acuerdo al modo de ser mbya, al *mbya reko*.

La vida relacionada con la selva, a la que se alude constantemente, en cuanto a la economía implica el dedicarse a la cacería, la recolección de plantas comestibles, plantas medicinales y miel, la pesca, así como la agricultura, tradicionalmente practicada en los rozados abiertos en el monte (Bogado, 2016).

A este respecto, podemos decir que muy pocas comunidades mbya en la actualidad cuentan con selvas suficientes para vivir este modo de vida. Sin embargo, a pesar de eso, lo intentan.

3 Esto se daba de la siguiente manera, según un testimonio: “Antes trabajábamos en partida. Anteriormente, verdad. Hacíamos nuestra chacra a través de la partida. Luego comíamos todos. Me recuerdo que antes cuando yo era todavía un niño hacíamos todavía eso. Partida le decimos. Dentro de la comunidad. Bueno. Cada uno hace su propia chacra. Pero el cacique por ejemplo. El cacique tenía más por su lado (...) Él hacía cultivar una chacra. Digamos que una parcela en donde había maíz y mandioca. Si se hacía cualquier reunión de ahí nomás [comíamos]” (Wilfrido Martínez, 23/01/17; traducido del guaraní por el autor).

En el presente artículo analizamos dos casos concretos, de dos comunidades mbya guaraní, en donde se puede ver la manera en la cual existe una continuidad en la economía actual con respecto a la economía guaraní del siglo XVI y de la economía mbya tradicional.

En el caso de la comunidad San Martín, la misma cuenta con 73 hectáreas y unas 100 personas. Por la comunidad pasa el arroyo Escalera, en donde pescan sus pobladores. Dentro de los límites de la comunidad existe un monte de aproximadamente 50 hectáreas, en donde algunos moradores cazan y recolectan miel, donde, debido a la pequeña extensión de tierra, existen pocos animales.

En la comunidad de Jaguary, que cuenta con 700 hectáreas de tierra para unas 650 personas⁴, la situación en cuanto a acceso a montes y recursos naturales es similar a San Martín. La comunidad cuenta con aproximadamente 70 hectáreas de bosque también. Igualmente existe un arroyo que pasa por la comunidad, en donde pescan los pobladores. Debido a que los bosques son muy limitados para la cantidad de habitantes, pocos habitantes van a cazar a los mismos. Los que lo hacen van a otros montes más grandes, ya sea los que se encuentran dentro de propiedades de los menonitas vecinos o en otras comunidades mbya que cuentan con bosques más grandes.

En ambas comunidades existe el deseo de acceder a los recursos de la selva: a la manera tradicional. Sin embargo, los bosques y sus recursos resultan claramente insuficientes para esto. Es por ello que se puede decir que, si bien hay una continuidad con respecto a la utilización de los recursos de los bosques, se da una continuidad a medias. Una continuidad que se da en la medida de las posibilidades actuales.

En el caso de la comunidad San Martín se pudo observar el uso de trampas tradicionales para cazar animales. No así en el caso de Jaguary.

Con respecto a la agricultura, la misma continúa representando una estrategia económica importante para las comunidades de San Martín y Jaguary. En el caso de San Martín, en donde analizamos 16 familias nucleares (de las 18 que conforman la comunidad), solo en 2 hogares no tenían chacra. Uno, de un anciano que vivía solo, que ya no trabajaba en la chacra. El otro, de un matrimonio que se había mudado hacía poco tiempo en la comunidad y que por tanto no tenía aún chacra.

En el caso de Jaguary, de las 18 familias nucleares analizadas (de las aproximadamente 100 que cuenta la comunidad), solo una familia no contaba

4 En el censo 2012 la comunidad contaba con 476 habitantes.

con chacra, debido a que se trataba de una familia que se había establecido hacía poco tiempo en la comunidad, por lo que todavía no había plantado su propia chacra.

La agricultura en rozado es poco practicada en ambas comunidades. En la comunidad San Martín nadie la practica, por lo limitada que resulta la propiedad en la que se encuentran. En el caso de la comunidad de Jaguary, todavía algunos pobladores suelen abrir rozas en el monte.

Debido a que ya no se practica el rozado, se usa durante varios años la misma tierra y que no se utilizan fertilizantes, esto tiene como resultado el que los suelos usados para la agricultura se encuentren cansados, no produciendo en la cantidad deseada. Las chacras que cuentan con varias décadas de ser plantadas en el mismo lugar, como es el caso de varias de Jaguary, cuentan con suelos cansados y con rendimientos bastante limitados.

A pesar de la disminución del rendimiento de la tierra, la agricultura provee en el caso de las comunidades de Jaguary y San Martín de una buena parte de la alimentación de las familias de ambas comunidades, complementando su alimentación con otros alimentos comprados de despensas cercanas a las comunidades (o en las comunidades mismas), como ser fideo, aceite, yerba mate, carne vacuna, harina de trigo, panificados, arroz, entre otros.

A pesar de la importancia del maíz para los Mbya, en especial el *avachi yṽi*, que se supone no debería faltar en las chacras (Barbosa, 2015), este ideal no siempre se cumple. Hay varias familias en ambas comunidades que no cultivan maíz. Sin embargo, siempre habrá alguien que garantiza la continuidad del cultivo del maíz, por ser impensable que falte para los rituales en los que se lo emplea.

Con respecto a la importancia de la familia extensa en la economía mbya, en este aspecto existe una continuidad tanto en la comunidad San Martín como en Jaguary, que se manifiesta, sin embargo, de diferente manera.

En el caso de la comunidad San Martín, la misma está conformada por una sola familia extensa. Por tanto, todos los miembros de la comunidad tienen igual derecho y acceso a los recursos con los que cuenta la comunidad.

En Jaguary, siendo una comunidad bastante más numerosa, existen, aparte de la familia extensa conformada por los descendientes del fundador de la comunidad, otras familias nucleares que no forman parte de esta familia

extensa. Por tanto, no tienen el mismo derecho a los recursos disponibles en la comunidad.

En un aspecto en el que se ve perfectamente esto es con respecto al reparto del dinero proveniente del alquiler de las tierras de la comunidad a un productor menonita. El alquiler es administrado por el líder de la comunidad, quien reparte el dinero únicamente a los miembros de su familia extensa, siendo excluidos del reparto aquellos que no forman parte de la misma.

Como la familia extensa a la que pertenece el líder es la que tiene el derecho de usufructo de los recursos disponibles en la comunidad, es normal que los beneficios económicos que se obtengan a partir de estos recursos les correspondan únicamente a ellos.

Con respecto a la ayuda para el trabajo o minga, esta práctica continúa vigente en la comunidad de San Martín; no así en Jaguary. En San Martín, en ciertos momentos del ciclo agrícola, cuando se necesita alguna labor específica en la chacra, un hombre puede pedir ayuda a parientes, los cuales se la prestan, teniendo luego el que recibió la ayuda la obligación de corresponder a su vez a sus parientes cuando así lo soliciten.

El ideal del *mboraiu*, de amor al prójimo que debe darse igual a todos, que debe manifestarse como generosidad (Cadogan, 1997), es practicado en alguna manera en ambas comunidades. Sin embargo, la generosidad suele ser mayor con los parientes más cercanos o con aquellos pertenecientes a la misma familia extensa.

Tanto en San Martín como en Jaguary son frecuentes las visitas que se hacen entre miembros de diferentes familias nucleares a cualquier hora, en donde el alimento es repartido sin problemas a quien visite el hogar.

Es frecuente, asimismo, la circulación de alimentos al interior de la parentela, pudiendo darse esto con alimentos de la chacra (como ser poroto o maíz) o bien con alimentos comprados (como ser aceite o yerba).

Al igual que los Guaraní del siglo XVI, entre los actuales Mbya se da la redistribución de ciertos bienes. Del mismo modo que en el pasado, entre los Mbya del presente la figura que se encuentra detrás de la redistribución es el líder. Siglos atrás llamado *teiru* o *tuvicha*; hoy: cacique, *mburuvicha* o simplemente líder.

En el pasado los bienes redistribuidos por los *teiru* o *tuvicha* eran la carne de los cautivos sacrificados en los rituales antropofágicos, mujeres a ser convertidas en esposas, comida y bebidas fermentadas a ser consumidas en las fiestas. Hoy en día, los líderes mbya redistribuyen otros bienes distintos a estos.

Siendo el representante de la comunidad ante el exterior y en tanto interlocutor válido y legítimo de la misma, el líder recibe en nombre de la comunidad ciertos bienes que eventualmente puede llegar a recibir la misma. El líder decide la forma como se redistribuirán bienes. Por lo general serán redistribuidos mayormente solo a los miembros de su familia extensa. En los casos en los que aparte de la familia extensa del líder en una comunidad existen personas sin lazos de parentesco con éste, a estos no les toca nada o les toca muy poco.

Este aspecto del líder mbya como redistribuidor es válido no sólo para las comunidades San Martín y Jaguary, sino que para las demás comunidades mbya. En el caso de la comunidad Jaguary, como se mencionó líneas atrás, en su rol de redistribuidor, el líder de la comunidad no reparte los bienes de manera igualitaria a todos los habitantes de la misma. Lo cual es normal, tomando en cuenta que quienes no forman parte de su familia extensa no tienen iguales derechos que aquellos que sí forman parte de la misma.

Rupturas

A pesar de la voluntad de los Mbya de vivir al margen del mundo de los blancos y de ser fieles a sus tradiciones, esto lo pudieron lograr en gran medida únicamente hasta la primera mitad del siglo XX. “Habían mantenido un aislamiento voluntario y modo de vida originario, la mayoría de ellos hasta los años 1970, a pesar de algunos esporádicos y breves contactos con quienes comenzaban a incursionar en la zona: personal de estancias, cazadores, alguna colonia campesina o menonitas” (Melià, 2016: 51).

El avance de la sociedad envolvente hizo imposible vivir plenamente el *mbya reko*, debiendo los Mbya necesariamente que adaptarse a los cambios producidos a partir de la pérdida de gran parte de su territorio, que dio como resultado la imposibilidad de continuar completamente lo que constituía la vida tradicional, en relación a la selva, teniendo que adaptarse necesariamente a la nueva situación que les tocó vivir.

Esto se dio fundamentalmente a partir de la deforestación masiva que se dio a lo largo del siglo XX, y que continúa en el XXI, que representó para los Mbya la imposibilidad de seguir las pautas tradicionales asociadas a la selva, entre ellas la economía tradicional. “La deforestación ha sido en la segunda mitad del siglo XX, y continúa siendo en las primeras décadas del siglo XXI, el hecho que más ha afectado negativamente el modo de ser guaraní” (Ibid.: 186).

A la deforestación se le sumó la venida de colonos a los territorios indígenas, que adquirieron tierras del Estado, que las otorgó como si se tratase

de tierras vacías. La llegada de los colonos implicó la disminución drástica del espacio de vida de los Mbya, pasando a vivir a partir de entonces en comunidades-islas en medio de propiedades privadas.

Con la deforestación y la disminución de sus tierras, la práctica de la economía tradicional dejó de ser posible para los Mbya. Ante la imposibilidad de continuar plenamente con las pautas económicas tradicionales, necesariamente han debido darse cambios en las estrategias económicas de los Mbya.

Este proceso se ha dado en todo el territorio de los Guaraní en general y de los Mbya en particular en los países en donde habitan en la región. Se dio en algunas regiones antes, en otras después. Las consecuencias, sin embargo, en todos los casos, han sido las mismas: disminución de los bienes proveídos por la naturaleza para la subsistencia, imposibilidad de vivir exclusivamente de los bosques (ya bastante limitados), deterioro de las condiciones de vida, creación de nuevas necesidades que requieren del dinero para poder satisfacerlas y por sobre todo, la búsqueda de nuevas estrategias económicas para adaptarse a los cambios (Wilde, 2008; Bonamigo 2008, Melià, 2016).

En el caso de los Mbya del Paraguay este proceso se aceleró en los años 1950s, a partir de la marcha al este y de la desaparición de las selvas como consecuencia de la apertura de la ruta 7 que une Coronel Oviedo con Ciudad del Este. “Nadie fue capaz de alertar sobre los efectos colaterales que seguirían a la apertura de esa ruta, que significó el desastre ecológico de la zona y de sus habitantes, los Mbya” (Melià, 2016: 193-194).

Si bien vimos en el apartado anterior que existen bastantes elementos en la economía de las comunidades de Jaguary y San Martín que representan continuidades con respecto a la economía mbya tradicional, como ser el ubicarse en las cercanías de bosques, la búsqueda de recursos de los mismos por medio de la caza y la pesca, la práctica de la agricultura como fuente importante de alimentación, la importancia de la familia extensa en la economía de la comunidad o seguir el ideal del *mboraiu*, existe sin embargo una ruptura con respecto a la economía mbya tradicional.

Tanto en el caso de la comunidad de San Martín como en el caso de la comunidad Jaguary, se puede decir que la principal ruptura que se encuentra con respecto a la economía mbya tradicional se basa en el hecho de que ya resulta absolutamente imposible seguir la economía mbya tradicional, relacionada con la explotación de los recursos de la selva.

Ni en la comunidad San Martín ni en la comunidad Jaguary pueden en la actualidad vivir de manera exclusiva de los recursos de la selva y de la agri-

cultura, como lo hacían en el pasado los Guaraní del siglo XVI y lo continuaron haciendo hasta finales del siglo XIX sus descendientes monteses.

En este sentido, lo que en el apartado anterior denominamos como una “continuidad a medias” puede ser visto igualmente como una ruptura. Hubo una ruptura con respecto a vivir en gran medida de los recursos de la selva. Hubo igualmente una ruptura con respecto a la práctica de la agricultura de rozado, virtualmente imposible en la actualidad.

En el caso de la comunidad Jaguary se dio, además de la ruptura con la economía tradicional, una ruptura con respecto a la práctica de la cooperación para el trabajo, que se daba entre los Mbya en forma de mingas. En el caso de la comunidad Jaguary, esta práctica se encuentra en la actualidad prácticamente en desuso. Solo las contadas personas mayores de la comunidad, de setenta años para arriba, continúan ayudando a otros de igual edad en los trabajos de la chacra y recibiendo la ayuda de los mismos, como lo hacían en sus años mozos.

Con respecto a la pesca, en ninguna de las comunidades se continúa con las prácticas tradicionales relacionadas con la misma. Ni en Jaguary ni en San Martín se usan cestos, represas ni plantas venenosas para pescar.

En remplazo a la minga, en esta comunidad se da el caso de personas que trabajan en la chacra de otros miembros de la misma, ya no como una obligación basada en la reciprocidad, sino que por un sueldo, en donde la ruptura de la reciprocidad implicó al mismo tiempo la incorporación de una nueva práctica de trabajo; ya no basada en la ayuda mutua sino que en el pago del servicio, que dejó de ser una ayuda y se convirtió en un trabajo. Esta modalidad de trabajo también se encontró en la comunidad de San Martín.

Incorporaciones

La adaptación a la nueva situación que conocieron los Mbya, descrita en el apartado anterior, pudiendo reproducirse a medias aspectos de la economía tradicional, les obligó a incorporar igualmente nuevos elementos a su economía.

Justamente este aspecto de imposibilidad de reproducir plenamente la economía tradicional y la necesidad de incorporar nuevos elementos llevó al cambio más importante que conoció la economía mbya, del cual surgió la necesidad de incorporar nuevas prácticas a su economía. Este cambio es la necesidad de tener dinero. Obtener dinero es en la actualidad una necesidad para la economía de los Mbya, tal como era en el pasado el acceso a la selva.

Según los contextos y del peso que ocupan otras estrategias económicas, como ser la mayor o menor disponibilidad de productos de la propia chacra o el mayor o menor consumo de alimentos comprados, así como el grado de consumo de otros bienes, en algunos casos necesita más, en otros menos dinero. Pero en todos los casos, los Mbya necesitan dinero en la actualidad. Y es de esto lo que trata mayormente el presente apartado.

Desde hace unas décadas los bienes de consumo del mundo de los blancos se han incorporado entre las necesidades de los Mbya. Radios, televisores, ropas, linternas, colchones, motos, combustible para las motos, celulares, saldo de celulares, alimentos procesados, entre otros, están incorporados en la vida de los Mbya; en algunos casos más; en otros menos.

Las estrategias que utilizan los Mbya para conseguir dinero varían, tanto a nivel de las comunidades como de los individuos, dándose una gran variedad de estrategias para lograr este fin. En el caso de las comunidades San Martín y Jaguary cuentan en la actualidad con varias estrategias para conseguir dinero.

En ambas comunidades cuentan desde hace unos años con la pensión *tekoporã* y de adultos mayores. Si bien los montos de las mismas no son elevados, para las familias que cuentan con el grueso de su alimentación proveniente de los productos de sus chacras, el dinero proveniente de la pensión le es suficiente para adquirir los pocos bienes que adquieren del ámbito criollo. Se encontraron dos casos de familias en San Martín cuya única fuente de dinero lo constituía la pensión *tekoporã*. En la comunidad Jaguary se encontró una que se encuentra en esta situación.

El cobro de estas pensiones, tomando en cuenta que los Mbya rurales normalmente (por lo ya mencionado de basar su alimentación en buena parte en los productos de su chacra) requieren de una cantidad bastante inferior a la de los habitantes de las ciudades, significó para varias familias el preocuparse de obtener menos dinero de lo que necesitarían de no contar con estas pensiones.

Otra fuente de ingresos usada en las comunidades San Martín y Jaguary es el trabajo asalariado con vecinos de las inmediaciones de las mismas; trabajo conocido como “changa”. En ambas comunidades, por lo común es el hombre el que recurre a este tipo de trabajos, en donde se ocupa en labores de cuidado de plantaciones, como ser limpieza de las chacras (carpida) o cosechas, pudiendo darse igualmente en lecherías (en el caso de Jaguary) u otros establecimientos, que se encuentran en las inmediaciones de las comunidades.

Si bien en ambas comunidades se realizan changas con vecinos, existen diferencias en la modalidad que se da en cada comunidad.

En el caso de la comunidad San Martín, la changa es una actividad mayormente masculina. Solo 2 mujeres de los 16 hogares analizados realizan trabajos de este tipo. Una, trabajando en labores agrícolas y lavando ropas. Otra, solamente en labores agrícolas.

En el caso de los hombres de San Martín, las labores que suelen realizar con los vecinos paraguayos suelen ser trabajos agrícolas. Trabajan con pequeños productores vecinos, que cultivan rubros como mandioca, maíz, cebolla y poroto en pequeñas plantaciones. Los trabajos suelen ser de preparación del suelo y carpida, así como cosecha y plantación de los cultivos, labores que dependen del momento del año.

En el caso de los pobladores de Jaguary, no se han encontrado mujeres que trabajen fuera de la comunidad. En esta comunidad, los hombres trabajan con patrones menonitas de la vecina colonia menonita Bergthal. Varios de estos trabajadores cuentan con trabajos más estables que el de las changas, yendo a sus lugares de trabajo de dos a tres veces por semana, teniendo de esta forma ingresos superiores a aquellos que trabajan de manera temporal y hasta si se quiere aleatoria, como suele ser el caso de las changas.

Otra estrategia de generación de ingresos usada en las comunidades de San Martín y de Jaguary es el cultivo de rubros de renta. En el caso de San Martín, esta estrategia representa un pequeño lugar dentro de la economía familiar de las familias que cuentan con algún rubro de renta. Solo 6 de los 16 hogares analizados poseen rubros de renta. En ningún caso, la venta de productos de la chacra representa una fuente de ingresos importante para las familias. Simplemente se venden los productos agrícolas para generar ciertos ingresos extra.

Debido a las dificultades que encuentran para comercializar su producción, los habitantes de San Martín prefieren la changa como forma de obtener dinero.

En el caso de Jaguary, tal vez debido a la mayor proximidad de un centro urbano (J. Eulogio Estigarribia) y de la colonia menonita Bergthal, en esta comunidad se producen en mayor cantidad rubros de renta que en San Martín. En algunos casos, incluso, existen personas que recurren a la financiación de entidades financieras locales para poder financiar la producción. Sin embargo, estos casos son más bien raros.

A partir del año 2000 aproximadamente pasó a implementarse en las comunidades mbya la figura del alquiler de tierras para productores agrícola-

las, fundamentalmente sojeros, que producen igualmente maíz y trigo. A pesar de que el alquiler de tierras indígenas está prohibido en la Constitución de 1992, existen estrategias para burlar la normativa y es una práctica corriente en la Región Oriental del Paraguay⁵.

Aún siendo prohibido el alquiler de tierras indígenas, pudiendo enfrentar quienes lo hacen a la justicia, los indígenas recurren al mismo al no encontrar otra opción que les permita generar igual o mayores ingresos que lo que les proporciona el alquiler de sus tierras.

En el caso de la comunidad Jaguary, en la misma se alquilan unas 400 hectáreas a un productor menonita de la zona. El trato lo hace con el líder de la comunidad, el cual, como ya se mencionó en otra parte, es el encargado de redistribuir el dinero cobrado en concepto de alquiler. Los montos distribuidos varían, recibiendo algunas familias mayores montos que otras. Otras familias, las que no forman parte de la familia extensa del líder, no reciben nada de este dinero. En algunos casos, hay familias a las que por medio del dinero proveniente del alquiler y de la pensión que cobran del Estado les resulta suficiente como fuente de ingresos, no necesitando recurrir a otra estrategia para el efecto.

Aparte de la incorporación de nuevas estrategias económicas para generar dinero mencionadas, se han detectado otras incorporaciones en las comunidades San Martín y Jaguary, sobre todo en lo referente a la tecnología usada para la producción, que presenta diferencias con respecto a la economía mbya tradicional.

En la pesca, ya no se usan las técnicas tradicionales. Se utiliza mayormente cañas de pescar. En el caso de San Martín, un poblador de la comunidad cuenta con una red de nylon para pescar. Asimismo, en esta comunidad se construyeron piletas para criar peces, que sin embargo se encuentran en desuso.

Si bien en la comunidad San Martín se pudo observar la utilización de trampas tradicionales para cazar (no así en Jaguary), la forma con la que cazan más frecuentemente en las comunidades de San Martín y Jaguary es con el uso de armas de fuego (escopetas), cazando con perros.

Con respecto a la tecnología usada en la agricultura en las comunidades San Martín y Jaguary, en la actualidad se usan machetes, azadas, y even-

5 La figura más utilizada para realizar alquiler de tierras indígenas por parte de productores es por medio de un contrato de prestación de servicios, en donde se recurre a la figura de una supuesta prestación de servicios, en donde el productor que cultiva en las tierras indígenas se supone que está prestando un servicio de arado y cosecha de productos agrícolas en el interior de estas tierras, cuando en realidad lo que se está haciendo es un alquiler de tierras. Véase a este respecto: Bogado & otros, 2016.

tualmente sembradoras manuales, que representan incorporaciones con respecto a la agricultura tradicional.

En el caso de la comunidad Jaguary, en algunos casos se puede preparar el suelo con tractores, en caso de que se use el servicio de algún vecino. En esta comunidad existe en la actualidad un miembro de la misma (un mestizo) que posee una plantación propia mecanizada de 34 hectáreas.

Como se mencionó en el apartado anterior, tanto en la comunidad Jaguary como en la comunidad San Martín se introdujo hace unos años el pago por parte de miembros de la comunidad a otros para que trabajen en sus chacras. En el caso de Jaguary, esta práctica reemplazó a la minga.

Si bien pueden citarse otras varias incorporaciones a la economía de las comunidades San Martín y Jaguary, consideramos las citadas las más resaltantes.

Conclusión

Como hemos observado a lo largo de las páginas del presente texto, en lo que se refiere a los modos de producción, los mismos se encuentran moldeados por el pasado en un doble sentido. El primero, por las características de los mismos en el pasado, de donde existe la tendencia a reproducirlos tal como se recibieron.

El segundo sentido en el que el pasado moldea a los modos de producción que se desprende de nuestro texto es a través de los procesos históricos, que van en la dirección opuesta a la de la reproducción, produciendo cambios en los mismos a partir de la irrupción de nuevas condiciones que imposibilitan la continuidad de la reproducción del modo de producción.

En estas páginas hemos tratado de demostrar justamente cómo se entrelazan en la actualidad en las comunidades mbya guaraní tanto el pasado que se busca reproducir como el pasado que obligó a introducir cambios en la economía.

A través de la tensión existente entre estos dos elementos, existen en la actualidad en las comunidades de San Martín y Jaguary ciertas continuidades, en donde se busca continuar con la economía mbya tradicional, que se manifiesta en la búsqueda de recursos de los bosques, la práctica de la agricultura, el seguir el ideal del *mboraiu* y el lugar que ocupa la familia extensa en la economía.

Asimismo, como resultado de la pugna entre estos dos elementos, se dieron rupturas con respecto a la economía mbya, no pudiéndose más en

la actualidad, tanto en San Martín como en Jaguary, vivir plenamente la economía tradicional mbya.

Por medio de la presión ejercida por la sociedad envolvente, en donde las condiciones impuestas por la misma a los Mbya implicaron la victoria del cambio sobre la reproducción de la economía tradicional, en las comunidades analizadas (y no solo en estas, sino en todas) se han tenido que dar cambios o incorporaciones a la economía tradicional, de modo a poder adaptarse a estos cambios.

La manera como se dan los tres elementos analizados en el presente texto se dan de manera distinta en cada comunidad mbya en la actualidad. Los casos presentados son apenas dos.

Esperamos que el enfoque presentado en el presente texto, además de clarificar la manera en la que se da en la actualidad la economía mbya en diálogo con el pasado, pueda servir además como un posible enfoque para analizar casos similares.

Bibliografía

Assis, Valéria. (2006), *Dádiva, Mercadoria e pessoa: As trocas na constituição do mundo social Mbya-Guarani*, Tesis presentada en el Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Assis, Valéria & Garlet, Ivori. (2009) “Desterritorialização e reterritorialização: A compreensão do território e da mobilidade mbya-guarani a través das fontes históricas”. En *Fronteiras* Vol. 11, N° 19, jan/jun (pp. 15-46).

Barbosa, Ronaldo. (2015) *Agricultura tradicional guarani*, Tesis presentada en el Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis: UFSC.

Bogado, Marcelo, Portillo, Rafael, & Villagra, Rodrigo. (2016). “Alquiler de tierras y territorios indígenas en el Paraguay”. En *Cadernos do LEPAARQ*. Vol. 13. No. 26. (pp. 106-123).

Bogado, Marcelo. (2016). “El mito de las dos humanidades y el origen de la diferencia entre los Mbya y los Jurua”. En: *Suplemento Antropológico*. Vol. 51, No. 1. (pp. 141-164).

Bonamigo, Zélia. (2008). “Comunidade Mbya-Guarani: economia e relações com a sociedade ‘atrevida’”. En: *Tellus*, Vol. 8, No. 14. (pp. 145-170).

Bonfim, Tania & otros. (2015). “A Vivência dos mais velhos em uma comunidade indígena Guarani Mbyá”. En: *Psicologia & Sociedade*, Vol. 27. No. 2. (pp. 415-427).

Cadogan, León. (1997). *Ayvu Rapyta*. Asunción: CEADUC.

Crivos, Marta, Martínez, María, Remorini, Carolina & Teves, Laura. (2006). “El buen Mbya. Notas acerca del rol de los ancianos en la construcción de una deontología étnica”. En: *Foro Internacional sobre el nexo entre Ciencias Sociales y Políticas*. Córdoba: UNESCO.

- Fausto, Carlos. (2005). "Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guaraní (séculos XVI-XX)". En: *MANA* Vol. 11. No. 2. (pp. 385-418).
- Feltes, L. P., Ferreira, E., & Benítez, C. (2013). "Perfil alimentario de la comunidad Mbya Guaraní Viju, Distrito de Tava'i, Departamento de Caazapá". En: *Investigación Agraria*, Vol. 10. No. 2. (pp. 72-78).
- Fernandes, Florestan. (1963). *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Formighieri, Rubia. (2015). "Cosmogonía y alimentación entre los mbyá guaraní de Brasil". En: Ávila, Ricardo, Tena, Martín (Coordinadores). *Biodiversidad, sostenibilidad y patrimonios alimentarios*, Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara (pp. 65-77).
- Galvao, Eduardo & Wagley, Charles. (1946) "O parentesco tupi-guarani". En: *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro.
- Garay, Blas. (1897). *Breve resumen de la historia del Paraguay*. Madrid: Viuda e hijos de M. Tello.
- Lehner, Beate. (2005). *Los Pueblos Guaraní del Paraguay Oriental*, Disponible en: <http://guarani.roguata.com/sites/default/files/text/file/uid110/lehnerlospueblosguaranidelaregionorientalpy.pdf> Recuperado el 13 de junio de 2017.
- Léry, Jean de. (1994). *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris: Le livre de Poche.
- Melià, Bartomeu. (1996) "Potyrō: las formas del trabajo entre los Guaraní antiguos, reducidos y modernos". En: *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 22. (pp. 183-208).
- Melià, Bartomeu, & Almada, Adriana. (2011). *Mundo guaraní*. Asunción: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Melià, Bartomeu. (2016). *Camino guaraní*. Asunción: Cepag.
- Metraux, Alfred. (1948). "The Guaraní". En: Steward, Julian (Ed.) *Handbook of Southamerican indians*, Volume 3. Smithsonian Institution, Washington (pp. 69-94).
- Montoya, Antonio Ruiz de. (1639) *Tesoro de la lengua gvarani*, Madrid: Iuan Sanches.
- Oliveira, Luiz Carlos de. (2013). *Economia Mbya: Formas Econômicas Na Experiência Nativa*. Tesis de maestría Programa de PósGraduação em Ciências Sociais. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Oliveira, Luiz. (2015). "Imagens de escassez e abundancia: "O estilo da economia mbya". En: *Espaço Ameríndio*. Vol. 9. No. 1. (pp. 264-302).
- Roulet, Florencia. (1993). *La resistencia de los Guaraní del Paraguay*, Posadas, Editorial Universitaria.
- Schmidl, Ulrico. (1947) *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Silveira, Nádia. (2011). *Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade*. Tesis de doctorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

Souza, José Otávio Catafesto de. (2002) “O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais”. En: Horizontes Antropológicos. Vol. 8. No. 18. (pp. 211-253).

Susnik, Branislava. (1982^a). *Los aborígenes del Paraguay. IV. Cultura Material*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”.

Susnik, Branislava. (1982^b). *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay, II volúmenes*. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales.

Susnik, Branislava. (1983). *Los aborígenes del Paraguay. V, Ciclo vital y estructura social*. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”.

Tempass, Martín. (2005). *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. Tesis de maestría. Porto Alegre: UFRGS.

Wilde, Guillermo. (2008). “Imaginario contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente”. En: Alvarado, Gina et al. *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO (pp. 193-225).