

## **La relación de los indígenas con la naturaleza y los proyectos de Cooperación Internacional**

### **Reflexiones sobre la práctica.**

**Friedl Paz Grünberg**

#### Nota preliminar

El contacto entre sociedades indígenas y representantes del mundo occidental causa siempre - y muchas veces con una velocidad sorprendente - alteraciones amplias y profundas en las culturas indígenas. El hecho de que la mayoría de estos contactos van acompañados de intervenciones destructivas en el medio ambiente de la población indígena, provoca cambios radicales en el contexto de su relación con la naturaleza. La práctica alterada en cuanto a su relación con la naturaleza presenta cada vez más contradicciones con los conceptos y reglas tradicionales. Sin embargo, también se notan actitudes de persistencia considerable en algunos casos. A continuación se intentará reflejar las alteraciones mencionadas y la práctica contradictoria de la relación moderna entre los indígenas y la naturaleza, basándose en experiencias prácticas obtenidas en proyectos de la Cooperación Internacional.

La diversidad de las relaciones con la naturaleza culturalmente determinadas es tan amplia como la diversidad misma de las culturas indígenas en las Américas. El único denominador común, que al mismo tiempo es el denominador común de todos los pueblos indígenas del mundo, es la intensa y profunda importancia que esta relación tiene para todos los miembros de cada una de estas sociedades. Para facilitar la lectura del presente ensayo se usarán expresiones como "el concepto indígena de la naturaleza" y "la relación indígena con la naturaleza" sin especificar cada vez el contexto cultural en que se aplican estos conceptos.

La visión indígena acerca de la naturaleza, que se presentará a lo largo del presente ensayo, se basa sobre todo en experiencias propias de la autora. Por muchos años he vivido y trabajado con los Paĩ-Tavyterã / Kaiowá y también he aprendido su lengua. Los Tavyterã son uno de tres pueblos guaraníes cuyos asentamientos se ubican en el Paraguay oriental y en el suroeste del Brasil (Estado Federal de Mato Grosso do Sul). Límites al sur y sureste de los asentamientos Tavyterã se ubican los asentamientos de los Ñandéva / Avá-Guaraní (en los Estados Federales brasileños de Mato Grosso do Sul y Paraná así como en el Paraguay oriental). El tercer grupo guaraní, los Mbyá, viven en el sur del Paraguay oriental, en el noroeste de Argentina, en el sur del Brasil y en el Litoral Paulista entrando hasta el norte de Rio de Janeiro. Otras experiencias importantes vienen de encuentros con pueblos de cazadores y recolectoras en el Gran Chaco (Paraguay y Argentina) y no por último el acompañamiento de proyectos en el marco de la Cooperación Internacional, sobre todo con pueblos de la región de los ríos Mirití y Caquetá en la llanura amazónica de Colombia y también con los Ashaninka, Kaxinawá y Jawanawá en la llanura amazónica del Brasil (Estado Federal de Acre, zona del Río Alto Juruá).

Para ilustrar una forma tradicional de la relación indígena con la naturaleza, así como los elementos destructivos en las relaciones con el mundo occidental, se presentarán sobre todo ejemplos del ámbito guaraní. Obviamente hay ejemplos de situaciones de contacto muy destructivas también en la Amazonía; sin embargo, el tamaño de esta zona geográfica así como la difícil accesibilidad limitan en cierto modo la intensidad de dichas intervenciones.

Esto ofrece la posibilidad de realizar experimentos en la Amazonía que dan esperanzas para un desarrollo más equilibrado en las relaciones con no-indígenas y por lo tanto también en la relación indígena con la naturaleza.

Se ilustrará la amplitud de este potencial de desarrollo con tres ejemplos de la llanura amazónica en Colombia y en el Brasil. Al final se intentará bosquejar tres escenarios actuales de relaciones indígenas con la naturaleza y designar algunos factores esenciales que podrían tener una influencia positiva para el futuro desarrollo.

## El pueblo guaraní y la naturaleza

### Relación tradicional con la naturaleza

En la lengua guaraní no existe palabra que, ni siquiera aproximadamente, se parezca a nuestro concepto de "naturaleza". Tratar de entender su concepto sobre lo que nosotros llamamos naturaleza, nos lleva directamente a su vida religiosa cotidiana, a la dimensión espiritual y a la mitología.

Los Mbyá describen la creación como un proceso de toma de conciencia del primer ser divino que, paso a paso, se autodesarrolló desde la "oscuridad originaria" - un estado mítico primigenio en el que aún no había todavía conciencia de la futura creación - a formas antropomorfas. Ya en esta primera etapa de la creación aparece un animal - el colibrí. Ése primer canto de la historia de la creación mbyá ha recibido el título "Las primitivas costumbres del Colibrí"<sup>1</sup>. Cuando se inicia la revelación de la conciencia del Dios creador *Ñamandu*, el colibrí le trae "néctar celestial", una expresión metafórica en la lengua mbyá que se refiere a la inspiración divina.

En una etapa posterior de la creación, después de que la tierra ya había sido consolidada, los animales aparecen también en formas concretas.

"El primer ser que ensució la morada terrenal  
fue la víbora originaria;  
no es más que su imagen la que existe ahora en nuestra tierra:  
la serpiente originaria genuina  
está en las afueras del paraíso de Nuestro Padre".<sup>2</sup>

Después de la víbora, y cantado en versos similares, siguen la cigarra, el coleóptero girino, el saltamontes, la perdiz y el armadillo.

Para entender el simbolismo de la "vida de apariencia" de los animales en la tierra es necesario contemplar el concepto guaraní del alma. En principio los guaraní distinguen dos tipos de alma. El alma espiritual *ñe'ẽ* y el alma corporal *ã*. Los seres humanos poseen las dos durante toda su vida en la tierra. El alma espiritual se expresa por medio de la palabra, se ubica en la garganta y después de la muerte sale del cuerpo para regresar directamente a su "morada celestial" que se encuentra en uno de los siete niveles celestiales. El alma corporal

<sup>1</sup> Cadogan 1992:24p *Maino i reko ypykue*.

<sup>2</sup> Cadogan 1992:50p *Yvy rupa mongy'a ypy i are / mbói yma i / a'anga i tema ñande yvypy ãngy oiko va'e / a'ete i va'e / oĩ ãngy Ñande Ru yva rokáre*.

tiene como tres capas, está ubicada en la sangre y en la leche materna y se manifiesta por medio de la sombra. Según los contextos, la palabra para "sombra" *-ra'anga-* también puede significar "forma". Al principio de la creación los animales vivían en la tierra animados por el alma espiritual y el alma corporal, igual que los seres humanos. Ahora, en la segunda creación, las almas espirituales de los animales viven "en las afueras del paraíso de Nuestro Padre". Los animales de la tierra están animados sólo por el alma corporal. Según la cosmovisión guaraní es esta la diferencia entre los seres humanos y los animales.

Los Tavyterã han transferido el mencionado concepto de las almas incluso a la modernidad. En su visión existe solamente un alma espiritual para cada especie animal. Todas las especies evolucionaron al inicio de la creación o a lo largo de la primera creación. Al ser confrontados con nuevos animales oriundos del "Viejo Mundo" (caballos, vacas, puercos, ovejas, etc.) explican que se trata de manifestaciones diferentes de las almas espirituales de los animales, formadas en la época mítica. El alma espiritual del tapir se manifestó "en el otro lado del mundo" como vaca, el alma espiritual del ciervo como caballo, el alma espiritual del corzo como cabra, etc. De ahí los extranjeros no-indígenas trajeron esas "formas" o "sombras manifestadas en otras formas" de las almas espirituales originarias de los animales a la zona de asentamiento de los Tavyterã.

Como todos los pueblos de la tierra también los Guaraní cuentan acerca del Diluvio Universal. Los Mbyá dicen que era un tiempo en que muchos seres humanos llegaron a la última perfección espiritual: *aguyje* - un estado en que el potencial divino inherente a cada ser humano se revela por completo y por lo tanto éste es capaz de pasar a un nivel celestial "sin pasar por la muerte". Los que no habían alcanzado esta perfección, se convirtieron entonces en almas espirituales de futuros animales.

"Los que carecieron de entendimiento,  
los que se inspiraron en la mala ciencia,  
los que transgredieron contra los Situados encima de nosotros,  
se fueron en mala forma, sufrieron la metempsicosis.

Hay quienes se convirtieron en pájaros, en ranas, en escarabajos;  
en venado convirtió Nuestro Padre la mujer que había hurtado;"<sup>3</sup>

La idea de que en tiempos míticos los animales fueron seres humanos existe en muchas culturas indígenas, sobre todo en pueblos cazadores-recolectoras. Debido a la reducción irreversible de posibilidades para cazar, muchas de estas tradiciones guaraníes se perdieron desde el mediados del siglo XX. En los mitos se relatan metamorfosis de seres humanos que se transformaron en animales, porque ya no querían soportar más humillaciones o porque habían violado un tabú. En otras ocasiones esta metamorfosis tuvo lugar, porque una persona que tenía un talento especial, lo quiso ofrecer a sus prójimos y descendientes y para ello tomó la forma de una especie animal o vegetal. Los Ayoréode en el Chaco paraguayo cuentan, por ejemplo, el mito de un hombre que descubrió la miel. Para mantener la habilidad de encontrar miel en beneficio de los demás también en el futuro, se convirtió en abeja. La miel es un alimento muy apreciado e importante porque es dulce y proporciona mucha energía.

<sup>3</sup> Cadogan 1992:96p *Ijarakuua'eÿ va'ekue, / arandu vai ogueno'ã va'ekue, / ñande Aryguakuérype ojeavy va'ekue oo vai, / ijaguyje amboae. / Oime oo va'e guyráramo, ju'iramo, enéramo; / guachúramo omondo Ñande Ru kuña omonda va'e;*

Para los pueblos indígenas la diferencia entre los seres humanos y los animales no es fundamental sino más bien gradual y transitoria. En muchas culturas indígenas, igual que en la cultura guaraní, antes de la caza un buen cazador solía establecer contacto en su sueño con un animal que estuviera dispuesto a dejarse cazar por él. La parte del alma corporal del cazador que tiene la capacidad de viajar durante el sueño intentaba entrar en contacto con el alma corporal del animal. Cuando el animal estaba de acuerdo con dejarse matar para alimentar a los seres humanos el cazador ya tenía la certeza de que tendría éxito al día siguiente. En general los animales y sobre todo los de caza tienen fama de ser muy generosos.

En estas culturas indígenas se come la caza con la conciencia de que al comer uno incorpora también las capacidades específicas del animal. Según los Aché, un pueblo guaraní de cazadores y recolectoras en el este del Paraguay, el embrión recibe las cualidades del primer alimento que el padre trae a la madre después de saber del embarazo. Puede ser un animal o una planta. Este alimento forma sobre todo el alma corporal del niño aún no nacido. Recibirá el nombre de este animal o esta planta y seguirá estando estrechamente relacionado con él por toda su vida sin jamás comerlo.

Además, muchos pueblos indígenas atribuyen a la comida de carne una influencia en los sueños nocturnos. Por esta razón algunos miembros más tradicionales de los pueblos amazónicos rechazan la carne de res. Según ellos la vaca es un animal necio y siempre causa sueños turbios que no te enseñan nada.

Aparte de las relaciones de alma con animales y plantas y la comunicación directa con ellos, hay otras formas espirituales para entrar en contacto con los seres no humanos. Cada especie animal y muchas plantas tienen un cuidador o una cuidadora<sup>4</sup>. Son seres espirituales que se ocupan, entre otras cosas, de que se trate con respeto a los animales y las plantas a quienes cuidan. Los Tavyterã, por ejemplo, siempre expresaban una súplica a la cuidadora de las víboras antes de iniciar una larga caminata:

"Bueno será (suplico) que *Kuñambía* (cuidadora de las víboras), se aparte bienamente con sus colmillos de los caminos que deberé seguir.

Que bienamente se mantenga escondida, juntamente con sus colmillos, (lejos) de los lugares por los que deberé transitar.

Que constantemente mantenga amortiguados sus colmillos, lejos de los lugares por los que deberé transitar.

Guarda bienamente a tus numerosos nietos, *Jarara Grande*, apartados de los lugares por los que deberemos transitar.<sup>5</sup>

Cabe añadir que la relación con animales también incluye elementos bastante amenazadores. En la mitología Mbyá la *Charia* (sariama cristata) es el terrible rival de *Pa'i Rete Kuaray*, "El Señor del cuerpo como el Sol"<sup>6</sup>, un héroe de todos los pueblos guaraníes. Sólo con un grandísimo esfuerzo *Pa'i Kuara* logra al final de su vida aventurera en la tierra vencer a su rival demoníaco con un cuerpo de animal y después se pone a proteger al sol.

<sup>4</sup> Normalmente se suele usar la palabra "dueño" pero debido al hecho de que esta expresión está fuertemente determinada por el patriarcado de las sociedades occidentales, la palabra "cuidador" me parece más adecuada.

<sup>5</sup> Cadogan 1962:60 "*Hiña anga, Kuñambía toguerosyry katupyry o kuarasy che renonerãmagui.*

*Togueronemi katupyry o kuarasy che renonerãmagui.*

*Togeroapaiky joty o kuarasy che renonerãmagui.*

*Emoingatú ne remiarirõ eta, Jarara Jusu, ore renonerãmagui."*

<sup>6</sup> Cadogan 1992:115p El Señor del cuerpo como el Sol.

Aun recientemente se han referido casos en que, sea por haber violado un tabú o sea por estar obsesionados con un alma de un animal poderoso, como, por ejemplo, el jaguar, seres humanos han llegado hasta a perder su condición humana y caer en un cierto estado parecido a un animal salvaje<sup>7</sup> del que en algunos casos solamente chamanes muy poderosos pueden liberarles.

Otro ámbito extenso de las relaciones religiosas con la naturaleza surge en el contexto de la agricultura de corte y quema. Los Tavyterã en el Paraguay son excelentes agricultores y conocidos por la alta calidad de su maíz y su mandioca. Todo el ciclo agrícola, desde el corte hasta la cosecha, está acompañado por oraciones. Ruegan a los árboles que se dejen talar para dar lugar a la siembra. Durante la quema cantan al viento que sople suavemente para no distribuir el fuego por todos lados. Para ganarse las simpatías de *Jakaira*, un ser divino asociado a la fertilidad, observan cuidadosamente el código moral que se refiere sobre todo al comportamiento respetuoso frente a los ancianos, observan la obligación de compartir con la comunidad y utilizar los recursos naturales con entendimiento. Se bendicen los primeros frutos del campo y al cosechar el maíz blanco se celebra la gran fiesta del maíz. A lo largo de la primera noche cantan un largo canto ritual y durante la segunda noche presentan diferentes bailes en círculo. Según los Tavyterã también las plantas medicinales revelan todo su potencial sólo cuando se reza debidamente antes de recogerlas.

Esta intensa interconexión religiosa en la vida cotidiana no tiene nada de distanciamiento sacrosanto. A veces las oraciones son bastante sencillas; por ejemplo, la que se dice para atraer a un animal a la trampa: "Ven, para que puedas ver tu sitio debajo del árbol, armadillo."<sup>8</sup>

Otras muestran una sinceridad y agradable frescura:

"Vengo junto a tu tronco, higuera *Kuachingy*,<sup>9</sup>  
quiero que sanes a esta mujer (a este hombre).  
Por eso es que vengo a herirte.  
Si no me la sanas, vendré a derribarte a hachazos."<sup>10</sup>

Lo más importante es la conciencia con que se dice la oración. Por lo tanto, son más eficaces las oraciones de personas que saben entrar y permanecer en un estado de conciencia parecido a la meditación en que tiene lugar la comunicación con los cuidadores o las almas corporales de los seres vivos. En asuntos de mayor importancia muchas veces piden la ayuda de uno de estos "especialistas" para que fortalezca la propia oración o la del grupo.

Otro ámbito de la relación indígena con la naturaleza concierne las relaciones con ciertos lugares en el paisaje. En este contexto es de suma importancia conocer qué ser espiritual, ser divino o alma de difunto habita el espacio geográfico determinado. Montes y sobre todo los picos y las mesetas sirven como "domicilio" para seres divinos y por lo tanto los indígenas los evitan respetuosamente. El pantano y las orillas del río están habitados muchas veces por seres espirituales malévolos y patógenos y por lo tanto son evitados igualmente, pero más por

<sup>7</sup> Grünberg 1995:211

<sup>8</sup> Cadogan 1962:59 "*Ejo terehecha nde yvyraguy, Syryva.*"

<sup>9</sup> (Ficus sp.). El líquido lactescente de este árbol tanto como su corteza se usa para combatir bocios.

<sup>10</sup> Cadogan 1992:184 "*Aju nde yvypýpy, kuachĩngy, / aipota erembokuera kuña (ava). / A'e va'ère aju rojavyky. / Rembokuéra'eĩramo chévy aju va'erã roake'o.*"

miedo que otra cosa. Si no es posible evitarlos, se atraviesa estas zonas con rapidez y concentración.

En algunas culturas las almas de los difuntos vigilan ciertos lugares de la zona del asentamiento tradicional. Mantener buenas relaciones con ellos forma parte de la protección del espacio habitado y usado por sus descendientes vivos.

### Transformación brusca y destrucción

La colonización del nordeste del Paraguay colindando con Brasil empezó en el siglo XX. Tradicionalmente era una zona de asentamiento de los Pai-Tavyterã. A partir de los años 40 la presión causada por la expansión de los asentamientos no-indígenas afectaba cada vez más a la población indígena. Hasta entonces, en general habían logrado reducir al mínimo los contactos con el mundo exterior, a pesar de que esto significaba para muchas aldeas vivir una vida un tanto limitada para evitar llamar la atención.

En 1972, el año en que llegué a la región por primera vez, una gran parte del Paraguay oriental (el norte y el centro) estaba todavía cubierta por selva subtropical, incluyendo superficies de campos naturales y algunas regiones con monte bajo y árido<sup>11</sup>. Solamente una ruta nueva, bastante ancha y una carretera estrecha de tierra con poco tráfico, construida en la época de la Guerra de la Triple Alianza<sup>12</sup> atravesaban esta zona de los asentamientos indígenas.

Sin embargo, los Tavyterã ya sufrían bastante por causa de la expulsión de su territorio y la destrucción de sus cultivos. La caza ya había sido muy diezmada debido a la roturación por parte de latifundistas y la sobrecaza destinada al mercado de pieles. Además, para los Tavyterã era ya casi imposible cazar porque la distribución de tierras había cambiado completamente. La mortalidad aumentó considerablemente, especialmente la mortalidad infantil, debido a nuevas enfermedades (sarampión, tos convulsiva, poliomielitis, pero sobre todo, la tuberculosis). En un ambiente de discriminación desconsiderada agresiva y sin protección legal estaban a la merced de los latifundistas y militares y a punto de perder sus últimos pequeños territorios.

La situación precaria de los Tavyterã motivó a un pequeño grupo a iniciar un proyecto dedicado a la protección legal de territorios indígenas en la zona de asentamiento de los Tavyterã, a pesar de las circunstancias desfavorables durante la dictadura militar de Stroessner.<sup>13</sup> La viva religiosidad y la relación respetuosa de los Tavyterã con su medioambiente, que se notaba en muchas situaciones cotidianas, pero también su atención y sensibilidad en el trato social, sobre todo con los niños, era impresionante. Su relación importante con ciertos árboles sagrados motivó al equipo del proyecto a realizar demarcaciones políticamente arriesgadas para incluir estas zonas boscosas en su territorio. En esta época todavía no existían leyes que llevaran a ejecución el derecho indígena en cuanto a sus territorios tradicionales.

---

<sup>11</sup> En guaraní: *ka'atinga*.

<sup>12</sup> Brasil, Argentina y Uruguay contra Paraguay

<sup>13</sup> El antropólogo social G. Grünberg, el sociólogo paraguayo C. Ortiz y la autora iniciaron y montaron en 1972 el "Proyecto Paĩ-Tavyterã" que continuó hasta 1987.

En 1974 empresas madereras brasileñas empezaron a talar a gran escala el bosque del Paraguay oriental, por supuesto de forma ilegal. El equipo del proyecto creía que el bosque dentro de los territorios ya demarcados estaba fuera de peligro. Tanto mayor fue la sorpresa y el susto cuando supimos de las primeras ventas de madera en dichas aldeas. Al principio consideramos a los Tavyterã únicamente como víctimas de manipulaciones criminales y esto era cierto para la mayoría. No obstante, había casos en que los propios líderes políticos no consiguieron resistir la seducción del alcohol - el soborno más común - o del dinero y daban el permiso para vender la madera. Nunca se cumplían los arreglos sobre la limitación de las superficies taladas; las empresas siempre estafaron a los Tavyterã con el pago, la maquinaria pesada destruía sus cultivos, la distribución de las ganancias en la comunidad siempre causaba conflictos interminables, la vida social siempre sufría bastante. En los últimos 30 años ninguna de las aldeas en el Paraguay ha quedado libre de este círculo de destrucción. Hoy en día prácticamente todo el Paraguay oriental está desforestado y sólo algunas aldeas indígenas cuentan todavía con restos deplorables del antiguo bosque tan precioso.

Al principio me costó bastante entender lo que podía haber pasado en el interior de un hombre a quién había visto pedir respetuosamente a un árbol determinado que se dejase talar y al año siguiente ayudó con sus propias manos a desforestar muchas hectáreas de bosque sagrado. El mismo bosque por el que su comunidad y nosotros habíamos luchado duramente para reclamarlo de un estanciero y devolverlo al territorio indígena. Por varios años me resultó difícil entender esta ruptura drástica en las relaciones de los Guaraní con la naturaleza.

El trabajo del 'Proyecto Paĩ - Tavyterã' no logró impedir la tala en las aldeas indígenas; sin embargo, garantizaba la sobrevivencia de los Tavyterã como pueblo y en consecuencia también la de los demás grupos guaraníes en el Paraguay. En el curso del proyecto se estaba elaborando la base para un desarrollo comunitario relativamente autónomo. Con el tiempo también la asistencia sanitaria tuvo grandes logros y la población guaraní en el Paraguay volvió a crecer a partir de los años ochenta del siglo XX.

## **Pueblos en la Amazonia en contacto con el movimiento ecológico**

El movimiento ecológico de los años 1980 se encontró en América Latina con alianzas indígenas que ya se habían organizado de diferentes maneras y se concentraban sobre todo en el tema de la legalización de sus territorios. Las primeras medidas concretas para elaborar una legislación que manifestase el reconocimiento legal de los derechos y territorios indígenas se tomaron en la década de 1960, sobre todo en el Perú y en Colombia, y a partir de los años 1970 también en el Paraguay. Simpatizantes de varios sectores del movimiento de los derechos humanos apoyaron estos esfuerzos. En la década de los años ochenta el movimiento ecológico internacional también fomentaba intensamente el movimiento indígena en América Latina. Gracias a estos esfuerzos concertados existen hoy en muchos países latinoamericanos derechos indígenas arraigados en la constitución, sobre todo los derechos acerca de la tierra. Aparte del aseguramiento legal de los territorios indígenas el movimiento ecológico se concentraba casi exclusivamente en la Amazonia, es decir, en la protección de las selvas. A pesar de que las ideas del movimiento ecológico acerca de los indígenas como "ecólogos naturales" tenían en la mayor parte un toque muy romántico y eran bastante exageradas, surgieron también aspectos de reflexión y de trabajo muy interesantes. Los ejemplos que se dan a continuación intentan mostrar los mecanismos y condiciones presentes en el contacto de indígenas con la civilización occidental que tienen un impacto menos destructivo - también en cuanto al medioambiente - que en el caso de los Guaraní.

## El plan de manejo para la pesca en la región del Río Breu

En el Río Breu, un río pequeño un tanto aislado, ubicado en el Estado Federal brasileño del Acre, que colinda con el Perú, vive una comunidad Ashaninka. La mayor parte de la zona de asentamiento de los Ashaninka<sup>14</sup> está en el Perú. Huyendo de los cazadores de esclavos de los seringalistas, a fines del siglo XIX algunos grupos se retiraron a valles remotos donde no había seringa, ubicados en parte en territorio brasileño. El líder político de la aldea, Txái Lopez, era uno de los activistas del movimiento para los derechos indígenas en el Brasil en la década de 1980. Se había familiarizado con los pensamientos ecológicos a través del movimiento iniciado por Chico Mendes: "*povos da floresta*".

Debido a la sobrecaza, sobre todo durante la época en que pobladores brasileños ocuparon el territorio de la comunidad Ashaninka, la caza ya no podía cubrir las necesidades de proteína para toda la comunidad. La población de peces estaba ya muy diezmada también y continuó disminuyendo por la pesca descontrolada con veneno<sup>15</sup>. Las reglas tradicionales que prevenían un desequilibrio en la población de peces causado por el fácil y eficaz método de la pesca con veneno, o cayeron en el olvido o no se cumplieron más. Durante varios meses del año los hombres de la aldea fueron a la changa para poder comprar alimentos que hacían falta, sobre todo carne pero también otros bienes. Las mujeres y los niños se quedaban solos en las aldeas durante mucho tiempo. La demanda en el mercado laboral es más alta durante la época del año en que se realizan los trabajos de roza y de limpieza en los cultivos. Por esta razón dichos trabajos muchas veces no se podían realizar debidamente y los cultivos labrados por las mujeres permanecían pequeños y había que comprar aún más alimentos - un círculo vicioso que se repite en muchas comunidades indígenas.

En su aldea y en una aldea Kaxinawá vecina, Txái Lopez coordinaba un proceso de concienciación para poder desarrollar una alternativa a la situación actual. Txái Lopez era amigo de Ailton Krenak, un representante activo del movimiento de derechos indígenas en el Brasil que era director del CPI (Centro de Pesquisas Indígenas) entre 1989 y 2000. El CPI se propuso la tarea de apoyar proyectos de cultivo sostenible en los territorios legalmente asegurados después de que los derechos indígenas habían sido arraigados en la constitución. Se ha especializado en construir un puente entre los conocimientos tradicionales indígenas y las ciencias desarrolladas en el mundo occidental.

De esta conjunción surgió la idea de elaborar un plan de manejo para la pesca en el '*Área Indígena dos Ashaninka e Kaxinawá do Rio Breu*'. Un plan similar para manejar la caza se había desarrollado satisfactoriamente con un grupo Xavante, una etnia de cazadores y recolectoras en el Estado Federal de Mato Grosso. Sin embargo, la aplicación de los métodos a dos culturas diferentes y una situación ecológica completamente diferente incluyó también grandes dificultades.

---

<sup>14</sup> Conocido en la literatura bajo el nombre "Campa". Su autodenominación es "Ashaninka".

<sup>15</sup> Se mete veneno vegetal en el agua para narcotizar a los peces. Después se puede recoger fácilmente los peces narcotizados flotando en la superficie. Algunos de los peces muy jóvenes no sobreviven a la narcotización. Todos los pueblos contaban con diferentes pero muy estrictas reglas en cuanto a la época y el lugar en que se permitía aplicar este método de pesca.

Sin duda el proyecto no hubiera mostrado resultados si no lo hubiese precedido un largo proceso en la comunidad indígena en que podían asimilar los nuevos pensamientos basándose en solidaridad y confianza, sin sentir ninguna presión para callar su propio punto de vista.

- En el curso de este proyecto se manifestaron dos problemáticas que suelen repetirse en situaciones de trabajo similares:

Un punto esencial en la realización práctica de los proyectos es que las comunidades indígenas comprendan y acepten el sentido de los trabajos en su contexto cultural propio. La adquisición de nuevos conocimientos y nuevas técnicas no debería exceder su capacidad de integrarlos en las estructuras existentes y se debería garantizar de este modo también un manejo autónomo. Sin embargo, muchas veces la necesidad de los científicos participantes es opuesta a este punto esencial, porque pretenden publicar sus trabajos según nuestras convenciones que requieren ciertamente una recopilación de datos mayor de la que es necesaria u oportuna para el propio proyecto. Pero si los científicos no logran renunciar hasta cierto punto a sus pretensiones y a su punto de vista científico en la cooperación con las sociedades indígenas - y esto parece ser muy difícil - lo que fue propuesto como proyecto de la comunidad indígena se convierte en "puesto de trabajo" para el investigador científico.

Los viajes hacia pueblos remotos pueden ser maravillosos, pero también son de larga duración y fatigosos. La estancia en una aldea puede ser agradable e interesante pero también es poco confortable, hace mucho calor o también demasiado frío por la noche. Cada hora del día tiene sus propios insectos molestos, la comida es bastante monótona y el trabajo requiere mucha paciencia. Parece pedir demasiado si aparte de estas molestias uno tampoco puede publicar los resultados en la forma "correcta" y requerida en nuestra sociedad (y tal vez arriesgar así el quedarse atrás en la carrera). Por lo tanto raras veces se encuentra a personas con educación científica que estén dispuestos a acompañar proyectos como este, o similares, durante el período necesario.

El problema central dentro del contexto de las comunidades indígenas es la implementación del nuevo sistema de reglas. Un nuevo sistema de reglas, idealmente una síntesis de conocimientos tradicionales y reconocimientos nuevos, debe ser integrado en la sociedad hasta tal punto que su cumplimiento también quedará garantizado cuando la comodidad, el hambre o la avidez puedan provocar el incumplimiento de las reglas. Para lograr este objetivo es necesario fundar este sistema de reglas también en la cosmovisión mítica. Sólo una persona muy respetada, en el mejor de los casos un chamán, es capaz de realizar esta tarea. En cuanto a la aldea Ashaninka Txái Lopez murió antes de haberse terminado el proyecto. Si bien el trabajo continúa no es seguro que se podrán arraigar suficientemente las nuevas reglas sin él.

#### La obtención de esencias aromáticas en la región del Río Amônia

En la región del Río Amônia, ubicado en el Estado Federal de Acre, se realiza un proyecto bajo condiciones especiales, que muestra otra problemática diferente en cuanto a la nueva relación de las sociedades indígenas con la naturaleza. El líder político de la aldea Ashaninka en cuestión está casado con una brasileña que está bien integrada en la comunidad. Uno de sus hijos, Moisés, parece unir en su persona el contraste - y el conflicto - entre las dos culturas. Conscientemente y con insistencia declara su identidad indígena, sin embargo, también está muy interesado en muchos temas de la sociedad "blanca". Cuando era niño los hombres de su aldea trabajaban como taladores para los colonos brasileños que habían

entrado en el territorio indígena. En el curso del movimiento que reclamaba el derecho a la tierra durante la década de 1980, la comunidad Ashaninka logró recuperar su territorio tradicional y además entró en contacto con el movimiento ecológico. Moisés apoyó la idea de no seguir con la venta de madera pero lógicamente tuvo que proponer una alternativa económica a su comunidad. Por coincidencia conoció a un bioquímico<sup>16</sup> y se enteró de la posibilidad de obtener esencias aromáticas de material vegetal. De ahí resultó una cooperación laboral interesante.

Un tercio de las 35 000 especies vegetales en la selva amazónica poseen propiedades aromáticas. Según estimaciones podrían ser aprovechables hasta 1000 especies - hasta hoy sólo 52 han sido analizadas químicamente y la industria está utilizando solamente cinco de ellas. El proceso investigativo, desde la identificación de una planta potencialmente aprovechable hasta el desarrollo del producto pasando por el análisis químico, es largo y complicado. Incluso bajo condiciones de trabajo favorables hay que calcular un mínimo de cinco a siete años para el examen completo de una planta.

Coordinado por el CPI se elaboró un plan que fuera favorable para las dos partes. Se garantizó a la comunidad Ashaninka la protección de su propiedad intelectual, asistencia para vender las esencias así como una parte del beneficio en el caso en que se haga propaganda con su imagen. Bajo estas condiciones los Ashaninka estaban dispuestos a indicar al bioquímico profesor Barata las plantas de las que tradicionalmente obtienen esencias aromáticas, sea para curar, para el uso cosmético o para adornarse. Se acordó utilizar solamente semillas y no hojas o partes de la madera para garantizar la sostenibilidad. Esta cooperación reduce considerablemente el tiempo requerido para los exámenes científicos preliminares. Hasta ahora ya se han identificado siete esencias potencialmente aprovechables y dos ya entraron en la fase del desarrollo del producto. A pesar de la fuerte presión ejercida por las empresas interesadas, revelaron la identidad de las plantas de las que se obtienen las esencias sólo después de la firma del contrato.

Como en muchas comunidades indígenas también en esta aldea Ashaninka se formó una fuerte oposición. A pesar de que las diferencias políticas suelen ser resueltas con mucho esfuerzo y a veces de manera bastante dramática, los grupos de oposición son un factor esencial para mantener un equilibrio vivo en las aldeas. Evitan que se acumule excesivamente el poder en la familia del líder político y representan o el elemento dinámico o - como en este caso - el elemento de freno dentro de la comunidad. Moisés tiene que tratar con una oposición fuerte que cuestiona y examina, en la mayoría de los casos indirectamente, cada nuevo elemento y cada pequeño paso de la implementación del proyecto. En consecuencia la implementación progresa lentamente. Pero esto no es nada trágico, porque mientras tanto los Ashaninka descubrieron otra pequeña fuente de ingreso que les permite comprar los bienes de que más necesitan: la venta de semillas a viveros, por ejemplo. El control por la oposición garantiza que los nuevos elementos no sean introducidos más rápidamente de lo que la comunidad tarde en integrar su manejo - es un elemento esencial en todo trabajo de proyectos. También garantiza que el beneficio se distribuya según su sentido de justicia, de forma que el ingreso adicional pueda beneficiar toda la aldea.

---

<sup>16</sup> Prof. Dr. Lauro Barata, especialista en el análisis químico de productos naturales en el Instituto de Química - UNICAMP, Campinas, Estado Federal de São Paulo.

## La producción de aceite de la palmera seje en el Río Mirití

Empezando aproximadamente en el año 1988 la ONG colombiana GAIA, que forma parte de la organización COAMA<sup>17</sup> trabaja, entre otras zonas, en la del Río Mirití, un afluente del Caquetá en el Estado Federal de Amazonas, Colombia. Durante años fomentaron la construcción de escuelas rurales autónomas con maestros multilingües, orientándose en las necesidades y deseos de cada comunidad. La generación de los que ahora son adultos recibió su educación todavía en escuelas centrales de las misiones, en la mayoría de los casos obligatoriamente. Un médico inició un sistema autónomo de asistencia sanitaria que estaba explícitamente bajo el amparo de los chamanes. Esto significa que cada tratamiento médico requiere el acuerdo del chamán, si los pacientes lo desean, lo que normalmente es aceptado. A partir de esta forma de cooperación se formó una profunda relación de confianza entre los colaboradores del proyecto y la población indígena compuesta de varias etnias, entre otras: Letuama, Yucuna, Matapi, Tanimuca, Macuna ...

Bajo estas condiciones se desarrolló un proyecto que es del mayor interés por dos aspectos. Un chamán lo acompaña espiritualmente y grupos de mujeres de dos aldeas están realizándolo. El acompañamiento por un chamán es importante por varias razones y debido a ello se presenta a continuación una breve digresión sobre el chamanismo en la situación de contacto antes de seguir con la descripción del proyecto.

- Breve digresión acerca del chamanismo

En esta región de la llanura amazónica de Colombia se practica todavía el chamanismo tradicional por diversas formas culturales. Así que se puede observar claramente la fuerza, la fragilidad y el modo de funcionar de este sistema. Los chamanes de ese círculo cultural dicen que en el mundo (para ellos la selva y los ríos) existe sólo una cantidad limitada de energía que circula constantemente por el círculo del nacer y el morir de todos los seres vivos (humanos, animales, plantas y seres espirituales). Si los seres humanos quitan demasiados animales o plantas de la 'naturaleza', causan enfermedades. Si el desequilibrio se agrava es posible que muera alguien. En consecuencia los seres espirituales protectores retiran su apoyo a la cosecha, la pesca y la caza.

Por un lado el chamán indica a la gente de su pueblo con que tipo de limitaciones se podría reestablecer el equilibrio; por otro lado se esfuerza en apaciguar los seres espirituales mediante rituales específicos. Generalmente la población cumple con las instrucciones del chamán porque lo reconocen como autoridad. A veces también es temido porque en principio puede usar sus capacidades incluso para hacer magia negra. En todo caso le necesitan como curandero. Si uno no sigue sus instrucciones, se arriesga a no ser curado o no poder ser curado en caso de enfermedad. Se considera muy sensible el equilibrio de la 'naturaleza' y por ende debe ser observado y analizado constantemente. Por medio de sus viajes astrales conscientes durante la noche el chamán sabe reconocer el estado energético de la 'naturaleza' y también puede consultar de este modo los seres espirituales para formarse una idea más exacta de la situación actual.

---

<sup>17</sup> La ONG COAMA (Consolidación de la Región Amazónica) esta formada por varias organizaciones autónomas y trabaja en toda la llanura amazónica de Colombia.

El contacto con la civilización debilita dos columnas importantes del chamanismo. La civilización está caracterizada por una cantidad de bienes desconocida y hasta entonces completamente inconcebible. El acceso a estos bienes está "solamente" limitado por la cantidad de dinero o medios de canje que uno pueda conseguir. Parece que - en el sentido indígena tradicional - no existen ni un orden u otras reglas que controlen su circulación. Este hecho afecta la cosmovisión indígena de manera desconcertante y destructiva. El acceso desordenado y aparentemente incontrolado a los bienes de la civilización se aplica cada vez más también al aprovechamiento de los recursos naturales. Sobre todo porque los indígenas observan que "los blancos" no se imponen ningún tipo de limitaciones a sí mismos en cuanto a la explotación de recursos naturales ni comparten los bienes que han acumulado.

Además, el contacto con la civilización trajo muchas enfermedades nuevas que el chamán en muchos casos no consigue curar. El tratamiento de indígenas con alopátia no es tan eficaz como podría ser, ya que la prescripción es muchas veces poco esmerada; sin embargo, hay casos en que su eficacia es impresionante; por ejemplo, en la curación de dolores, fiebre e infecciones graves. También el modo como los médicos de nuestra sociedad tratan a los pacientes sin tener en cuenta la cultura, el contexto social y mucho menos los aspectos espirituales, debilitan la autoridad del chamán. Todo esto disminuye la dependencia hacia él. Su voz exhortativa pierde cada vez más el respeto que le corresponde. En general el chamán ejerce su autoridad de forma indirecta: hay que ir a verle si uno desea recibir su consejo o su tratamiento. Si nadie le consulta suele mostrar un comportamiento pasivo aunque la comunidad sabe reconocer su conformidad o rechazo por su manera no verbal de expresarse.

Otro problema es la falta creciente de nuevos chamanes. Las condiciones requeridas o, por lo menos favorables, para que una persona joven pueda percibir su vocación, seguirla y cargar con el aprendizaje largo y rico en privaciones, son cada vez más raros. En muchas culturas el aprendizaje de la profesión chamán incluye largos períodos de soledad en que aprende, entre otras cosas, la comunicación con la "naturaleza". Pero también en la Amazonia estas condiciones absolutamente tranquilas y claras son cada vez más raras. En la región del Mirití hay un chamán joven que trabajará sobre todo como curandero. Además está haciendo la formación para ser promotor de salud. En una conversación dijo que no tiene ninguna dificultad en cuanto a la coexistencia de los dos sistemas diferentes (el chamánico y el científico no-indígena). Que hay tantos mundos diferentes y que estos son sólo dos... A pesar de todo el pronóstico del viejo chamán, el más reconocido en la región, es pesimista. Piensa que los conocimientos y la práctica del chamanismo desaparecerán y descansarán en la tierra por mucho tiempo. Dice que quizás podrían ser reanimados en otro momento, pero mucho más tarde.

El sistema de reglas representado y cuidado por el chamán es obviamente uno de los elementos esenciales, tal vez incluso el más esencial, de la relación cuidadosa y viva entre la población indígena y la naturaleza, incluyendo todos los aspectos teóricos y prácticos. Esto no quiere decir que sólo el chamán disponga de esta variedad de conocimientos. Por muy importante que sean sus capacidades específicas, sobre todo su capacidad de hacer viajes astrales conscientes<sup>18</sup> y de curar con técnicas mentales y espirituales, está claro que

---

<sup>18</sup> Es cada vez más usual llamar "chamán" a cualquier tipo de curandero o representante cultural indígena. Este hecho parece ser desfavorable en cuanto al análisis de los temas: chamanismo, religiosidad indígena y métodos de curación indígenas. Una de las capacidades específicas que de por sí caracterizan a un chamán es la capacidad de realizar viajes conscientes fuera de su cuerpo - siendo un fenómeno raro que se distingue

también cada individuo dispone también de una gran cantidad de estos conocimientos. Hay una gran variedad de especialistas en el contexto de la relación con la naturaleza - por ejemplo personas con un talento especial para la caza que muchas veces disponen de una magia de caza personal, o personas que conocen cantos y bailes especiales para las fiestas de la fertilidad y de la cosecha y los enseñan al grupo - un acto que entre otras cosas asegura que se retorna energía a la "naturaleza" al nivel espiritual.

Una de las características de muchos conocimientos indígenas, sobre todo de los conocimientos chamánicos, es que sólo se conservan mientras siguen siendo aplicados. Se trata de, por así decirlo, "conocimientos vivos" que uno puede adquirir y transmitir solamente a través de la práctica. Esto se debe por una parte al hecho de que no existen libros que los describan, y por otra parte a que no son accesibles sólo por medio de la teoría sino que su adquisición requiere sobre todo un entrenamiento de la percepción y de capacidades mentales específicas para aprender como acceder y aplicar estos conocimientos. En nuestra cultura apenas se conocen estas capacidades mentales y por lo tanto son poco respetadas. Salvo en contadas excepciones se necesita un chamán como maestro para convertirse en chamán. Hay casos en que el poder curativo aparece espontáneamente pero para aprender a hacer viajes astrales conscientes generalmente hace falta una persona que ya dispone de esta capacidad.

Incluso los indígenas bien entrenados en sus capacidades de percepción necesitan una atención despierta y elevada para poder aplicar estos conocimientos en la vida cotidiana y percibir la dimensión espiritual de la "naturaleza". Junto con el contacto intensificado con la civilización generalmente se pierden sucesivamente estas facultades. Por tan diversos que sean los conocimientos concretos de los pueblos indígenas sobre la naturaleza y los diferentes sistemas de interpretarla, las raíces de su relación con la naturaleza están siempre en su cosmovisión religiosa y en su espiritualidad.

De hecho el proyecto de producir esencias de aceite de la palmera seje en la región del Río Mirití es llevado a cabo por las mujeres de dos aldeas según métodos tradicionales. De esta manera el aceite mantiene por completo su poder curativo. Ya que es el chamán quien define la cantidad de frutas de palma que se debe cosechar, esta producción requiere colaboradores concientes y justos, con suficiente motivación para no someterse a la presión de la demanda del mercado sino a las condiciones especiales de las productoras. Un correspondiente hueco en el mercado se ha encontrado en Inglaterra; los gastos para el transporte de las aldeas a Bogotá los paga todavía la ONG acompañante.

Fue en 1996 cuando el chamán decidió que no se debían cosechar las frutas de las palmeras. Era un momento difícil para los colaboradores del proyecto porque el aceite empezaba a introducirse con éxito en el pequeño mercado de los productos naturales. Al año siguiente se dio una cosecha abundante y las mujeres produjeron cuatro veces más aceite que en un año normal.

Son experiencias como éstas, las que facilitan respetar las decisiones del chamán también en épocas difíciles o cuando no se las entiende muy bien. Las reglas que organizan y limitan el

---

esencialmente de estados de sueño, intuición o viajes de fantasía. Dado que los miembros de las sociedades occidentales no disponen de los conocimientos requeridos para hacer esta diferenciación es recomendable tratar estos temas con especial cuidado y moderación. La banalización de fenómenos chamánicos ni es respetuosa ni facilita la adquisición de conocimientos y entendimiento.

uso de los recursos naturales forman una parte importante del modo de vida de los indígenas. Abundancia sin límites es más bien una rara excepción.

## **Sobre las diferentes relaciones de indígenas con la naturaleza y sus perspectivas**

Las diferentes situaciones de contacto arriba mencionadas permiten deducir algunas variables, aunque bastante simplificadas, que determinan el grado de pérdida de conocimientos indígenas tradicionales y por consiguiente los cambios en la práctica de sus relaciones con la naturaleza.

### Conservación del sistema de reglas tradicional

En las regiones de la Amazonia que son difícilmente accesibles hay esperanza de que, bajo ciertas condiciones, el sistema de reglas tradicional - como sistema - seguirá siendo vigente por algún tiempo más. Los siguientes factores pueden ser decisivos: por un lado que no se detecte oro u otra materia prima de valor en estas regiones y que el acceso siga siendo tan difícil que ni siquiera la comercialización de madera parezca atractiva desde el punto de vista económico. La realidad mundial ha comprobado que no se respetan ni reservas indígenas ni reservas biológicas después de que surgen fuertes intereses económicos.

Por otro lado puede ser importante para la conservación del sistema tradicional organizar un acompañamiento profesional y respetuoso en la situación de contacto. Sobre todo en los ámbitos de asistencia sanitaria, la distribución de informaciones importantes - lo que frecuentemente pero no siempre incluye escuelas y la formación de maestros multilingües - así como asistir en encontrar fuentes de ingreso adaptadas. Por supuesto es decisivo hasta qué punto se logrará mantener la autoridad de los chamanes y autoridades religiosas indígenas de manera que las adaptaciones necesarias sean realizadas bajo su tutela.

### Sistema integrado de reglas tradicionales y nuevas

En situaciones en que el contacto causó pérdidas amplias y profundas en los conocimientos, pero en que ahora grupos e individuos conscientemente hacen esfuerzos para crear una síntesis entre conocimientos tradicionales y la ciencia ecológica de la cultura occidental, es posible elaborar un nuevo sistema de reglas para mantener el equilibrio y evitar así futuras destrucciones masivas en el medio ambiente. Por el momento existen sólo unas pocas situaciones de transición de este tipo que han sido proyectadas y realizadas de modo consciente y por esta razón todavía no se las puede considerar como consolidadas. Parece que funcionan pero resulta difícil dar pronósticos sobre su estabilidad antes de que hayan sido sometidas a la prueba de alguna presión externa, es decir, cuando todavía no han tenido que mantenerse firmes contra intereses económicos "normales" o masivos.

Un elemento importante en la elaboración de estos modelos adaptados es la colaboración de un especialista, generalmente una persona con educación científica. El hecho de que la ciencia considera a la naturaleza como objeto y que en nuestra enculturación la superioridad sobre ella parece obvia, son grandes obstáculos en cuanto a la elaboración de un nuevo sistema de reglas orientado a la práctica para y con la sociedad indígena. Uno de los desafíos

en la colaboración con indígenas está en concederles tiempo y espacio suficientes para que puedan llevar a cabo este trabajo de integración cultural. Además sería muy deseable acercarse o someterse a su relación con la naturaleza, viéndola más como sujeto. Al efecto que los elementos y conocimientos nuevos puedan ser armonizados de forma más variada con las tradiciones y la memoria tradicionales que aún existen.

Esta subordinación requiere un espíritu abierto y valiente. Puede provocar mucha inseguridad trabajar en un mundo al que uno tiene sólo acceso limitado. Significa arriesgar perder el control durante bastante tiempo - una sensación que para la mayor parte de nuestra sociedad resulta bastante desagradable. Es razonable también realizar estos trabajos en poblaciones relativamente pequeñas, porque muchas veces ellas viven en zonas de asentamiento bastante grandes. A partir de una cierta cantidad de proyectos realizados con éxito en zonas amplias y vinculadas es posible incluso que surja una dinámica propia en el desarrollo de relaciones nuevas, de etnias culturalmente diferentes, con la naturaleza.

Igual que todos los seres humanos también los indígenas están expuestos a la tentación de la avaricia. En las sociedades indígenas se empieza tradicionalmente a educar a los niños pequeños a vencer esta tendencia humana. Aprender compartir forma siempre una parte esencial en el uso ponderado de los recursos. Sin la presencia de una personalidad fuerte se corre el peligro de que no se observen, o no suficientemente, las nuevas normas limitativas. Cada contacto entre indígenas y representantes de la sociedad occidental conlleva inevitablemente experiencias con el intercambio comercial ilimitado de la civilización. Por consiguiente el sistema de valores y el comportamiento indígenas son constantemente cuestionados y el deseo de poseer más cosas es constantemente fomentado. Si también fuesen practicados a gran escala en nuestras sociedades una actitud ecológica y el uso sostenible de los recursos, esto tendría sin duda un efecto positivo en las situaciones de contacto mencionadas. Sin embargo, generalmente preferimos esperar o incluso exigir de "los indios" una protección medioambiental de tal alcance que ni nosotros mismos somos capaces, ni estamos dispuestos a realizar.

### Vivir en un medioambiente destruido

Las experiencias más recientes permiten deducir algunas causas de la degeneración de muchos aspectos de la relación tradicional de los Guaraní con la naturaleza. Desde el siglo XVII han vivido con la intención de más bien evitar los contactos con la civilización: huyendo de los cazadores de esclavos brasileños y de las etnias con que tradicionalmente estaban enemistados y que trabajaban para estos cazadores; de los explotadores de la yerba mate que ejercían un régimen brutal en sus campamentos; de las tropas de la Guerra de la Triple Alianza en los años setenta del siglo XIX - la última batalla decisiva tuvo lugar en el centro de su territorio - y de los latifundistas y colonos que entraron en cantidades crecientes. En los años treinta del siglo XX, cuando el comercio de pieles ofreció una opción para obtener sal, aceite y equipos de trabajo, probablemente el control de los chamanes ya no era lo suficientemente fuerte para poder evitar la sobrecaza. De todas formas hubiera sido una empresa perdida debido a la caza desconsiderada por parte de los nuevos colonos.

De los dos personajes importantes en el ámbito religioso tradicional de los Tavyterã y Ava-Guaraní, el chamán y el *Pa'i* - que tiene sobre todo funciones sacerdotales - es el chamán el que hoy en día prácticamente ya no existe. A partir de cierto momento, probablemente en el siglo XX, ya no se daban las condiciones necesarias para que una nueva vocación pudiera

concretizarse. Se teme que este mismo proceso se dé, por ejemplo, también en la parte argentina del Gran Chaco. Las relaciones delicadas y sensibles con los seres vivos en la naturaleza, el trato respetuoso de cada árbol, se derrumban simplemente bajo la violencia y el poder de las sociedades "ajenas". Para alguien que durante meses tala árboles a gran escala para los latifundistas resulta difícil, una vez regresado a su casa, seguir practicando las antiguas tradiciones en su pequeña chacra. Demasiados árboles fueron cortados como objetos para que se pueda percibir uno sólo todavía como sujeto. Vivir esta discrepancia requiere un alto grado de madurez y conciencia. Esto falta a muchos, sobre todo a los jóvenes - igual que en nuestra sociedad hay pocas personas que activamente aplican su "conciencia ecológica" a su vida cotidiana y realizan con consecuencia todos los cambios que esto requiere.

En estos procesos hay todavía otro mecanismo más, que es difícil de captar. Tradicionalmente cada indígena asume, dentro de su contexto cultural, la responsabilidad de sus acciones y se siente también responsable de los objetos que utiliza. Esto vale sobre todo para objetos de uso ritual pero también para armas, fuego y muchas cosas más. Se ve cada objeto y muchas situaciones en el contexto de su mito de origen, que generalmente incluye también las reglas para el uso y el comportamiento correcto y bueno. Siendo un mecanismo tan natural y profundo resulta lógico que muchos indígenas no duden que esto es costumbre también en nuestra cultura<sup>19</sup>. Así que, junto con los nuevos equipos y técnicas de trabajo suelen adoptar al mismo tiempo y con naturalidad nuestro modo de usarlos. Parece que nos dejan también la responsabilidad en cuanto a las consecuencias en vez de asumirla ellos mismos. Un chamán, una vez consultado acerca de un problema específico, lo explico claramente:

Los chamanes en la región del Mirití muchas veces intentan más bien evitar enfermedades, desdichas y accidentes que curarlas. El chamán cura de antemano los acontecimientos importantes como nacimiento, boda, un viaje largo pero también cura situaciones cotidianas. Lo llaman "curar el camino", puede ser toda la vida o sólo un trecho de la vida o también un camino concreto, como por ejemplo el camino para llegar a las chacaras, o un envío por barco. En la región del Mirití y del Caquetá - así como en todas las sociedades indígenas en general - el uso de dinero causa un sinnúmero de dificultades y conflictos. Por esto preguntamos a un chamán si no fuera posible curar también el camino del dinero para que no provoque tanta destrucción en las comunidades. "No," dijo, "no es posible. El dinero es asunto de ustedes y son ustedes los que tienen que curar su camino, en todo caso por lo menos asumir las responsabilidades de las consecuencias que trae."

El hecho de que los indígenas no se sienten responsables de sus propias actividades, a veces incluso destructivas, si la forma adoptada proviene de nuestra cultura, parece ser un mecanismo frecuente. Supuestamente este hecho es también una de las explicaciones para la ruptura en la relación de los Guaraní con la naturaleza. Si, por ejemplo, talan grandes cantidades de árboles para los estancieros o madereros y luego siguen tratando a los árboles del mismo modo y siguen usando el nuevo equipo, cuyas reglas de uso fueron establecidas por los "blancos", en sus propios ambientes - las comunidades. Entonces se sienten sólo en parte responsable de ello o ni siquiera eso. Según su cosmovisión la responsabilidad principal nos pertenece obviamente a nosotros. A pesar de que las situaciones de contacto son tan complejas y determinadas por varios factores contradictorios que un solo mecanismo sólo no puede explicarlos, es cierto que el proceso descrito antes aparece frecuentemente y parece ser

---

<sup>19</sup> El hecho de que muchas veces no conocemos el origen de nuestras cosas e instituciones puede ser bastante chocante para los indígenas y es desde su punto de vista, junto con nuestra avaricia, un indicio importante para nuestra "falta de cultura".

decisivo. Otro factor esencial es que nuestra presencia es simplemente aplastante. Teniendo en cuenta como los Guaraní viven hoy en día - rodeados por una mayoría numérica gigantesca, reclusos en territorios minúsculos, donde a veces viven apretados- la fuerza de su resistencia continuada parece más bien sorprendente.

En el caso de los Guaraní casi la totalidad de su mundo - el bosque con todos sus seres vivos - está irrecuperablemente destruida. No hay más animales con que puedan comunicarse en sus sueños antes de la caza; hay sólo pocas comunidades en que todavía hay armadillos para hacerles caer en la trampa, la mayoría de las plantas medicinales perdió su hábitat. Del "bosque grande" que dio el nombre al Estado Federal de Brasil: "Mato Grosso do Sul", no queda ni siquiera un resto ni aun como reserva biológica. Los Guaraní viven ahora en medio de pastos como la braquiaria importada del África. Los estancieros los cultivaron después del desmonte total con el fin de establecer una ganadería vacuna extensiva. Estos pastos ocupan cada rincón. La quema tradicional que antes era un medio eficaz para limpiar los cultivos, contener enfermedades y obtener abono en forma de ceniza, ahora es sólo causa de que estos pastos importados crezcan aún mejor. Además las quemas son cada vez menos controlables - el fuego pasa a las pocas regiones con monte bajo que quedan y elimina los últimos restos de pastos y arbustos nativos. Los suelos desprotegidos quedan erosionados; la tradicional rotación de cultivos ya no es posible en las reservas indígenas, debido a la sobrepoblación y la falta de espacio. Además la erosión es considerable y muchos ríos han empezado a llenarse de arena.

Ya desde los años treinta del siglo XX los Guaraní no pueden sustentarse con la caza. Como compensación sirve la cría de animales como pollos o a veces cerdos. Es cada vez más difícil alimentarse de los propios cultivos. La mayoría de los hombres se ven obligados a changear fuera de las aldeas. Antes talaban árboles para los latifundistas o trabajaban en la explotación de la yerba mate, hoy en día trabajan en las plantaciones de caña de azúcar que quedan aún más lejos. Durante meses las mujeres y los niños se quedan solos en las aldeas. Las parejas se separan mucho más frecuentemente que antes, muchas veces las familias son poco estables, los niños crecen en un entorno social inseguro y perturbado de diversas maneras. La inestable situación social y el fácil acceso al aguardiente barato tienen como consecuencia que el alcoholismo y la violencia (sobre todo en conexión con el consumo de alcohol) se convierten en problemas cada vez mayores y representan factores destructivos adicionales en el círculo vicioso de la destrucción.

En los años ochenta del siglo pasado dos pueblos guaraníes empezaron a responder a estos procesos destructivos, siendo expuestos a ellos de forma masiva, con una "epidemia" de suicidios. Afecta sobre todo a los jóvenes y en el Brasil sigue igual hasta hoy día<sup>20</sup>. En el Paraguay, después de esfuerzos intensos a finales del siglo pasado, parece que los Guaraní lograron retener y controlar esta epidemia (interpretan los suicidios como enfermedad contagiosa). La destrucción del medio ambiente, de muchas formas tradicionales de su cultura y de sus conocimientos tradicionales, entre ellos gran parte de su relación con la naturaleza, provoca condiciones de vida en que reaccionan a la dimensión de la violencia que se les presenta el entorno no-indígena, también con autoagresión.

En esta región todavía no existe un movimiento ecológico que les pudiera apoyar; no hay selva para conservar que motivara a instituciones o personas europeas a invertir en proyectos;

---

<sup>20</sup> Grünberg 2003

ya no hay pájaros con cuyas plumas se pudiesen adornar para satisfacer nuestra imagen romántica de "los indios". Y a la destrucción experimentada se añade la falta de apoyo eficaz.

A pesar de todo hay muchos - y más mujeres que hombres - que siguen resistiendo e intentan, en el poco espacio que queda, realizar "su forma de ser" y vivir su identidad cultural. Muchas mujeres siguen hablando solamente guaraní que también representa un acto de negación frente al mundo destructivo de "allí afuera". Disponen todavía de muchos conocimientos en el contexto agrícola y desarrollan nuevas formas para vivir su religiosidad. La calidad de la relación con la naturaleza que los Guaraní desarrollarán y vivirán en el futuro depende en gran parte de si lograrán recuperar suficiente espacio para poder vivir su vida y si encontrarán personas que les familiaricen con la "agricultura alternativa" en el más amplio de los sentidos, que les despierten la curiosidad y que apoyen sus ganas de experimentar con el fin de que su "forma de ser" siga con vida aunque en formas muy alteradas.

#### AGRADECIMIENTO:

Agradezco a todas las familias y comunidades indígenas que me dieron la bienvenida durante mis viajes y que compartieron conmigo su comida, sus casas y sus conocimientos;

Gracias a todos mis compañeros de trabajo en los proyectos durante los últimos decenios por trabajar y aprender juntos;

A mis amigas y amigos en América Latina y en Europa por su apoyo y conversaciones - especialmente a Marta Maria Azevedo y Volker von Bremen - por compartir pensamientos, acciones y sentimientos;

A Bartomeu Melià SJ por nuestros viajes en el amplio mundo guaraní;

A Emilie Krausneker por ofrecer supervisión y corregir textos repetidas veces;

A mis queridos Fritz, Agnes y Wolfgang, reconociendo que sin ellos algunas veces mis fuerzas no hubieran sido suficientes;

A Agnes Grünberg por traducir el artículo al español;

A todos los mencionados:

#### AROAGUYJEVÉTE

## BIBLIOGRAFÍA:

- Almeida, Rubem Thomaz de O projeto Kaiowá-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos guarani-Kaiowa e guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul. Tese de mestrado, Museu Nacional, Rio de Janeiro 2003.
- Aquino, Txái Terri Valle de u. Iglesias, Marcelo Piedrafita Kaxinawá do Rio Jordão. História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado. Rio Branco - Acre 1996.
- Bremen, Volker von Zwischen Anpassung und Aneignung. Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode. Münchner Amerikanistik Beiträge 26, 1992.
- Cadogan, León Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. In: Revista de Antropología 2:43-91. São Paulo 1962.  
*Ayvu Rapyta*. Textos Míticos de los Mbyá-Guaraní del Guará. Biblioteca Paraguaya de Antropología Vol. XVI. Asunción 1992.
- COAMA Consolidación de la Región Amacónica. Bogotá.  
Legislación. Nr. 1, 1994/5.  
Educación. Nr. 2, 1995.  
Salud. Nr. 3, 1995.  
Microproyectos. Nr. 4, 1997.
- Grünberg, Friedl Estudio sobre el proceso de los Paĩ-Tavyterã de 1972 a 1988. Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos, Asunción 1989.  
Auf der Suche nach dem Land ohne Übel. Die Welt der Guarani-Indianer Südamerikas. Peter Hammer Verlag. Wuppertal 1995.  
Erläuterungen zur Sozio-ökologie. Wechselwirkungen zwischen sozialen, kulturellen, ökonomischen und ökologischen Aspekten. MS 1997.
- Lebenswelt Regenwald. Broschüre zur Ausstellung. Lateinamerikainstitut. Wien 1997.
- Reflexionen über die Lebenssituation der Guarani im Mato Grosso do Sul, Brasilien. In: INDIANA Berlin 2003.
- Reflexões sobre a situação dos guarani no Mato Grosso do Sul, MS.  
[www.trabalhoindigenista.org](http://www.trabalhoindigenista.org)
- Hammen, Clara van der El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana. Santafé de Bogotá 1992.
- Meliá, Bartomeu; Grünberg Friedl y Georg Los Pai-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. Asunción del Paraguay 1976.
- Münzel, Mark Die Aché in Ostparaguay. (Roter Faden zur Ausstellung 6). Frankfurt am Main. Museum f. Völkerkunde VII, 1983.
- NCI, CPI Núcleo de Cultura Indígena, Centro de Cultura Indígena. Broschüre. São Paulo 1996.