

EN TORNO AL DON: Para analizar la sociedad paraguaya del siglo XVI

Tetsuya Banno

INTRODUCCIÓN

El don de las mujeres ha abierto paso a sugerir la sociedad paraguaya del siglo XVI. En el período prehispánico, los guaraní, una etnia de los indígenas paraguayas, basándose en el vínculo matrimonial entre las familias extensas, construyeron la comunidad habitacional. Extendiendo el vínculo de parientes hacia afuera de la aldea, se construyó la sociedad guaraní.¹ A la llegada de los conquistadores a Paraguay, la costumbre tradicional les era aplicada. Un bávaro, Ulrich Schmidt (llamado en español Ulrico Schmidel), uno de los conquistadores, escribió lo siguiente: “...a nuestro capitán Ayolas [los carios, un tribu de los guaraní] le trajeron seis mujeres, la mayor de dieciocho años, seis venados y otras piezas y pidieron que nos quedásemos con ellos, y asignaron dos mujeres a cada soldado para que llevasen la ropa y cuidasen de nosotros.” (La frase entre paréntesis fue añadida.)²

1) Por ejemplo, Súsnić, Branislava y Miguel Chase-Sardi, *Los indios del Paraguay*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1995, pág.35.

2) Schmidel, Ulrico, *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay, 1534-1554*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, pág.47. Su edición original, titulada *Wahrhaftige Historien einer wunderbaren Schiffart*, se publicó en Francfort (Frankfurt) el año 1567. Si bien se ha notado en la parte anterior que atacaron a los carios los conquistadores, es probable que no hubo ninguna batalla entre ellos. Cfr. Roulet, Florencia, *La resistencia de los guaraní del Paraguay: a la conquista española (1537-1556)*, Posadas: Editorial Universitaria, 1993. pág.115.

Pese al conocimiento de este hecho, el don no se ha tratado bien en la historiografía paraguaya colonial.³ Se ha considerado que la costumbre guaraní desapareció en la sociedad “colonial,” debido al paso de la era de “conquista” y la cual fue sustituida por el dominio español. La relación de parentesco entre los guaraní y los españoles habría cambiado en la de amo-subordinado.⁴ Louis Necker, sin embargo, ha señalado que bajo el dominio español sobrevivía el llamado parentesco entre ellos: en la institución colonial, llamada encomienda, los encomendados guaraní llamaban a su encomendero europeo con las palabras relacionadas con el parentesco, como cuñado, yerno, entre otros.⁵ Además de esto, a principios del siglo XVII, el visitador Francisco de Alfaro, enviado por la audiencia de Charcas, Perú, planteó el parentesco como uno de los motivos por los cuales los indígenas servían a los colonizadores europeos.⁶ Al menos, los guaraní consideraron a los españoles no como amos sino como parientes. Los primeros conquistadores, al recibir a las mujeres, se habían acostumbrado a la tradición guaraní.⁷ No obstante, en los estudios

3) Roulet ha interpretado durante la etapa primera de conquista las relaciones entre los guaraní y los conquistadores como la reciprocidad, utilizando el concepto de Marshall Sahlins. Cfr. Roulet, *op. cit.*, págs.53 y sigs. Sin embargo, no ha profundido el análisis ni de la reciprocidad ni del don.

4) Véase, por ejemplo, Service, Elman R., *Spanish-Guarani Relations in Early Colonial Paraguay*, Reprinted Edition, Westport: Greenwood Press, 1971. Service, proponiendo que durante el siglo XVI los guaraní se habían absorbido rápidamente y completamente al dominio y cultura española construida y cultivada tanto por los españoles como por los mestizos, se ha enfrentado a la historiografía tradicional, que había supuesto como origen de la cultura paraguaya moderna la mezcla entre los elementos guaraní y los españoles en la primera etapa de conquista. Aunque hasta el momento se han dividido las opiniones, la idea de absorción española ha seguido vigente hasta la fecha. Cfr. Ganson, Barbara, *The Guarani Under Spanish Rule in the Río de la Plata*, Stanford: Stanford University Press, 2003, pág.25.

5) Necker, Louis, *Indios guaraníes y chamanes franciscanos, Las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*, Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 1990, pág. 94. Su edición original se publicó en París: Anthropos en 1979 con título: *Indiens Guarani et chamanes franciscains: les premières réductions du Paraguay 1580-1800*.

6) Ordenanzas hechas por el señor licenciado don Francisco de Alfaro, 11 de octubre de 1611, Archivo General de Indias, Charcas, 19, R.1, N.3/23, folio 15 verso.

7) Esto se puede comprobar en la carta del tercer gobernador Domingo Martínez de Irala. Véase Respuesta ↗

paraguayos se ha perdido este punto de vista y no se ha atendido el tema de don.

A su vez, en el campo de antropología han florecido los estudios sobre el don o la reciprocidad, en su forma desarrollada. El promotor es Bronislaw Malinowski, cuyo trabajo, *Argonauts of the Western Pacific*, ha demostrado un sistema llamado *Kula*, el cual trata de los comercios inter- y intra-étnicos practicados en las islas de la parte oeste del Océano Pacífico. Según este caso, se ha propuesto que la sociedad *arcaica*, o sea, sin contacto con la civilización europea, estuvo compuesta por un sistema de varios intercambios dependientes de la noción de intercambio en el campo de ciencias económicas.⁸ Citando este trabajo, otro caso llamado *Potlatch* relativo a los indígenas norteamericanos y entre otros, Marcel Mauss, en su publicación *Essai sur le don en l'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924*, ha abierto paso a la teorización sobre el don.⁹ Siguiendo por este camino, surgieron la idea de reciprocidad por Claude Lévi-Strauss, el concepto vinculado entre las formas de intercambio y las relaciones sociales por Marshall Sahlins,¹⁰ la antropología económica por Karl Polanyi,¹¹ entre otros.¹² Sin embargo, por el proceso

del gobernador Domingo Martínez de Irala a Pedro Orantes, en García Santillan, Juan Carlos, *Legislación sobre indios del Río de la Plata en el siglo XVI*, Madrid: Imp. del Asilo de Huérfanos DHL S. C. de Jesús, 1928, pág. 405-406. Cfr. Banno, Tetsuya, Paraguay Shakai no Houga (El surgimiento de la sociedad paraguaya), *Latinamerica Caribe Kenkyu (Latinamerican and Caribbean Studies)*, no.7, págs.25-35.

8) Shimada, Yoshihito, *Ijigen Koukan no Seiji-Jinruigaku (Antropología política de los intercambios hetero-dimensionales)*, Tokio: Keisoushobou, 1993, pág.228.

9) Mauss, Marcel, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, New York: W. W. Norton, 1990. Su edición original, *Essai sur le don*, Paris: Presses Unversitaires de France, 1950, se puede acceder a él en la página web http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.html (consultado en 1 de octubre de 2008).

10) Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics*, New York: Aldine, 1972. especialmente chapter 5. Su concepto es utilizado por Roulet. Véase supra nota 3.

11) Polanyi, Karl, *Keizai to Bunmei (Economía y civilización)*, Tokio: Saimaru-Shuppan, 1981. Su edición original fue publicada por "University of Washington Press" en 1966 con el título: *Da-*

de desarrollar la teoría se ha olvidado la propuesta de Mauss; la antítesis contra la idea fundamental de ciencias económicas.¹³

El objeto principal de este artículo es revisar la teoría sobre el don a través del trabajo de Mauss a fin de reinterpretar la sociedad que surgió en Paraguay durante el siglo XVI.¹⁴ Mirando que Mauss no ha dado una conclusión definitiva, el don tiene algunos elementos incomprensibles, que pensaremos aquí con apoyo no sólo de los casos guaraní sino también de las teorías antropológicas. Con este trabajo pretendemos ampliar el horizonte tanto de la historiografía de Paraguay como de los estudios antropológicos.

¿EL DON ES UNA FORMA DE INTERCAMBIO O LA RECIPROCIDAD?

Tratando de teorizar el don, Lévi-Strauss ha marginado los elementos importantes o lo que Mauss había pensado cuidadosamente. Mauss, en comparación con el intercambio económico, ha propuesto tres caracteres del don: en primer lugar, no son individuos sino colectivos como los clanes, las tribus, o las familias, que se deben intercambiar y contratar mutuamente; segundamente, los objetos que se circulan no son exclusivamente propiedades y riquezas, bienes muebles o inmuebles, y cosas útiles desde el punto de vista económico; por último, siendo, de hecho, compulsivos, los dones y contradones se empeñan en la forma más bien voluntaria.¹⁵ Por supuesto que el aspecto de colectividad se ha

↘ *homey and the Slave Trade.*

12) Gudeman, Stephen, *The Anthropology of Economy*, Malden: Blackwell Publishing, 2001, págs.84-85.

13) En el campo de ciencias económicas o en la sociedad moderna se considera la economía diferenciada de la sociedad, en la que las personas deben ser utilitaristas. Contra esto, Mauss ha intentado demostrar la forma de intercambio sin intrín. Cfr. Shimada, *op. cit.*, págs. 232-233, 235-236.

14) La revisión del don fue inspirado por la obra de Hitoshi Imamura. Véase Imamura, Hitoshi, *Homo communicans: Zouyo to Koukan no Ningengaku (Homo Communicans: Antropología filológica sobre el don y el intercambio)*, Tokio: Koudansha, 2000.

quedado, los otros dos puntos han desaparecido en la teoría de Lévi-Strauss. El antropólogo japonés Shouichirou Takezawa ha comentado que Lévi-Strauss había simplificado excesivamente las ideas de Mauss.¹⁶

El padre de etnología francesa había puesto énfasis en el carácter sin reciprocidad: si bien, en efecto, se intercambian las cosas, los agentes no son conscientes de la reciprocidad.¹⁷ Para Mauss le importa mucho no romper con la lógica de los agentes y mantenerlos de acuerdo a su entender. El ensayo sobre el don es la búsqueda sobre el qué les hace contradonar a los recipientes. A este punto de vista ha criticado el antropólogo estructuralista. En el prefacio del libro *Sociologie et Anthropologie*, el cual colecciona las obras de Mauss, incluyendo el ensayo sobre el don, Lévi-Strauss ha censurado la dejación de fórmula que se había declarado por sí misma en *Essai sur la Magie*: “La unidad de todo es aun más real que cada una de partes;”¹⁸ cada motivo de contradones no puede explicar el objeto del sistema general de reciprocidad en la sociedad. Para Lévi-Strauss, lo social se debe estudiar al margen de la descripción que dan los protagonistas. El estructuralismo, aplicando los métodos lingüísticos extendidos a lo social, entenderá a la cultura como un sistema de signos y no tendrá interés en las prácticas observables sino en una lógica interna, *estructura*, subyacente.

Dada la estructura que se define, según Lévi-Strauss, como el conjunto de las interrelaciones de elementos que no cambian por los procesos transformativos, los hechos sociales se podrían entender como procesos de comunicación definidos por reglas. Lo social, por lo tanto, se

15) Mauss, *op. cit.*, pág.5. Cfr. Shimada, *op. cit.*, págs. 231-232.

16) Takezawa, Shouichirou, Zouyo, Koucan, Kenryoku (Don, Intercambio, Poder), *Zouyo to Sijyou no Shakaigaku (Sociología sobre el don y el mercado)*, Tokio: Iwanamishoten, 1996, pág.83.

17) Shimada, *op. cit.*, pág.233.

18) Lévi-Strauss, Claude, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 5. ed. Paris : Presses universitaires de France, 1993, pág. xxviii.

debe considerar como un manajo de las comunicaciones; la de mujeres, de bienes y servicios, y de mensajes o símbolos (signos). Estas comunicaciones tienen el carácter de la complementariedad: por ejemplo, si el linaje A cede una mujer al otro, llamado B, a cambio de la dicha mujer el B entregará una mujer al A. Este diseño para el intercambio restringido, se puede aplicar al generalizado considerando que lo perdido se compensa de lo recibido. En otras palabras, el estructuralismo ha considerado el fenómeno de traspaso como la circulación o la reciprocidad.

Mauss, sin embargo, había insistido que, aunque la circulación de bienes sea obligatoria en base de las tres obligaciones; donar, recibir, y devolver (reciprocitar), el contradon no se orienta al equilibrio entre los dos o más sino solamente es el resultado de lo que impulsa a contradonar el espíritu que va contenido en el objeto; por ejemplo, *hau* de Maori,¹⁹ a lo cual ha rechazado Lévi-Strauss con la palabra “no científico.” Para Lévi-Strauss, por un lado, el intercambio o la reciprocidad está a priori en la sociedad,²⁰ por otro lado, para Mauss el contradon aparece como el resultado de que un agente ha donado y sin acción no estuviese. En este sentido el acto de donar está consumado y el contradon es la añadidura.²¹

Ahora bien, el intercambio, dada la forma más fundamental, se compone de cuatro elementos: dos objetos y dos agentes, entre los cuales hay tres tipos de relaciones; las relaciones entre dos objetos, entre objeto y agente, y entre dos agentes. Entre ellas, el intercambio económico, por un lado, tiene interés en la relación, sobre todo, la equivalencia entre los objetos, y el don, por otro lado, atiende a la vinculación entre los agentes.

19) Mauss, *op. cit.*, págs.11-13. Sahlins se ha citado detalladamente el error que había cometido Mauss en la interpretación sobre “hau”. Cfr. Sahlins, *op. cit.*, especialmente chapter 4.

20) A esta gestión hay una crítica como cambianismo. Cfr. Deleuze, Gilles, y Félix Guattari, *El anti-edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, edición ampliada, Barcelona: Ediciones Paidós, 1995, págs.191 y sigs.

El objeto del don no es ganar beneficios económicos sino la vinculación entre los agentes, así que el don se opone al intercambio económico, que se puede analizar a través de ciencias económicas. Además, como ha indicado Mauss, el don es *un fenómeno social total*, el asunto llevando contenidas las instituciones religiosas, legales, morales, económicas, entre otras,²² por lo cual no se puede comprender por los análisis en cada categoría ni por la acumulación de las interpretaciones de cada institución.²³ En otras palabras, el don es tan distinto con el intercambio económico como exigente a la nueva perspectiva.

Al fondo del intercambio general, el sociólogo Peter M. Blau, remitiéndose al caso de *Kula*, ha encontrado la diferencia cualitativa de la obligación de devolver entre el don o el intercambio social, llamado por Blau, y el intercambio económico; en el caso del intercambio social no se debe de cumplir con una obligación a plazo. En otras palabras, mientras se abriga la esperanza de devolver en el futuro, no se estipula la fecha límite con anticipación. El intercambio social sostenido por el favor del donante o su confianza en el recipiente no es la transmisión mutua de bienes o servicios sino la interacción social a base de la relación personal

21) La reciprocidad o el cambianismo que ha propuesto Lévi-Strauss, el antropólogo japonés Yoshito Shimada la ha criticado desde el otro punto de vista. Ha comentado que su concepto del intercambio es mono-dimensional; una mujer no se puede cambiar por servicios o palabras sino por mujer, en otras palabras, los sistemas de comunicación o intercambio de que se construye lo social, son independientes y cada uno de ellos está cerrado contra los otros. Según Shimada, el intercambio, tal como había anotado Mauss, lleva hetero-dimensional por naturaleza; cuando el agente A done una mujer al B, el B podrá contraponer al A no solo una mujer sino también objetos o palabras. Cfr. Shimada, *op. cit.*, pág.238.

22) Karl Polanyi tenía la misma orientación, en la que se ha dividido la economía en dos formas; una se llamaba *la economía emportrada*, que está emportrada en otras relaciones sociales; políticas, religiosas y algunas otras, y la otra *la economía diferenciada*, que es la capitalista u orientada al mercado que está diferenciada de la sociedad.

23) Kouzou, Watanabe, Marcel Mauss “Zouyo ron” (Marcel Mauss “Essai sur le don”), Tuneo Ayabe ed., *Bunka-jinruigaku no meicho 50 (50 libros excelentes en el campo de antropología)*, Tokio: Heibonsha, 1994, pág.111.

entre los agentes por la confianza.²⁴

En el acto para la vinculación social a base de confianza no se ocupa del valor o la equivalencia entre los objetos intercambiados. En el intercambio económico, es normal que, si un agente A cede al agente B el objeto X, el B debe pagar al A el objeto Y equivalente al X. La equivalencia se calcula en moneda o algo similar; si el objeto X vale a 1.000 yenes, el recipiente debe ceder al donante 1.000 yenes o su equivalente. Pese a que en el caso más famoso del don, *Kula*, presentado por Malinowski, los objetos intercambiados son iguales de valor, el don no exige ni el contradon ni la equivalencia. El antropólogo japonés Mitsuru Hamamoto, al comparar el don con el intercambio económico, ha citado un ejemplo muy interesante: la donación es parecida a dar golpes; si el agente B devuelve de igual manera el puñetazo al A, quien le dio golpes, lo que el A golpeó al B no podrá borrarlo el B.²⁵ El don, a diferencia del intercambio económico, no se puede amortizar por el contradon: aun cuando cediera al donante algo como el contradon, el recipiente no podría olvidar el *hecho* de don. A falta de la equivalencia, a menos que se pague, el recipiente continuará sin un tiempo límite para devolver la deuda producida por la donación. El don, mientras al parecer circula los objetos, para los agentes no es el intercambio, por lo cual no se provoca el contradon que perdona la deuda sino la donación indefinida en la dirección inversa. En este sentido, el don es el acto que ocurre en sólo una ocasión sin más.

Prestando atención a la relación entre los agentes, será dispensable la donación en dirección inversa o la obligación de devolver. La antropóloga norteamericana Annette B. Weiner, rebatiendo la interpretación

24) Blau, Peter M., *Exchange and power in social life*, New York: J. Wiley, 1964, pág.93.

25) Mitsuru, Hamamoto & Mariko Hamamoto, *Jinruigaku no commonsense (El sentido común en antropología)*, Tokio: Gakujyutoshosyuppansha, 1994, pág.158.

de Malinowski sobre la palabra de Trobriano *Mapula*, ha insistido en que la civilización o historia occidental produce la idea de reciprocidad o circulación de objetos, lo que se refleja el intercambio económico en las sociedades non-occidentales, o lo que se les ubica en la etapa precapitalista.²⁶ Al analizar el don, se debe eliminar la perspectiva no sólo del intercambio económico sino también de la reciprocidad o intercambio mismo.

LA RELACIÓN ENTRE OBJETO Y AGENTE: LA INALIENABILIDAD

Weiner, a cambio de la reciprocidad, ha propuesto la noción de posesiones inalienables o inalienabilidad, por lo cual la discusión en torno al don se ha profundizado. La alienación se compone de dos significados diferentes; uno es ceder objetos y el otro es desprender objetos del agente, entre los cuales Weiner ha puesto énfasis a este último.²⁷ En la sociedad prevaleciente del intercambio de mercado, es fácil separar posesiones del propietario; si se intercambié un objeto con el otro, el expropietario no tiene ningún derecho a lo cedido. En la sociedad dominante del don, a su vez, los objetos no se podrían apartar del propietario a pesar de que se done. Como ya hemos anotado, Mauss es la primera persona que había enfocado en la relación entre objeto y agente,²⁸ aunque ha elegido la otra alternativa; los objetos llevados con espíritu, por ejemplo, *hau* de Maori, impulsan a devolver.²⁹ En la década de 1980, la

26) Weiner, Annette B, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Los Angeles: University of California Press, 1992, págs.23-33.

27) Weiner, *op. cit.*, pág.33.

28) Mauss, *op. cit.*, págs. 10, 47 y sigs. El antropólogo británico Jonathan Parry ha insistido en que el principal general que Mauss había presentado por el ensayo sobre el don, es la ausencia de la separación absoluta entre agentes y objetos. Cfr. Parry, Jonathan, *The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift,' Man, New Series*, 21:3, 1986, pág. 457.

29) Mauss, *op. cit.*, pág.12. James G. Carrier ha anotado que Mauss había dividido los objetos entre posesiones, que llevan la identidad personal, y mercancías, que están sin la identidad personal. ↗

obra de Mauss ha vuelto a ser apreciada y revisada, surgiendo de esta manera la noción de la inalienabilidad.³⁰

La teoría de inalienabilidad ha cambiado la perspectiva de la relación entre los agentes, como tal el donante, sin ser el sujeto de acto, sustituye al recipiente y tiene derecho a los productos por los objetos donados, ya que el don es el acto de ceder los objetos que en esencia no se puede separar del propietario, del mismo modo que no se puede prestar a la otra persona una parte del cuerpo. El antropólogo japonés Makoto Oda ha citado que en la sociedad de !Kung San, un pueblo africano, cazadores-recolectores, cuando por la flecha donada se caza un animal, el propietario de lo cazado no es el cazador sino el donante o el productor de la flecha, quien en el primer lugar puede ejercer el derecho de ganar una porción.³¹ Puesto que lo producido por lo donado es perteneciente al donante, donar es semejante a la prestación en el sentido que no se traspasa la propiedad. Si donar no se considera como ceder sino como prestar, se entenderá bien el carácter del don, el que se vincula firmemente a los agentes.³²

La vinculación entre los agentes arrastrada por el don, por definición, no produce la estratificación social o estructura de poder entre ellos, aunque al parecer, el donante prevalezca sobre el recipiente.³³ Es cierto

↘ Cfr. Carrier, James G., The Symbolism of Possession in Commodity Advertising, *Man*, New Series, 25:4, 1990, pág.693.

30) Carrier, James G., Emerging Alienation in Production: A Maussian History, *Man*, New Series, 27:3, 1992, pág.537. Carrier ha derivado la noción de inalienabilidad del trabajo del antropólogo australiano Chris A. Gregory, el que habría introducido en el campo de antropología, inspirándose en la discusión de Marx sobre las precondiciones sociales del intercambio de mercado. Cfr. Gregory, Chris A., Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua, *Man*, New Series, 15:4, pág.640.

31) Oda, Makoto, *Kouzou-Jinruigaku no field (En el campo de antropología estructural)*, Tokio: Sekaishisousya, 1994, págs.79-80.

32) Relacionado a esto, es muy indicativa la opinión de Parry, la que Mauss, en el ensayo sobre el don, ha buscado el origen de la obligación de contrato. Cfr. Parry, *op. cit.*, pág.457.

que, como ya hemos notado, el don lleva la deuda al recipiente, ya que no se puede amortizar en cualquier manera. En otras palabras, la inalienabilidad inscribe la marca del propietario o donante en el cuerpo del recipiente. Sin embargo, aun si se refiriera al modelo dyádico, el recipiente no sería esclavo del donante, ya que, cuando done objetos en la dirección inversa, el recipiente podría hacerse el donante. El don se cumple cada vez y, aunque sea el acto posterior, es la transmisión de objeto inalienable, así que el don en la dirección inversa, dejando a un lado la equivalencia de los objetos con los donados, da el equilibrio entre los agentes.

LA ARTICULACIÓN DEL DON

El don por naturaleza no lleva la equivalencia entre objetos, aunque los ejemplos clasificados en el don como el caso de *Kula*, se han encadenado a la equivalencia. Refiriéndose al caso guaraní, el don sin equivalencia se articulará contra el don con equivalencia.

En la sociedad guaraní en la época prehispánica, como ya hemos anotado, construyendo la comunidad poblacional, las familias extensas se cedían mutuamente mujeres como vínculo. Los miembros de la familia que había recibido una mujer no hacían nada más que visitar a la familia donante, aun llevando ciertos objetos en calidad de regalo y prestándole ayuda o servicios; la construcción de casa, techar, entre otros. La duración de visitas a los parientes era variable desde algunos días hasta algunos meses.³⁴ Durante la estancia, remitiéndose a los ejemplos modernos y considerando en la sociedad guaraní la falta de acumulación de pro-

33) Sobre esto, en el ensayo de Mauss ya se ha referido, aunque se ha concretado en el don no recíproco. Mauss, *op. cit.*, pág.65. Gregory, también, ha mostrado el mismo carácter del don. Cfr. Gregory, *Gifts and commodities*, New York: Academic Press, 1982, pág.48.

34) Banno, Tetsuya, La migración de los indígenas en Paraguay del siglo XVI: Un ejemplo de una mujer indígena, *Revista Paraguaya de Sociología*, año 42, núms. 122/123, págs.198-199. Nos referimos al ejemplo de la familia recién conquistado por los españoles a mediados del siglo XVI.

visiones, los visitantes serían alimentados por la familia que había donado a la mujer, por lo cual sus objetos aportados y servicios no serían más que simbólicos, aun cuando la familia donante recibiese una mujer de la familia de visitantes. Al parecer, se intercambiaban mujer con mujer, bienes o servicios, pero el don de la una mujer otorgaba sólo el beneficio de una relación de parentesco o amistosa. El don de la una mujer dio ocasión a crear la relación de parentesco, que se reafirmaba por las visitas del recipiente.

Contrastado con el caso guaraní, en la sociedad andina en la misma época, como lo ha notado el historiador norteamericano Steve J. Stern, los indígenas plebeyos se intercambiaban las manos de obra medidas de acuerdo a la cantidad de días que se trabajaba.³⁵ En este caso nos encontramos la deuda y su amortización, vale decir, la equivalencia.

A la interpretación de la diferencia entre el caso guaraní y el andino, Oda ha dado algunas pistas. Basándose en la tipología de Polanyi, ha clasificado el intercambio general o la transmisión de objetos en cuatro formas ideales, a saber, repartición, don, redistribución, e intercambio económico o de mercado, y cualquier sociedad tiene todas estas formas.³⁶ Nos mereceramos atención a la indicación de que cada una de ellas se ensambla con otra.³⁷ El don mismo tendrá tipos distintos entre los casos

35) Stern, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, second edition, Madison: University of Wisconsin Press, 1993, pág.9.

36) Oda, *op. cit.*, págs.74-100. Polanyi ha dividido en tres formas; reciprocidad, redistribución, e intercambio económico. Cfr. supra nota 11. Desde el punto nuevo de vista, el antropólogo japonés Nobuhiro Kishigami, analizando la reparación en varias etnias, incluso su ejemplo de Inuit, ha planteado la reclasificación a los dos criterios de la dirección de los objetos y el fermento de acto, pero en este trabajo no se puede tratar más detalladamente. Cfr. Kishigami, Nobuhiro, Shuryou-Saisyuu-min Shakai no Shokumotu-Bunpai no Ruikei nituite: Ijyou, Koukan, Sai-Bunpai (Sobre la clasificación del compartimiento de comida en las sociedades de cazadores-recolectores: transferencia, intercambio, re-distribución), *Minzokugaku Kenkyu (Estudios etnográficos)*, 68:2, 2003, págs.145-164.

37) Oda, Makoto, Mono no yaritori no yon type to sono setugou (Las cuatro formas de la trans- ↗

dependiendo de con qué y en qué nivel se ensambla.

En la sociedad guaraní, siendo prevaleciente el don, había cuatro formas de la transmisión de objetos,³⁸ entre las cuales solo la redistribución se practicaba en la intrafamilia; únicamente en la familia extensa o patrilinaje se podía efectuar el poder. A su vez, en el caso andino la redistribución se llevaba a cabo en el exterior de la familia, hubo la estratificación social desde el rey como cumbre hasta el plebeyo, en la cual los plebeyos ofrecían los excedentes de mano de obra al *Inca* o al *kuraka*, jefe de la comunidad. Los productos por los trabajos se recaudaban para el estrato aristocrático, los soldados, y otros, los cuales eran protectores de los labradores. Paraguay no tenía ningún protector más que el jefe o dirigente de la comunidad, llamado *mburuvichá*. Si bien la relación entre *mburuvichá* y otros miembros se ha explicado con la reciprocidad o la redistribución, el antropólogo francés Pierre Clastres lo ha negado y ha indicado que en la región sudamericana, salvo en los andes, la relación entre jefes y súbditos no es la reciprocidad sino los dones sin tributo.³⁹ El caso paraguayo del don no se ensamblaba con el redistribución, por lo cual es distinto al andino.

En relación a la articulación del don, el antropólogo japonés Keiichirou Matsumura ha propuesto añadir al análisis de intercambio la provocación al acto.⁴⁰ Habiendo propuesto Matsumura a la envidia como el

↘ misión de objetos y sus ensambles), *Minpaku*, 28:6, 2004, pág.11.

38) Este intercambio económico no es lo que se ha imaginado en la sociedad moderna. De acuerdo con el uso de Roulet o Sahlins, la transmisión o el asalto de la mujer y de los alimentos entre las etnias, llamado la reciprocidad negativa, lo consideramos como el intercambio económico. Cfr. supra nota 3.

39) Clastres, Pierre, *Society Against the State*, New York: Zone Books, 1987, págs.29-47. Su edición original se publicó en París: Editions de Minuit en 1974 con título: *La Société contre l'état*.

40) Keiichirou, Matsumura, *Shoyuu to Bunpai no Jinruigaku (Antropología sobre la posesión y la distribución)*, Kyoto: Sekaishisousha, 2008, págs.112-122. Esta perspectiva es semejante a la de Kishigami. Cfr. supra nota 36.

incentivo de transmisión en el caso entre los parientes o familiares, detrás se verá el utilitarismo. Como ya hemos mencionado, Mauss había intentado acusar el utilitarismo del economía moderna. A su gestión académica, los antropólogos británicos Maurice Bloch y Jonathan Parry han puesto en duda la definición del don; el don no es más que la antítesis para condenar el intercambio económico que es utilitarista.⁴¹ No es correcto imaginar la gente sin interés, pero tampoco es necesario suponer el interés solo económico que se puede calcular por la moneda, ya que el don, como ha descrito Mauss, es un fenómeno social total. Mientras en el mundo moderno será cierto que toda la gente está afectada por el sistema monetario, también es cierto que en Sudamérica antes del siglo XVI había etnias inocentes a la moneda. Aún después de la llegada española con la idea monetaria a Paraguay, no se circuló la moneda a falta de metales o el sustitutivo; ni los guaraní ni los europeos la utilizaron. En la sociedad, en sí, para analizar la transmisión de objetos o la relación social, no habrá manera más útil que el don sin equivalencia económica.

CONCLUSIÓN

En la sociedad guaraní de la época prehispánica el don de mujeres es la única manera de relacionarse con otras familias extensas. Con la vinculación matrimonial se construyó la comunidad o sociedad, por lo cual a la llegada de españoles a Paraguay unieron con ellos y establecieron la sociedad. Siendo conocido bien el hecho, el don no se ha tematizado en la historiografía Paraguaya hasta la fecha. A su vez, en el campo de antropología el asunto se ha discutido tanto como han florecido

41) Bloch, Maurice & Jonathan Parry, Introduction: Money and the Morality of Exchange, Bloch & Parry eds., *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pág.9.

los estudios de Malinowski, de Lévi-Strauss, y de otros, entre los cuales no se ha dejado de consultar los trabajos de Lévi-Strauss. Su trabajo, *Estructuralismo*, ha dado mucha influencia al mundo filosófico.

Pese a esto, en relación al don Lévi-Strauss ha simplificado demasiada la teoría de Mauss. Mientras Lévi-Strauss ha propuesto que la reciprocidad está a priori en la sociedad, Mauss ha discutido que el contradon es posterior al don y es la añadidura. Ahora bien, el don, a diferencia del intercambio económico, no se puede amortizar por el contradon y deja al recipiente la deuda. Al momento el don no exige el contradon sino un don nuevo en dirección inversa, por lo cual se provoca la relación entre agentes. El don no lleva el asunto económico sino es un *fenómeno social total*, así que los agentes se relacionan por el vehículo de la transmisión de objetos.

Al prestar atención a la relación entre agentes, Weiner ha planteado, a cambio de la reciprocidad, la noción de posesiones inalienables o inalienabilidad. Como ha anotado Mauss, en la sociedad dominante del don los objetos no se pueden separar del agente; se queda en el objeto la marca del propietario, por lo cual los productos por el objeto donado son pertenecientes al donante. En este sentido donar es semejante a la prestación. Aunque, al parecer, la vinculación entre los agentes por el don, que produce la deuda, desequilibra al recipiente, el recipiente no es esclavo del donante; cuando done el objeto inalienable en dirección inversa, el recipiente se podría transformar en el donante nuevo. Así el don, sin tener en cuenta el equilibrio de valor entre los objetos, da la equivalencia entre los agentes.

A pesar de que el don no demanda la equivalencia entre los objetos, en muchos ejemplos clasificados en el don los objetos valen igualmente, lo cual se puede explicar por la combinación entre las cuatro for-

mas de la transmisión de objetos. Entre los casos del don guaraní (sin equivalencia) y andino (con equivalencia) hay diferencia en el tipo de redistribución; entre los guaraní se practicaba en la intrafamilia y en los andinos, en la extrafamilia, de lo que resultó que los andinos tuvieron la estratificación social y los guaraní no. En este ejemplo las conjunciones distintas entre el don y la distribución articularon el don guaraní con el andino. Así, al analizar la sociedad prehispánica y colonial en Paraguay, es útil el don como el punto de vista, ya que el don es un fenómeno social total.

No obstante, se deja sin resolver las cuestiones tal como las relacionadas con el poder, la mujer, entre otras. Si bien Weiner, en su trabajo presentando la teoría de posesiones inalienables, ha mostrado el aspecto político en el sistema del don y entre hombre y mujer,⁴² el cual no ha sido tratado bien en la historiografía paraguaya. En torno a la cuestión de poder se ha propuesto en la tesis de Clastres, que la sociedad, como el caso de la sociedad guaraní, rechazó la producción de poder por causa del desorden funcional de la reciprocidad.⁴³ Para tratar ese problema, sería significativo el análisis profundo del don con la separación de la reciprocidad.

Otro problema en la historiografía paraguaya que nos queda por investigar es el de la mujer, que es, por un lado, el objeto del don y, por otro lado, el sujeto de acción. Aunque el don de las mujeres es el matrimonio, no se discute sin enfoque a las mujeres; ellas no habrían podido rechazar el matrimonio ni elegir a sus parejas. Se cree que desde este punto de vista la investigación del don puede servir para presentar la nueva imagen de la sociedad paraguaya del siglo XVI.

42) Weiner, *op. cit.*, Chapter 3 The sibling Incest Taboo: Polynesian Cloth and Reproduction, págs.66-97.

43) Clastres, *op. cit.*, pags.27-47.