

SUPLEMENTO ANTROPOLÓGICO

HOMENAJE A BARTOMEU MELIÀ, S.J.

<i>Melquiades Alonso</i>	El Pa'í Melià Educador	11
<i>John Rehnshaw</i>	Padre Melià y el libro que los paraguayos no conocen	17
<i>Alma Monges</i>	Marxismo y cuestión indígena en el pensamiento de Mauricio Schvartzman (1975-1988)	21
<i>Zulma Inés Masi Godoy</i>	El chipá y el sello femenino: Memorias de mujeres paraguayas que componen el patrimonio cultural del Paraguay	127
<i>Aníbal Casco</i>	Camino de la tortura. Otras voces: memorias de diez víctimas campesinas de la "Pascua Dolorosa" bajo el régimen dicta- torial de Stroessner en Paraguay	157
<i>María Esther Zaracho Robertti</i>	Producción y prácticas fotográficas durante la dictadura stronista (1970-1985): Acervo del Museo de la Justicia y del Proyecto Marandú	213
<i>Slobodan S. Pajovic Goran Lalić</i>	¿Existe o no el pensamiento latinoamerica- no? Un contrapunto desde los Balcanes	245
<i>Santiago David Domínguez-Solera</i>	Woman the hunter again: Sobre las cacerías y las mujeres ayoreo	269
<i>Hannes Kalisch</i>	"Los enlhet no teníamos cosas". La transfiguración semántica como reflejo de la condición colonial	297
<i>Miguel Fritz - Nicolás Richard</i>	Tofaai	321



Universidad
Católica
"Nuestra Señora de la Asunción"

Revista del Centro de
Estudios Antropológicos
Asunción del Paraguay

Universidad Católica

“Nuestra Señora de la Asunción”

Narciso Velázquez
Rector

José Guillermo Von Lucken
Vicerrector Académico

Gabriel Benítez Colnago
Secretario General

Teresa Servín
Vicerrctora de
Administración y Finanzas

Nilo Zárate
Director del CEADUC

CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS (CEADUC)

José Zanardini Presidente
+ Ramiro Domínguez Vicepresidente
Ricardo Moreno Azorero Coordinador
Myrian A. Gaona Martínez Secretaria

Consejo Directivo

Deisy Amarilla
Beatriz G. de Bosio
Jorge García
Enrique Gaska
Jan David Hauck
Bartomeu Melià
Luis Ortiz Sandoval
Feliciano Peña Páez
Adelina Pusineri
Marilín Rehnfeldt
Sinforiano Rodríguez
Lino Trinidad Sanabria
Guillermo Sequera
Jorge Servín
Cristina Vera Díaz
Rodrigo Villagra

Correspondencia y Canje: **Revista Suplemento Antropológico**

© **Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC)**

Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”

Independencia Nacional y Comuneros

Casilla de Correo #1718 - Asunción – Paraguay

Telefax: (595-21) 44 10 44 extensión 482

e-mail: ceaduc@gmail.com

web: www.ceaduc.uca.edu.py

Publicación indexada en: **LATINDEX, BIBLAT, CLASE, HAPI, ERIC Y ULRICHS**

Universidad Católica

“Nuestra Señora de la Asunción”

REVISTA SUPLEMENTO ANTROPOLÓGICO

Suplemento Antropológico, vol. LIV, núm. 2, diciembre 2019, es una publicación semestral editada y distribuida por el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (CEADUC).

Las opiniones de los artículos firmados son de responsabilidad de los autores. Los documentos publicados constituyen un servicio de información para los lectores y solamente la página editorial es opinión de la revista.

Directora de la Revista: **Marilín Rehnfeldt**
mrehnfeldt@rieder.net.py

Secretaria: **Myrian A. Gaona Martínez**
ceaduc@gmail.com

Consejo Editorial

Deisy Amarilla (*Universidad Católica, Paraguay*)
Miguel Alberto Bartolomé (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)
Beatriz González de Bosio (*Universidad Católica, Paraguay*)
Luc Capdevila (*Universidad Rennes 2, Francia*)
Isabelle Combès (*Instituto Francés de Estudios Andinos, Bolivia*)
Graciela Chamorro (*Universidad Federal de Grande Dourados, MS, Brasil*)
Jorge Eremites (*Universidad Federal de Grande Dourados, MS, Brasil*)
Ebelio Espinola (*Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Venezuela*)
Enrique Gaska (*Universidad Nacional de Itapúa, Paraguay*)
Ana María Gorosito (*Universidad Nacional de Misiones, Argentina*)
René Harder Horst (*Appalachian State University, EEUU*)
Slobodan Pajovic (*Megatrend University, Serbia*)
Efthimia Pavlakis (*Universidad Nacional Kapodistriáco, Grecia*)
Mario Ramos Reyes (*Universidad de Kansas, EEUU*)
Marilín Rehnfeldt (*Universidad Católica, Paraguay*)
Gianpaolo Romanato (*Universidad de Padova, Italia*)
Ignacio Telesca (*Universidad de Formosa, Argentina*)
Rodrigo Villagra (*Universidad Católica de Itapúa, Paraguay*)
Nilo Zárate (*Instituto Superior Salesiano de Estudios Filosóficos - ISSEF, Paraguay*)

Consejo Científico

- **Amarilla, Deisy** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Caballero Merlo, Javier Núman** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Cerna Billagra, Sarah** (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)
- **Carreras, Luis Fretes** (*Universidad de Lisboa, Portugal*)
- **Fuentes Armadans, Claudio José** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **López, Magdalena** (*Universidad de Buenos Aires, Argentina*)
- **Ortiz Sandoval, Luis** (*Instituto de Ciencias Sociales de Paraguay, Paraguay*)
- **Silvero, José Manuel** (*Universidad Nacional de Asunción, Paraguay*)
- **Saracho, Víctor** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Taboada Gómez, Victoria** (*Universidad Humboldt Berlín, Alemania*)
- **Telesca, Ignacio** (*Universidad Nacional de Formosa, Argentina*)

Lista de Evaluadores

- **Abente Brun, Diego** (*Centro de Análisis y Difusión de la Economía Paraguaya, Paraguay*)
- **Amarilla, Deisy** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Arditi, Benjamín** (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)
- **Caballero Mejías, Ester** (*Universidad Carlos III de Madrid, España*)
- **Caballero Merlo, Javier** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Caballeros Ocampos, Herib** (*Universidad Nacional de Canindeyú, Paraguay*)
- **Cerna Billagra, Sarah** (*Universidad Nacional Autónoma de México, México*)
- **Cespedes Darmany, Lorena** (*Universidad Complutense de Madrid, España*)
- **Cespedes Ruffinelli, Roberto** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Dominique Demelenne** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Filartiga Callizo, Camilo** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Fretes Carreras, Luis** (*Universidad de Lisboa, Portugal*)
- **Fuentes Armadans, Claudio** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Gephart, Malte** (*Universidad de Hamburgo, Alemania*)
- **Gómez Rommero, Celeste** (*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Paraguay*)
- **López, Magdalena** (*Universidad de Buenos Aires, Argentina*)
- **Martínez Escobar, Fernando** (*Universidad de Buenos Aires, Argentina*)
- **Ortiz Sandoval, Luis** (*Instituto de Ciencias Sociales de Paraguay, Paraguay*)
- **Peris Castiglioni, Carlos** (*Universidad Nacional de Asunción, Paraguay*)
- **Rehnfeldt, Marilín** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Rivarola Franco, Magdalena** (*Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Paraguay*)
- **Saracho, Víctor** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Sarah, Darío** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Silvero, José Manuel** (*Universidad Nacional de Asunción, Paraguay*)
- **Solís, Juan Mario** (*Universidad Nacional de San Luis de Potosí, México*)
- **Taboada Gómez, Victoria** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)
- **Telesca, Ignacio** (*Universidad Nacional de Formosa, Argentina*)
- **Zárate López, Nilo** (*Universidad Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”, Paraguay*)

SUPLEMENTO ANTROPOLÓGICO

HOMENAJE A BARTOMEU MELIÀ, S.J.

<i>Melquiades Alonso</i>	El Pa'i Melià Educador	11
<i>John Rehnshaw</i>	Padre Melià y el libro que los paraguayos no conocen	17
<i>Alma Monges</i>	Marxismo y cuestión indígena en el pensamiento de Mauricio Schwartzman (1975-1988)	21
<i>Zulma Inés Masi Godoy</i>	El chipá y el sello femenino: Memorias de mujeres paraguayas que componen el patrimonio cultural del Paraguay	127
<i>Aníbal Casco</i>	Camino de la tortura. Otras voces: memorias de diez víctimas campesinas de la "Pascua Dolorosa" bajo el régimen dicta- torial de Stroessner en Paraguay	157
<i>María Esther Zaracho Robertti</i>	Producción y prácticas fotográficas durante la dictadura stronista (1970-1985): Acervo del Museo de la Justicia y del Proyecto Marandú	213
<i>Slobodan S. Pajovic Goran Lalić</i>	¿Existe o no el pensamiento latinoamerica- no? Un contrapunto desde los Balcanes	245
<i>Santiago David Domínguez-Solera</i>	Woman the hunter again: Sobre las cacerías y las mujeres ayoreo	269
<i>Hannes Kalisch</i>	"Los enlhet no teníamos cosas". La transfiguración semántica como reflejo de la condición colonial	297
<i>Miguel Fritz - Nicolás Richard</i>	Tofaai	321



Editorial

Este número del Suplemento Antropológico lo dedicamos a la memoria del querido Padre Bartomeu Melià, quien falleciera en Asunción el 6 de diciembre de 2019. El Pa'i Melià fue director de esta Revista desde 1970 hasta su expulsión del Paraguay por la dictadura stronista en 1976. También fue Presidente del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica - CEADUC.

Mientras escribo estas líneas voy recordando algunos de los números del Suplemento Antropológico que se editaron cuando Melià fue director de la Revista. En el volumen V de 1970 se publicó el *Ywyrá Ñe'ery. Fluye del árbol la palabra*, una obra fundamental de don León Cadogan, en ese mismo número aparecen dos artículos esenciales de la antropología paraguaya: *El concepto Nivakle del Alma y Cosmovisión Maka* de Miguel Chase-Sardi. En 1973 la Revista rinde homenaje a León Cadogan con un artículo de Melià *El pensamiento guaraní de León Cadogan* y otro de Cristina Berro de Escriba *Bio-Bibliografía de León Cadogan*. El Suplemento de 1975 va dedicado a la memoria del Dr. Luigi Miraglia a quien Melià define como un “chacarero botánico como Bonpland” y se publica el sustancial artículo de Miraglia *Caza, recolección y agricultura entre los indígenas del Paraguay*.

Finalmente, quiero mencionar el número del Suplemento que desató la ira del dictador y fue una de las causas de la expulsión de Melià del Paraguay: *La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos, Bartomeu Melià, s.j., Luigi Miraglia, Mark y Christine Münzel*, una valiente defensa y denuncia del genocidio del pueblo Axé. Refiriéndose al mismo, Melià nos dice que “*el tema de este libro es la agonía de los Axé-Guayakí del Paraguay oriental, una agonía tanto en el sentido de lucha como en el sentido de preámbulo de muerte. La muerte lleva tiempo rondando como tigre rugiente buscando a quien devorar. Los Axé lo saben*”.

Seguir los pasos de esta labor monumental del Pa'i Melià es tarea imposible, pero nos comprometemos a seguir su recomendación cuando asumió como Director de la Revista en 1970 “Desearíamos que este

nuevo periodo... permita trabajos de investigación cada día más amplios y precisos gracias a la participación de profesores y alumnos... de esta forma la publicación constante del Suplemento Antropológico será en gran parte medio y meta de nuestra tarea”.

Entre 2014 y 2016, Melià fue profesor del área de Lingüística en el Diplomado en Educación Intercultural para Docentes Indígenas, abierto en la UC como resultado de una propuesta suya en un Diálogo sobre Educación; propuesta que fue asumida por la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas con el apoyo del CEADUC. El Diplomado hizo posible que 29 maestros indígenas de 12 pueblos accedieran a una formación de nivel universitario y produjeran investigaciones sobre sus pueblos, tal como nos recuerda el Profesor Melquiades Alonso, quien escribe el artículo: ***El Pa’i Melià Educador***.

John Rehnshaw, en su artículo ***El Padre Melià y el libro que los paraguayos no conocen***, se refiere al libro que Melià publicó en el año 1960 que es, según el autor, “indudablemente la mejor introducción al idioma guaraní de los tiempos modernos”: *El guaraní a su Alcance*, que lleva el sub-título, *un método para aprender la lengua guaraní del Paraguay* y nos brinda una emocionada reseña personal de sus encuentros con Melià.

En este número publicamos también tres artículos distinguidos por el Premio Susnik 2019: ***Marxismo y cuestión indígena en el pensamiento de Mauricio Schwartzman (1975-1988)***, escrito por Alma Monges que muestra cómo el autor, a partir de su participación del Proyecto Marandú, desarrolló una concepción acerca de la problemática que afecta a los indígenas desde una perspectiva marxista. El segundo artículo se denomina ***El chipá y el sello femenino: memorias de mujeres paraguayas que componen el patrimonio cultural del Paraguay***, escrito por Zulma Inés Masi Godoy, una investigación que identifica a través de la historia oral, las memorias fuertes relacionadas al ámbito familiar, laboral y de proyección de futuro de las mujeres que se dedican a la preparación y venta de la chipa. El tercer y último artículo fue escrito por Aníbal Casco, ***Camino de la tortura. Otras voces: Memoria de diez víctimas campesinas de la “Pascua Dolorosa” bajo el régimen dictatorial de Stroessner en Paraguay***.

María Esther Zaracho Robertti, estudiante de la Maestría de Antropología Social de la UCA, presenta el artículo ***Producción y prácticas fotográficas durante la dictadura stronista (1970-1985): Acervo del Museo de la Justicia y del Proyecto Marandú***. Esta investigación de carácter descriptivo plantea una aproximación antropológica a un grupo de fotografías que datan de 1970 a 1985 y corresponden a contextos y prácticas de represión o de resistencia al régimen. Este artículo fue presentado durante las Jornadas de Antropología de los estudiantes de la Maestría en Antropología Social de la UCA.

El Profesor Santiago David Domínguez-Solera escribe ***Women the hunter again: sobre las cacerías y las mujeres ayoreo***. Este artículo expone la cadena operativa completa de caza, procesado y consumo del armadillo observada en la comunidad de los Ayoreo Totobiegosode de Chaidí (Departamento de Alto Paraguay, Paraguay).

Hannes Kalisch escribe: Los enlhet no teníamos cosas. La trasfiguración semántica como reflejo de la condición colonial, que habla sobre los cambios semánticos que se corresponden con una apropiación de la lógica colonial en la sociedad enlhet y afectan, así, las estrategias de la sociedad autóctona de reconstruirse en la situación de desequilibrio.

Finalmente, el artículo de Miguel Fritz y Nicolás Richard Tofaai, recoge los recuerdos de los ancianos nivaêle sobre el líder TOFAAI, extraídos de las entrevistas realizadas por Miguel Fritz en 1994 y otras entrevistas con ancianos, realizadas más recientemente por Nicolás Richard.

HOMENAJE A BARTOMEU MELIÀ, S.J.

El Pa'i Melià Educador

Melquiades Alonso¹

Considerar los grandes aportes del Pa'i Melià como un estudioso de la lengua guaraní o como un estudioso de los pueblos indígenas, es importante. Pero es omitir el carácter profundamente comprometido con la justicia, su valentía, su actuar político en defensa de los pueblos indígenas, de los campesinos y del Paraguay en general. Siempre desde la perspectiva de los pobres.

Como un profeta, con denuncias fundamentadas, con el anuncio de un futuro mejor posible, y con propuestas. Superando el fatalismo y la mera crítica como descarga, fue planteando caminos para construir un mundo mejor.

Si en un momento dado defendió a los Aché frente al genocidio de que eran objeto; a los Pa'ĩ, a los Ayoreo..., hasta el final de su vida siguió con la defensa ante la problemática de la tierra, de la deforestación –física, lingüística y cultural, como él decía– de la migración forzada, de la situación del campesinado, de nuestra dependencia energética y, fundamentalmente, la problemática de la educación, ante la cual insistentemente señaló la necesidad de la “descolonización” interna y externa.

Aportó su crítica lúcida, soñando con un país mejor donde todos podamos vivir dignamente. Esa “tierra sin mal” que no solo hay que buscarla, sino construirla. Con su visión desde “los de abajo”, cuya problemática fue una preocupación principal para él.

Su labor con respecto a la educación es una dimensión poco conocida. Hay una trayectoria que no siempre se da en el aula pero que de manera directa o indirecta incide en la formación de las nuevas generaciones, –y la de sus padres también–.

1 Docente de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción". E-mail: tekomboe@gmail.com

Su papel como director de la Revista “Acción” en la década del 70 permitió no solo la defensa de los pueblos indígenas, sino tener un ámbito de análisis de los problemas nacionales. Como Itaipú en el año de la firma del Tratado, en 1973². Cuando 20 años después, retomando la dirección de la Revista tras su expulsión, se vuelve a tratar el tema, ya en proceso de construcción de la democracia, y se advierte que lo anticipado, –el afectar a la preservación del ser nacional, y la influencia en la economía paraguaya y latinoamericana se había cumplido, por desgracia–, y que dicho anticipo fue resultado de un análisis objetivo, no de adivinación.

Pero también la crítica a la educación de entonces y el poder visualizar la experiencia de la “autoeducación campesina” con las Ligas Agrarias y las Escuelitas Campesinas. “Acción” fue desde entonces el registro reflexivo de la historia reciente, que no aparece en documentos oficiales, ni en la prensa.

La Revista en sí fue un instrumento de educación de la conciencia social y ciudadana.

En nuestro país, el Pa’i Melià fue “maestrillo” –etapa de su formación como religioso luego de sus estudios de filosofía– en el Colegio Cristo Rey. Tomás Palau lo recordaba con cariño como profesor.

Fue docente de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Católica, en los Departamentos de Historia y de Humanidades, entre 1969 y 1975; hasta que fuera expulsado del país en 1976.

En el Departamento de Historia donde estuvo con profesores como Adriano Irala Burgos, Efraím Cardozo, Rafael Eladio Velázquez, el Pa’i Melià enseñó Lingüística, Socio Lingüística, Etnografía Americana y Paraguaya, Antropología Cultural, Introducción a la Historia, Metodología de la Investigación. Asimismo, Didáctica y Estilística en la carrera de Humanidades.

Fue profesor del Centro de Estudios Propedéuticos de la Compañía de Jesús (CEPSI) y posteriormente enseñó también en el Instituto Supe-

2 Acción N.º 18, Agosto de 1973 y Acción N.º 136, Agosto de 1993.

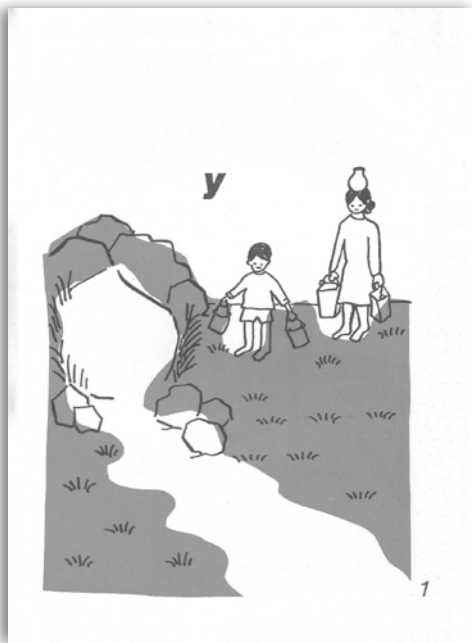
rior de Estudios Humanísticos y Filosóficos (ISEHF), donde finalmente quedó vinculado como “profesor invitado”. Fue importante su participación cada año del Curso de Admisión Intensivo, –con estudiantes venidos del interior–, donde se pretendía afianzar la comunicación en su lengua materna y profundizar su identidad como áreas fundamentales de formación de los jóvenes. Asimismo, orientaba y acompañaba a los profesores de Comunicación Guaraní.

También Melià fue el primer director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Católica (CESUC) a principios de los 70, cuando, en un ambiente impregnado del espíritu del Documento de Medellín y del compromiso social, se acompañó a las Escuelitas Campesinas con la “Oficina para la Educación”, de la Facultad de Filosofía, que produjo para ellas los documentos de la “Colección Tortuga”.

Su escrito sobre “El Guaraní dominante y dominado” posiblemente refleja mejor el espíritu de esa época, con una visión y una propuesta que siguen siendo actuales³.

Pero tampoco habría que dejar de recordar la cartilla “Ko’ëti” para el aprendizaje de la lectura y escritura para las Escuelitas Campesinas, confeccionada por un equipo que él dirigió. Con palabras generadoras socialmente significativas. Una cartilla basada en la orientación de la educación liberadora de Paulo Freire. Entonces asumió la responsabilidad de su publicación que cuando eso era un riesgo y un reto a la política educativa del gobierno de Stroessner.

3 MELIÀ, B. (1973): El guaraní dominante y dominado. En: Suplemento Antropológico, Vol. 8 Nro. 1 y 2, CEADUC, Asunción.



mburuvixa
mbu ru vi xa
mb

mbarete
mboka
mboriahu
mbói

ko mburuvixa imbarete
ha'e imboka

ojeporu ixupe
upévare opyrũ
hapixa mboriahumire 27

Entre 2014 y 2016 fue profesor del área de Lingüística en el Diplomado en Educación Intercultural para Docentes Indígenas, abierto en la UC como resultado de una propuesta suya en un Diálogo sobre Educación; propuesta que fue asumida por la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas con el apoyo del CEADUC.

El Diplomado hizo posible que 29 maestros indígenas de 12 pueblos accedieran a una formación de nivel universitario y produjeran investigaciones sobre sus pueblos⁴.

Fue formador de maestros desde el inicio de Fe y Alegría, coordinando un equipo que trabajó para la educación bilingüe intercultural. Así, un año antes de la Reforma, ya se enseñaba a leer y escribir en lengua materna guaraní a los alumnos de las escuelas rurales de Fe y Alegría. Con textos y materiales didácticos en guaraní confeccionados para los niños.

Especial mención merece su aporte para la educación de jóvenes y adultos a través del Programa Rural de Educación Bilingüe Intercultural por Radio (PREBIR). Allí, además, con el equipo que él coordinaba elaboraron una Gramática Pedagógica del Guaraní, contradictoria en muchos aspectos con la que se enseñaba habitualmente, y que por ello –en este país donde el debate es algo extraño pero necesario–, no se le dio aún la importancia que tiene.

Como director del CEADUC, con la publicación del Suplemento Antropológico y de la Revista Estudios Paraguayos se hizo posible el estímulo a la investigación social y la difusión de importantes aportes para el conocimiento de nuestra sociedad, en particular de ese sector entonces marginado; los pueblos indígenas.

Pero hay otro aspecto importante en educación: el ejemplo, su trayectoria, deben ser conocidos por las nuevas generaciones para que lo tomen como referencia.

Si queremos estimular en las nuevas generaciones el espíritu científico, es necesario mostrar a científicos como él. No para ser como él, sino para inspirarse en él y su vida; para formularse un proyecto de vida impreg-

4 REHNFELDT, M. y H. GASKA (coordinadores) (2017): Construyendo la educación intercultural indígena. Una propuesta para formación docente. Biblioteca Paraguaya de Antropología – Vol. 109, CEADUC, Asunción.

nado de compromiso con la construcción de una sociedad y un mundo justo donde todos podamos vivir dignamente, crecer humanamente, dar lo mejor de nosotros a los demás y ser felices.

Padre Melià y el libro que los paraguayos no conocen

John Rehnshaw¹

No le conocía bien al Padre Melià. Sobre todo, por sus largos años en el exilio. Le conocí por primera vez en septiembre del 1976 en el Congreso de Americanistas en París, donde Darcy Ribeiro organizó un simposio sobre el etnocidio y se aprobó una resolución para defender a los antropólogos que trabajaban a favor de los pueblos indígenas –Gato Chase recién había salido de la cárcel–. Melià parecía triste, desorientado. En diciembre del mismo año regresé al Paraguay y vi el reportaje que Ángel Llorente había filmado el día que Melià fue obligado a dejar el país. Entendí. A Melià el mundo se le había acabado...

Muchos, muchos años después le visité, cuando estuvo de vuelta al Paraguay. Pasamos una siesta conversando sobre los documentos históricos que a Melià le interesaba, documentos en guaraní de los siglos 17 y 18 que relataba la vida de campo de un Paraguay que realmente no cambió mucho en los siguientes 300 años. Las vacas que entraron en la chacra ajena, los conflictos entre los pequeños caudillos locales...

Pero, la imagen del Pa'i Melià que me queda en la memoria es del autor que en el año 1960 publicó lo que es indudablemente la mejor introducción al idioma guaraní de los tiempos modernos: *El Guaraní a su Alcance*, que lleva el humilde sub-título, *un método para aprender la lengua guaraní del Paraguay*. No es para menospreciar las obras más académicas de Melià. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*, es una síntesis de la filosofía guaraní, una obra sencilla, en lenguaje accesible que extrae los fundamentos del pensamiento y la espiritualidad de los guaraníes. Sin embargo, para mí, *El Guaraní a su Alcance* no es simplemente un libro más. Es el libro

1 PhD en antropología en la U. de Londres (London School of Economics and Political Science). E-mail: johnrenshaw1@yahoo.com

que me acompañó durante años, en mis andanzas por el campo –tal vez los mejores y a la vez los más difíciles años de mi vida–.

Es un libro que comienza en el campo... Las primeras palabras que el estudiante aprende tienen el olor de la tierra roja y de los bosques de la Región Oriental: *ka'aguy, kokue, yvy, yvytu, avati*... Nada de la tiza y el pizarrón de las aulas del guaraní oficializado del MEC, con sus números grandes y neologismos absurdos.

Llevé el *Guaraní a su Alcance* en mis viajes por el Alto Paraguay. Hice un esfuerzo para dedicar por lo menos una hora al día al estudio del idioma guaraní. En Bahía Negra, el Padre José María Alarcón me ofreció un cuarto en la casa parroquial y de noche estudiaba a la luz de una vela. Y de día escuchaba y trataba de entender el guaraní hablado. Aquí, no era el guaraní del *kokue* de los pequeños campesinos. Era el mismo idioma, pero del mundo chaqueño, de las estancias y de los obrajes.

Me recuerdo de la vez que me fui con el Padre Alarcón a visitar el obraje en el Km. 28 de Bahía Negra. Familias prácticamente esclavas, en las condiciones más precarias. Tomamos tereré con el agua turbia que sacaban de un charco donde se juntaba el agua de las lluvias. El padre quería hacer un censo de bautismos, pero nadie tenía nombre. *Gente porã, ndaipóri ápe*. No había ni un Fernández, ni González... Solo *Karaja, Mboi Chini y Kuriju*. Los apodos de los prófugos de la justicia que se habían refugiado en el obraje. Quien sabe lo que habían hecho...

En Asunción, cuando me alojaba en las oficinas de la API, hacía un intento de practicar el guaraní que había aprendido del libro de Melià. El libro tenía algunos dibujos para ilustrar el *ñe'ënga* –los dichos comunes que captan el espíritu del guaraní paraguayo–: “*Mbegue katu*” *he'i kure mboguataháva* (“Vamos despacito” dice el que lleva el chanco). Pero ya en aquella época, algunas de las frases eran antiguas en el libro, la carretera asfaltada llegaba hasta la ciudad de Barrero Grande. Con la chica que al final llegó a ser mi esposa, hablando mal de algún conocido, probé una frase que había encontrado en el libro: *ipo pinda*. Era algo nuevo, desconocido para ella, su hermano y su mamá, y se mataban de la risa...

Uno de los logros del *Guaraní a su Alcance*, que recién ahora comienzo

a entender, es como Melià busca un camino intermedio entre los diferentes dialectos y vocabularios del guaraní. Incorpora estructuras gramaticales que son propias de los pueblos indígenas, así como el lenguaje más sofisticado de los campesinos que aún dominan el idioma guaraní, pero sin desprestigiar el *jopará*, que tiene algunas de sus raíces en el español antiguo. Reflexionando, me hace pensar que hasta la obra de Montoya también haya sido resultado de un proceso parecido, la consolidación de un sinnúmero de variaciones dialécticas para crear un idioma guaraní única, una *lingua franca* del cual nace el sentimiento del ser paraguayo.

En las últimas décadas compartí el dolor que el Padre Melià expresaba públicamente –y que generó un debate intenso en la prensa paraguaya– por la pérdida del mundo de referencia del idioma guaraní. Del mundo del indígena guaraní y del productor paraguayo que vivía de la chacra y de las changas rurales. No sé si todavía hay lugares donde se mantiene el espíritu de solidaridad, amor y respecto de las comunidades campesinas más tradicionales que conocí cuando trabajaba con los comités de productores. Hoy, en su lugar, solo se ven los inmensos campos de soja y trigo. Sin bosques, sin nacientes, sin flores y sin pájaros, los arroyos colmatados, las aguas contaminadas por las pesticidas, los indígenas con cáncer...

Me da ganas de llorar. Me da pena haber sido testigo de la destrucción de aquel mundo. No era perfecto: había pobreza en el área rural, era una sociedad autoritaria, pero, recién ahora, a más distancia, uno se recuerda de la belleza natural, de la cortesía de las familias más pobres que siempre ofrecían lo poco que tenían. Qué es lo que podemos hacer para recuperar algo del espíritu de aquel mundo...

Marxismo y cuestión indígena en el pensamiento de Mauricio Schvartzman (1975-1988)

Marxism and indigenous question in the thinking of Mauricio Schvartzman (1975-1988)

Enviado: 24/06/2019
Aceptado: 15/10/2019

Alma Monges¹

Resumen

El presente trabajo tuvo como objetivo abordar la cuestión indígena en el pensamiento del sociólogo paraguayo Mauricio Schvartzman (1939-1997), para el mismo fue utilizado el método contextualista, que permitió reconstituir el movimiento de las obras partiendo del contexto intelectual y social en las cuales fueron producidas. A lo largo de la investigación se buscó evidenciar cómo el autor, a partir de su participación del Proyecto Marandú, desarrolló una concepción acerca del problema indígena desde una perspectiva marxista, en diálogo crítico con la Antropología. Además, se buscó demostrar cómo el problema indígena, aunque ocupando un lugar aparentemente secundario en la principal obra del autor, no deja de tener un rol relevante en su problematización del proceso de formación de la nación paraguaya, vinculado a la cuestión agraria.

1 Licenciada en Ciencia Política y Sociología por la Universidad de Integración Latinoamericana (UNILA) y Maestranda del Programa de Posgraduación de Ciencia Política en la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP). Email: almamonges@gmail.com

Palabras clave

Mauricio Schwartzman, Proyecto Marandú, indigenismo, marxismo paraguayo.

Resumo

O presente trabalho teve como objeto a questão indígena no pensamento do sociólogo paraguaio Mauricio Schwartzman (1939-1997), para isso foi utilizado o método contextualista, que permitiu reconstituir o movimento das obras partido do contexto intelectual e social em que foram produzidas. Ao longo da pesquisa procurou-se evidenciar, cómo o autor, a partir da sua participação no Projeto *Marandú*, desenvolveu uma concepção do problema indígena com base na utilização do conceito de *Fricção interétnica* a partir de uma perspectiva marxista, em diálogo crítico com a Antropologia. Além disso, buscou-se apontar cómo o problema indígena, embora, aparentemente secundária na principal obra do autor, não deixa de ter um papel significativo na sua problematização do processo de formação da nação paraguaia, por meio a sua vinculação à questão agrária.

Palavras-Chave

Mauricio Schwartzman, Projeto Marandú, fricção interétnica, indigenismo, marxismo paraguaio.

Introducción

El presente artículo, fruto de la tesina que me permitió licenciarme como cientista social en la Universidad de la Integración Latinoamericana (UNILA) en 2018, nace cuando entré en contacto con la historia de Mauricio Schwartzman y de su participación en el Proyecto Marandú, en una charla con algunos intelectuales paraguayos en Asunción. Ya había escuchado hablar de la obra de Schwartzman, conocido sociólogo marxista paraguayo, pero no tenía una idea clara de su importancia, menos aún que había sido, probablemente, el introductor del pensamiento de Antonio Gramsci en Paraguay. Ya el Proyecto Marandú se reveló para mí como una gran sorpresa, al descubrir que, a mediados de la década de los 70s, un grupo de antropólogos y otros profesionales se habían juntado, bajo la dirección del profesor Miguel Chase-Sardi, uno de los más eminentes representantes de la Antropología indígena paraguaya, para que, en pleno auge de la dictadura de Alfredo Stroessner contribuir con sus conocimientos con el objetivo de apoyar a la organización y la lucha de los pueblos indígenas, que en aquellos tiempos se veían azotados por el avance de los latifundistas brasileños sobre sus tierras y los grandes proyectos de modernización infraestructural, como la represa de Itaipú.

Pero, más allá del compromiso político de sus integrantes, me llamó la atención que el proyecto fue espacio de una rica polémica teórica, reflejó por su turno de debates más amplios que se daban en aquel entonces en el ámbito regional entre antropólogos de orientación más culturalista y autores marxistas en torno a las causas y factores por detrás de la opresión que vivían los pueblos originarios. En el caso de Marandú, la controversia involucró, no solamente a miembros del equipo, como Chase-Sardi y Schwartzman, sino también otras voces, tanto de estudiosos extranjeros, como de representantes de la izquierda paraguaya, entonces sometidos a una dura clandestinidad. En cuanto a Schwartzman, la discusión le llevaría, como se verá a lo largo de ese estudio, a escribir dos artículos: “El “Indio” y la Sociedad” (1983) y “Ser Indio” (1987), escritos años después que Marandú fuera abruptamente interrumpido por una ola represiva que llevó a la cárcel a casi todos los integrantes del equipo, entre ellos al mismo autor, quien se quedó encarcelado entre 1975-1977.

La temática parecía aún más instigante en la medida en que la cuestión indígena parecía tener poca importancia en las principales obras de Schwartzman, notablemente *Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya* (1988), en la cual el tema aparece algunas veces en el inicio del libro, dedicado al período colonial y el inicio de la vida política independiente. Pero, al final, cómo entender la aparente poca relevancia, en su principal trabajo, de una temática que había llevado Schwartzman no solo a involucrarse en contiendas con antropólogos, como el argentino Adolfo Colombes, y, más todavía, ¿arriesgar su empleo y su propia vida? ¿No tendría el problema indígena un lugar en la elaboración de la interpretación del autor sobre la formación histórica del Paraguay, o sería una preocupación transitoria en su obra, fruto de un trabajo temporario que agarró en cuanto investigador? ¿Cuál sería la especificidad de la contribución de ese autor acerca del problema del indígena, cuestión que hacía décadas suscitaba polémicas en el marxismo latinoamericano?

Esas preguntas, y más la intención previa de estudiar el pensamiento social en mi país, me llevaron a decidir por volcar mi investigación de fin de carrera al tema. Para hacerlo fue necesario reconstituir el debate dentro del período en que el autor lo concibe y desarrolla, el de la dictadura stronista, un contexto que hasta ahora sigue siendo un desafío para todos aquellos que lo investigan, por eso aprovecho para agradecer a las personas e instituciones que me facilitaron los archivos y fotografías que encontrarán en este trabajo.

Primeramente, agradezco a algunas personas que fueron esenciales, a Marilín Rehnfeldt y Gloria Estragó, quienes fueron integrantes del Proyecto Marandú y a quienes agradezco las entrevistas concedidas, también a Charles Quevedo, que tras una conversación me inspiró a realizar esta investigación cuando me presentó esta fase del pensamiento de Mauricio Schwartzman, y por último a Gabriela y Lea Schwartzman, que me brindaron valiosas informaciones que solo parcialmente pude incorporar a ese trabajo, pero que dan pistas valiosas para futuras investigaciones, razón por la cual les estoy muy agradecida. De la misma forma agradezco a los funcionarios del Centro de Documentación de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay, quienes me han facilitado los archivos policiales acerca del

Proyecto Marandú, así como al Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, en especial a Damián Cabrera por la digitalización de las fotografías del Archivo de Miguel Chase-Sardi, y a los funcionarios del Museo Andrés Barbero quienes me proporcionaron el acceso a gran parte de los artículos y materiales que me permitieron dar cuerpo a este trabajo. Por último, agradezco al profesor Aníbal Orué Pozzo, quien ha supervisado este trabajo, y cuyos conocimientos, tanto en la calidad de investigador como a partir de su vivencia política de aquellos años de la dictadura, fueron una valiosa contribución para mi investigación.

Pero la reunión de un amplio material no es suficiente sin un método adecuado capaz de orientar la investigación, por eso partiré de algunas premisas metodológicas de la historia del pensamiento social para tratar las obras del autor. La primera, adentrarse en el tiempo histórico en el cual están insertos autor y obra. Tal como lo sostiene (Bianchi, 2014) el que adhiere a este método debe dejarse a sí mismo y ser capaz de sumergirse en el tiempo y en las ideas en donde se encuentra la obra de aquel a que desea indagar, para que así logre establecer las relaciones que le permitan realizar una conexión con un antes y un después. La segunda, tener siempre en mente que, solo comprendiendo las reales intenciones y motivaciones del autor o la autora, se podrá revelar el encadenamiento de su teoría. La tercera, y quizás en el caso de esta investigación, vital; que el pensamiento político e histórico debe ser concebido como un movimiento en la lucha política de los partidos². La cuarta, y probablemente aquella más imprescindible, que la búsqueda no es por hallar una verdad intrínseca oculta en la obra, se trata de trazar una historia de la filosofía, pero considerando de que la verdadera historia no solo se nutre de los hechos acaecidos, sino también de la dimensión potencial de las alternativas que no pudieron ser (Tarcus, 1996, p. 42).

Estas premisas juntas, llevan a comprender que la historia del pensamiento social y político debe ser concebida como una unidad entre his-

2 Cabe aclarar que aquí el término partido es entendido de acuerdo con la concepción de Antonio Gramsci: como todos los grupos políticos que participan del conflicto, esto incluye organizaciones partidarias, periódicos, revistas, asociaciones civiles, etc., por lo tanto, vislumbrar que por medio del discurso histórico filosófico el o la autora traduce a la política, e interviene en ella (Bianchi, 2014, p.10).

toria, filosofía y política, ya que tan solo concibiéndola de tal forma será posible reconstruir la arquitectura del texto, examinar sus consistencias o inconsistencias lógicas y revelar el proceso de producción (Bianchi, 2014, p. 7), y tal como lo sostiene Horacio Tarcus (1996, p. 42) no nos interesa tan solo qué es lo que piensan, sino que busquemos entender porqué piensan lo que piensan a partir de una localización específica en el campo político e intelectual de la época.

De modo consistente con la metodología expuesta arriba, abordaré los textos donde aparece la cuestión indígena en Schwartzman: “El “indio” y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay” (1983) y “Ser Indio. Notas Filosóficas del Hombre” (1987), ambas publicadas en el Suplemento Antropológico del (CEADUC) - Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, y su obra principal “Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya” publicada en 1988, como documentos o fuentes históricas a ser comprendidos en sus propios contextos. Sin embargo, es importante aclarar que el contexto histórico no debe ser tomado como un momento exterior a la obra que la determina desde afuera pero sí como un elemento que la constituye internamente, o sea las determinaciones contextuales serán rescatadas partiendo de una lectura interna a los textos (Bianchi, 2014).

Por medio de ese procedimiento espero superar la dicotomía texto-contexto, entrelazando los dos momentos en una reconstrucción del movimiento del pensamiento y las ideas del autor seleccionado en su tiempo histórico, evitando anacronismos y lecturas retrospectivas, con ese objetivo las fuentes y documentos investigados están organizados cronológicamente de modo a poder rescatar el ritmo del pensamiento del intelectual estudiado.

Con todo, a modo de privilegiar la claridad y secuencia de la exposición, opté por separar textos y contextos en la estructuración del trabajo. Así, el artículo se dividirá en cuatro partes, las dos primeras –contexto y texto– subdivididas por su turno en tres apartados cada una, y las dos últimas, las secciones de Anexos y Fotografías. En la primera parte discutiré primeramente el contexto político-cultural argentino de mediados de los 60s, en el cual Schwartzman, un comunista paraguayo exiliado, se forma como soció-

logo bajo el impacto de la radicalización política y la renovación cultural, tanto de la universidad como de la izquierda argentina. Seguidamente, pasaré a caracterizar el ambiente político e intelectual paraguayo de inicios de los años 1970, marcado por la modernización conservadora, impulsada por la dictadura stronista, y por la reorganización de la resistencia al régimen, entre estudiantes e intelectuales. Por último, abordaré las raíces, formación y trayectoria del Proyecto Marandú, yendo desde el influjo que recibió de la llamada “Declaración de Barbados” y sus repercusiones regionales, hasta su cierre bajo la represión policial.

En la segunda parte, me detendré a discutir los textos de Schwartzman que abordan la cuestión indígena, respetando, como he señalado arriba, su orden cronológico. Empezaré por su estudio acerca del prejuicio y el racismo en la sociedad paraguaya para, en seguida, detenerme en su artículo teóricamente más denso, en el cual el autor buscó polemizar con la Antropología, haciendo hincapié en la relación entre la fricción interétnica y la estructura de clases de la sociedad nacional. Al final, reconstituiré las huellas del problema indígena en su interpretación global del proceso de formación de la sociedad paraguaya, por último en las conclusiones realizaré un balance crítico del aporte marxista de Schwartzman para comprender el lugar subalterno del indígena en Paraguay. Ya en el tercer y cuarto apartado se encontrarán las secciones de Anexos y Fotografías que contarán respectivamente, con los documentos hallados en la investigación y que dan sustento a parte de las informaciones movilizadas en el texto, así como las fotografías, donde hallarán las imágenes de algunas actividades del Proyecto Marandú, así como la de sus integrantes.

Para cerrar esa introducción no está demás asumir el lugar desde el cual hablo. Al final, por más que los métodos de investigación nos ayuden a tener una mirada más rigurosa y a evitarnos las lecturas sesgadas o anacrónicas, la elección misma de un tema de investigación parte de preferencias intelectuales y políticas. Con este trabajo espero dar una contribución, aunque modesta, para dilucidar un capítulo, todavía poco estudiado, del combate intelectual por un Paraguay y una América Latina democráticos y justos.

Contexto

1.1. De Germani a Gramsci

Mauricio Schwartzman, nació en Asunción el 10 de abril de 1939, hijo de Simón Schwartzman y Gesia Lisnovezky de Schwartzman, judíos inmigrados desde Rusia. Su padre ya inclinado al comunismo fue detenido durante la guerra civil de 1947, según indica el mismo Schwartzman en su obra “Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya”:

En esta obra se expresa la concepción de la vida, de la sociedad, de las relaciones humanas que logró transmitirme. El no sólo cuidó mi infancia. Su increíble moral y su compromiso social fueron también guardianes de mi formación humana. En mi memoria quedaron profundamente marcadas sus piernas lisiadas en Cañada Strongest, en la Guerra del Chaco, después una de ellas amputada, y su dignidad de prisionero político detrás de las rejas de la antigua Cárcel Pública allá por 1947. Dejó de existir cuando yo estaba en plena elaboración de este libro. Siento una infinita tristeza porque no alcanzó a leerlo. No me queda otra cosa, entonces, que dedicar este libro a Simón Schwartzman, mi padre (Schwartzman, 2017 [1988]: pp. 24-25).

Así, el ejemplo paterno parece haber ejercido una fuerte influencia en la formación política e intelectual del joven Mauricio Schwartzman, que se acercó al Partido Comunista Paraguayo. En las duras condiciones de la dictadura de Alfredo Stroessner instaurada en 1954, Schwartzman, con el apoyo de su familia, sale al exilio para seguir sus estudios universitarios. Primeramente, se traslada a Montevideo en 1958 donde cursa la carrera de Arquitectura en la Universidad de la República del Uruguay (UDELAR). Sin embargo, tres años más tarde se muda a Argentina en 1961, el inicio de una década relevante de la historia del país. En un primer momento se inscribe en la UBA (Universidad de Buenos Aires) para terminar el curso de Arquitectura, pero cargado de nuevos cuestionamientos en 1965 se matricula en la carrera de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad³ (Quevedo, 2011: p. 77).

3 Según (Quevedo, 2011: pp. 77-78) durante esos años en la Argentina desarrolla una intensa actividad universitaria tomando varios cursos, entre ellos, cursos de Ciencias de la Educación e Introducción al Psicoanálisis. En 1966, un curso de Literatura Inglesa que dicta Jorge Luis Borges en la Universidad de Buenos Aires (UBA). También cursos de Historia Social General, con el historiador José Luis Romero, así como de Metodología de la Investigación Social, con Manuel Mora y Araujo y Lelio Mármora. Con Manuel

Esos eran los años iniciales de la carrera de Sociología, que, como la editorial universitaria de la UBA (EUDEBA), el Instituto Di Tella⁴ y la Facultad de Ciencias Exactas, surgían como parte del proceso de modernización que se llevó a cabo en la Argentina después de la caída del peronismo en 1955 (Rubinich, 2017: p. 49).

Abriendo sus puertas en 1955, la carrera de sociología aparecía de mano del sociólogo Gino Germani, quien fuera su fundador y director en los años iniciales, con el objetivo de explicar la persistencia cultural del peronismo (ibíd., p. 49). Marcada por la visión e intervención de Germani, la sociología que cobraba realidad institucional, era fuertemente influenciada por el estructural funcionalismo y el desarrollo de técnicas de investigación que tenían un papel relevante en el mundo académico norteamericano (ibíd., 51).

Cabe resaltar que esto no ocurría tan solo en la Argentina. El advenimiento de la llamada “Sociología Moderna” formaba parte de un proceso que envolvía a toda América Latina, y que proponía superar el ensayo, principal forma de expresión del pensamiento social latinoamericano por medio de investigaciones empíricas que resaltaban la llamada neutralidad valorativa e insistían en la separación entre ciencia e ideología con el fin de lograr un conocimiento objetivo de la realidad social (ibíd., p. 49).

Sin embargo, este perfil que había logrado consolidarse en los primeros años, con un Instituto de Investigaciones con líneas bien desarrolladas⁵, así como marcada por un referencial de autores como Parsons, Merton, Lipset, y los clásicos como Durkheim y Weber, (ibíd., p. 50) recibiría

Mora y Araujo, publica muchos años después, en 1997, un artículo denominado “Los actores políticos en la transición paraguaya”, en una obra que organiza el politólogo argentino: “Los actores sociales y políticos en los procesos de transformación en América Latina.

4 Mauricio Schwartzman realizó un Seminario de Planificación Urbana en el Instituto Torcuato di Tella (Soler et al., 2015: p. 571).

5 Según Verón (1974) en este período hay tres tipos predominantes de investigación: a) las descriptivas destinadas a reunir datos primarios sobre estructura social a nivel microsociológico –estratificación, movilidad, procesos de urbanización, etc.–; b) descriptivas centradas en aspectos particulares de la estructura social, en su mayoría corresponden a recursos para el desarrollo: estructura de la educación primaria, secundaria y universitaria y c) por último estudios sobre actitudes y opiniones de sectores significativos de la estratificación social. Schwartzman desarrolló durante su estadía en Buenos Aires trabajos como investigador en el Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y fue investigador del Consejo Nacional de Desarrollo (Conade) de la República Argentina (Soler et al., 2015: p. 571).

severas críticas, tanto del campo cultural más amplio, como de aquellos de la misma disciplina que adoptaban el individualismo metodológico, o perspectivas que revalorizaban el conflicto (ibíd., p. 50).

Sumada a estas críticas, el golpe que ocurre en 1966⁶ termina por cerrar esa primera etapa e iniciar un segundo momento, momento este en el cual Mauricio Schwartzman la cursa. Con nuevos profesores que ingresan y que traen consigo distintas perspectivas y cuestionamientos. Esta etapa es caracterizada por “la extrema radicalización de una franja de los nuevos estudiantes e intelectuales” (ibíd., p. 51).

Marcada por una revalorización académica del marxismo, así como de la literatura nacional, sumado a hechos como la Revolución Cubana, la dictadura cívico-militar en la Argentina, los nacientes movimientos de liberación nacional en el tercer mundo, y la influencia del peronismo montonero, el perfil de los estudiantes de la carrera se radicaliza y se pasa a buscar en la sociología elementos para realizar algún tipo de política con perspectiva revolucionaria, de cambio de estructuras, de cambio social (ibíd., p. 61). Un buen ejemplo de este nuevo clima ideológico puede ser encontrado en el siguiente pasaje:

“Una universidad argentina de esa naturaleza solo será argentina por su radicación geográfica, y el lógico producto de esa universidad serán los contadores que manejan las cifras y asientos falsos de las empresas; los doctores en ciencias económicas que distribuyen las doctrinas de encargo que se importan; los filósofos e historiadores que adecuan el pensamiento y la versión de la historia convenientes a esos intereses; los ingenieros que planifican y construyen sin vincular su obra con el desino nacional; los médicos que curan los enfermos sin buscar las raíces económicas y sociales de sus males y los abogados y jueces que consolidan la estructura jurídica de la dependencia. El país necesita una universidad profundamente politizada, que el estudiante sea parte activa de la sociedad y que incorpore a la técnica universalista la preocupación por las necesidades de la comunidad, el afán por resolverlas

6 En 1966 ocurre la intervención de la Universidad. Referentes importantes de ese período como Eliseo Verón, Miguel Murmis, Silvia Sigal y Mora y Araujo van a tomar la decisión de continuar dentro de la UBA, pero luego no les serán renovados los contratos. La gran mayoría de los nuevos profesores fueron abogados o profesores de historia o filosofía, con poca vinculación con el mundo moderno de la sociología académica. Algunos de esos profesores provenían de la militancia cristiana, como Gonzalo Cárdenas, quien provenía de la Democracia Cristiana, y Justino O' Farrel, sacerdote con formación de posgrado en sociología, algunos estudiantes como Juan Carlos Portantiero, también ingresarían como profesores.

y que, por consecuencia, no vean en la técnica no el fin, sino el medio para la realización nacional.” (Jauretche, 1984 [1957]: pp. 196-197).

En ese momento los autores que ganaron destaque entre los alumnos fueron el citado más arriba, Arturo Jauretche, Juan José Hernández Arregui, Jorge Abelardo Ramos, del pensamiento nacional popular y del marxismo nacional, y por el otro de marxistas más heterodoxos y tercer Mundistas como Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Franz Fanon, Mao Tse Tung, Vladimir Lenin y André Gunder Frank. También revistas del espacio político cultural asumirían un papel fundamental en la formación de estos estudiantes como: *Antropología del Tercer Mundo*, *Cristianismo y Revolución*, y *Pasado y Presente* (ibíd., p. 65).

Esta última, en el caso de Schwartzman cobró mucha relevancia, ya que fue probablemente por intermedio de ella que obtuvo su primer contacto con un autor marxista que lo marcaría profundamente (Quevedo, 2011: p. 81), y que aparecería primero en la escena académica, de forma más tímida, pero cobrando cada vez más fuerza, el italiano Antonio Gramsci⁷.

En los años 50 la difusión {de Gramsci} era incipiente y reducida a pequeños círculos. En los 60, el debate en la universidad latinoamericana está marcado por los temas traídos por la Revolución Cubana lo que lleva a Aricó a denominar el período como “los años de Cuba”, expresando un Estado de ánimo y una predisposición de espíritu para un tipo de lectura en la cual Gramsci entraba tangencialmente, como parte de un movimiento renovador dentro del marxismo, pero sin una relevancia particular. Será sólo en el final de este primer ciclo que Gramsci comenzará a ocupar un espacio mayor en la vida académica (Burgos, 1997, p. 35).

7 En la bibliografía de Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya (2011 [1988]: p. 243) aparecen las siguientes obras de Gramsci: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires: Ed. Lautaro 1959. “La política y el Estado moderno”. Barcelona. Ed. Península, 1971; “La formación de los intelectuales”. México, Ed. Grijalbo, 1967; “Antología”. México, Siglo XXI, 1970; “Los intelectuales y la organización de la cultura”. Buenos Aires. Ed. Nueva Visión, 1972; “Cartas desde la cárcel”. Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1950; “Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno”. Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1962.; “Ordine Nuovo”. Torino, Enaudi Ed., 1955; “Passato e presente”. Torino, Enaudi Ed., 1964; “Introducción a la filosofía de la praxis”. Barcelona, Ediciones Península, 1970. Esta lista sugiere que, por un lado, Schwartzman tuvo contacto con Gramsci durante su estancia en Buenos Aires y por el otro, considerando que la edición crítica de los Cuadernos solo aparecería en Italia en 1975, Schwartzman tuvo acceso a todo o casi todo lo que estaba disponible de Gramsci en Buenos Aires en ese período.

La incorporación del pensamiento de Gramsci a la cultura política de izquierda surgió en el interior del Partido Comunista Argentino. En ese primer momento, Gramsci era considerado un marxista-leninista, militante revolucionario que, en las peores condiciones de las cárceles fascistas, había continuado pensando y militando por la causa comunista (Burgos, 2004: p. 43). Su recepción era limitada a los sectores del PCA que militaban en el trabajo cultural, siendo leído, básicamente, como un teórico de la cultura.

Las primeras publicaciones del autor sardo en la Argentina fueron realizadas a través de la Editorial Lautaro del PCA bajo la coordinación general de Héctor Agosti⁸, tanto las *Cartas de la cárcel* en 1950, como posteriormente entre los años 1958-1961 los *Cuadernos de la cárcel*⁹.

Según Aricó, (1988: p. 21) esta incorporación de Gramsci formó parte de una propuesta del partido, nunca claramente explicitada, de renovación ideológica y cultural, que encontró en Agosti su más inteligente y autorizado impulsor, pero que solo fue posible porque “la aceptación de su figura solo se dio a expensas del virtual desconocimiento de la especificidad de su obra” (ibíd., p. 33). No obstante, a causa de una polémica que se desata en la revista del PCA, *Cuadernos de la cultura*¹⁰, y la publicación en 1963, en Córdoba, de la Revista *Pasado y Presente*, se puso fin al pasaje de Gramsci por el partido con la expulsión de los jóvenes gramscianos¹¹ Oscar del

8 Héctor Pablo Agosti [1911-1984] fue un intelectual crítico militante del Partido Comunista Argentino. Es el introductor de Antonio Gramsci [1891-1937] en Argentina y América Latina. Para más informaciones, cf. (Massholder, 2011).

9 En 1958 fue publicado *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, con traducción de Isidoro Flaumbaum y prólogo de Agosti; en 1959, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, traducido por Raúl Sciarreta; en 1961, *Literatura y vida nacional*, traducido por José Aricó, con prólogo de Agosti; y, en 1962, las *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, con traducción, prólogo y notas de José Aricó (Burgos, 2004: p. 43).

10 Se trataba de un debate filosófico acerca de la concepción de objetividad en la obra de Gramsci, que fue llevada a cabo por Oscar del Barco y Raúl Olivero.

11 Esta ruptura se dio según José Aricó —en entrevista a Horacio Crespo y Antonio Marimón— porque la revista criticaba la posición del PCA frente al peronismo, por no haber podido ver los elementos nuevos y necesarios que la concepción política peronista introdujo, entendiéndola tan solo como un fenómeno de “primitivismo de las masas” que podía ser liquidado con la aplicación de una “política culta” frente a estas mismas masas. En segundo lugar, por no haber comprendido que esa actitud errónea frente al peronismo impidió al partido de observar, al mismo tiempo, que una política de conquista de estas masas pasaba necesariamente por una revisión de toda la situación nacional y por la búsqueda de un nuevo tipo de la vinculación entre el mundo intelectual y el mundo proletario y popular (Aricó, [1986] 2014: p. 24).

Barco, José Aricó, Juan Carlos Portantiero, entre otros (Burgos, 2004: p. 59).

La revista *Pasado y Presente* surgía como parte del movimiento político y teórico que estaba dando paso a una “Nueva izquierda argentina”, jóvenes intelectuales que buscaban romper con el tronco de la izquierda tradicional conformada básicamente por los partidos comunistas y socialistas (Terán, 1991: p. 103). Influenciados por el clima político de la década de 1960, por el ascenso del peronismo, el comienzo de la Guerra Fría y por el golpe militar (Burgos, 2004: p. 32) la revista *Pasado y Presente*, realizaba una relectura de la adhesión de la clase obrera al peronismo, retomando la senda inaugurada un tiempo atrás por la revista *Contorno*, y cuestionaba el canon marxista-leninista, anteponiendo a ello un marxismo inspirado en Gramsci que reivindicaba una lectura diferente de la relación intelectuales/masa (Casco, 2007: p. 200).

Era el primer marxista que desde la política y la reflexión política parecía hablar para nosotros, los intelectuales. Por vez primera la cultura era colocada allí donde debía estar, como una dimensión insuprimible de la acción política. El partido como “intelectual colectivo”; en su interior, nosotros como “intelectuales orgánicos” (...) Gramsci era el único político marxista cuya agudeza analítica evidenciaba ser el resultado también de una capacidad inédita de encontrar las motivaciones culturales de las cuestiones, asumiéndolas como tales (Aricó, 1988: pp. 23-24).

Entre las décadas de 1960 y los inicios de 1970, la publicación cordobesa se volvería el órgano más importante de difusión del pensamiento Gramsciano no solo en la Argentina, sino también en el ámbito cultural hispano americano de manera general. Mauricio Schwartzman, siendo un estudiante de la carrera de Sociología de la UBA, y al mismo tiempo militante del Partido Comunista Paraguayo en el exilio, fue profundamente impactado por el contexto político y cultural argentino de esos años. Por un lado, en los cursos de Sociología recibió tanto las influencias del funcionalismo de Germani, como también del marxismo gramsciano de Juan Carlos Portantiero, quien era el representante porteño del grupo cordobés que editaba *Pasado y Presente* (Quevedo, 2011: p. 81). Además, en la condición de militante del PCP en Buenos Aires, Schwartzman también recibía el influjo de los debates y disputas en el interior del Partido

Comunista Argentino con los cuales los comunistas paraguayos tenían una importante vinculación desde la década de 1930¹².

En 1971 se recibe como Licenciado en Sociología en la UBA (Quevedo, 2014: p. 99), y vuelve a Asunción en 1973, luego de una década de exilio entre Uruguay y Argentina. A pesar de todos los obstáculos que subsistían en Paraguay, debido a la consolidada dictadura stronista, existía un estrecho círculo intelectual de oposición del cual Schvartzman hará parte. Reconstituir los rasgos constitutivos de ese ambiente intelectual será el tema del próximo apartado.

1.2. Bajo la sombra de Stroessner

Schvartzman regresa a Asunción en 1971, en un contexto político e intelectual sumamente distinto, donde se ejercía un férreo control sobre la Universidad, la prensa y todos los ámbitos de difusión cultural, dejando escaso espacio para manifestaciones críticas o disidentes. El Stronismo, tal como se lo conoce a la dictadura dirigida por Alfredo Stroessner (1954-1989), en ese entonces a 19 años en el poder se caracterizó por una reorganización del sistema político, basada en la santísima trinidad patriótica Estado-Fuerzas Armadas-Partido Colorado (Giacco 2013: p. 59).

"El mismo se asentó sobre algunos pilares básicos: la reorganización del sistema político (modificaciones legales y constitucionales), la participación/cooptación de las élites políticas a través de los partidos políticos la mutación del Partido Colorado en partido-Estado (quien además brindó el andamiaje institucional para los sucesivos triunfos electorales), la implementación de una nueva matriz económica, la partidarianización de las Fuerzas Armadas y la militarización del Partido Colorado y un sistema de represión y cooptación eficaz en el marco del Plan Cóndor" (Soler, 2014b: p. 2).

Siendo sustentado en lo discursivo por los imaginarios nacionalistas trazados por los ideólogos colorados Juan O'Leary y Natalicio González¹³, tema al cual volveré más adelante, recuperaba el culto al Mariscal

12 Para más informaciones sobre el vínculo histórico entre el PCP Y PCA, cf. (Jeifets y Jeifets, 2018).

13 *Juan O'Leary* (1879-1969) fue un escritor e historiador cuya defensa encendida de la figura del Mariscal Francisco Solano López tuvo fundamental influencia para la reivindicación histórica del héroe. Desde una posición diametralmente opuesta a C. Báez, quien condenaba a López, pudo demostrar que la mayoría de los crímenes que se imputaban al Mariscal eran falsedades difundidas por los vencedores para justificar

Francisco Solano López y a la Guerra de la Triple Alianza, la crítica a los liberales “legionarios”¹⁴, la heroicidad de la “raza mestiza”, y asumía en la figura de su dictador Stroessner, el legado de los Karai Guasu¹⁵ de “segundo reconstructor” de la Nación Paraguaya (Makaran, 2015: p. 92).

Este régimen descrito por su propio dictador como una “Democracia sin Comunismo”¹⁶ fue caracterizado por una implacable doctrina anticomunista, que entendía a todo el conjunto de opositores al régimen, y en primer lugar a los intelectuales, capaces de formular críticas coherentes al sistema injusto y autoritario, como sus enemigos (Bareiro Saguier, 1978). Estas directrices resultaron en una política de exterminio y persecuciones, encarcelamientos, torturas, asesinatos y exilio de varios intelectuales y estudiantes, lo que desplazó a la comunidad académica hacia una reflexión por fuera del Estado y de las propias universidades nacionales (Soler et al., 2015: p. 12).

la guerra. Ya *Juan Natalicio González Paredes* (1897-1966) fue un político e intelectual escritor paraguayo. Dirigente y uno de los principales ideólogos del Partido Colorado y presidente de la República en (1948), fue derrocado por un golpe de Estado en (1949). Es considerado como uno de los importantes organizadores de la cultura e intelectual a partir la década de 1930 de la generación nacionalista-indigenista. Ambos pertenecieron a la generación de los Novecientos, que fue el primer grupo de pensadores paraguayos que se dedicaron, con gran destaque, al estudio de la cultura y de la historia paraguaya. En ella se destacaron Blas Garay (1873-1899); Juan O'Leary (1879-1969); Manuel Domínguez (1868-1935); Fulgencio Moreno (1872-1933); Arsenio López Decoud (1867-1945); Ignacio Pane (1879-1920); Eligio Ayala (1879-1930) y Manuel Gondra (1871-1927). En ese grupo, los mayores eran Cecilio Báez (1862-1941), Gregorio Benites (1834-1909), José Segundo Decoud (1848-1909) y Juan Silvano Godoy (1850-1926).

- 14 El término Legionarios tiene la connotación de traición, y proviene, tal como lo señala (Armadsans, 2004: p. 108) de la denominada *Legión Paraguaya*, un grupo de voluntarios paraguayos residentes en Buenos Aires que se incorporaron al Ejército Argentino en la Guerra de la Triple Alianza. El uso del vocablo como estigma político tuvo sus inicios en la polémica O'Leary y Báez, cuando O'Leary hace uso de ella para criticar a los liberales. El uso del vocablo fue adoptado por el Partido Colorado desde ese entonces para nombrar a sus enemigos internos.
- 15 La expresión Karai Guasu (palabra compuesta en guaraní y cuya traducción más frecuente es Gran Señor), era el nombre por el cual se conoce en la cultura guaraní al más grande señor o profeta, y era la expresión utilizada popularmente para identificar a los "caudillos". Los “Karai Guasu” a partir de la historiografía nacionalista serían: (Dr. Francia) “fundador de la nación”, el “constructor del Estado moderno” (Carlos A. López), el “defensor de la soberanía” (Francisco Solano López) y el “primer reconstructor” (General Bernardino Caballero) (Makaran, 2015: p. 93).
- 16 Bajo la idea de que en el Paraguay existía un régimen democrático ocurrieron elecciones, la primera entre 1954 y 1963 funcionó como un sistema monopartidista; el proceso electoral se convirtió en un asunto exclusivo del Partido Colorado, el único que podía presentar candidatos a la Presidencia, a la Cámara de Representantes o las Juntas Municipales. A partir de 1963 y hasta 1989, se abrió un sistema de pluralismo restringido legalizándose algunos partidos o escisiones de ellos, aunque manteniendo la proscripción sobre MOPOCO y PCP (Wellbach, 2012: p. 12).

En ese entonces la intelectualidad progresista sumada a la politización de la iglesia llevó a cabo un proceso de radicalización entorno a polos de conflicto, como la longevidad y dureza del régimen, la firma del tratado para la construcción de la represa de ITAIPÚ (1973), la venta de tierras a los brasileños y el agotamiento de un proceso de reforma agraria frustrada, que fue basada primordialmente en la expansión agrícola y en programas de colonización (Arditi et al., 1987: p. 61).

La lucha se concentró tanto en el campo, por movimientos como la *Liga Agraria Cristiana*, los *Hermanos Franciscanos*, la *Comunidad Cristiana de Bases*, y la *OPM (Organización Político Militar)*, así como en la ciudad por parte de los estudiantes universitarios. En ese ámbito, uno de los movimientos que ganaron especial destaque fue el MI (Movimiento Independiente)¹⁷, que editaba un semanario llamado Frente, que cuestionó duramente las condiciones en que el régimen paraguayo firmó el Tratado de Itaipú (Colmán, 2015).

"Derecho y Economía de la UNA encabezaban las tropas coloradas que amenazaban y asaltaban las asambleas estudiantiles. Los centros independientes se defendían a muerte, con una valentía admirable en aquellos tiempos. En la UNA, Medicina e Ingeniería eran los bastiones de la oposición. En la UC, Filosofía, Contables y Derecho no se dejaban comprar ni amedrentar por las pandillas de pyrague"¹⁸ (Colmán, 2015).

Sin embargo, en los inicios de la década de 1970, debido al proyecto de modernización llevado a cabo en los países latinoamericanos, el Stronismo impulsó una modernización conservadora que promovió un proceso de cambio social que alteró las estructuras sociales existentes y que permitió, gracias a la reorganización e institucionalización de las ciencias sociales en la región, la influencia jesuita en el mundo académi-

17 Mauricio Schwartzman, según un informe de la policía nacional, participó de algunas reuniones del MI después de salir de cárcel en 1977, y posiblemente también antes de su prisión en 1975, ya que dio aulas de Historia Social en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (ANEXO A).

18 Palabra en guaraní, que significa pelos del pie, pero que ganó la connotación de delator. Es utilizada desde la colonia, no obstante, en la época del Dr. Gaspar Rodríguez de Francia se popularizó aún más su uso, ya que era la manera que se designaba a los informantes del Karai Guasu. Durante el Stronismo ganó especial destaque, porque fue la manera de llamar a los informantes que filtraban a la policía información sobre la oposición.

co post Documento de Medellín, y la cooperación internacional¹⁹, un espacio para la creación de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas en la Universidad Católica de la Asunción, que en 1972 crea la carrera de Sociología, así como la formación de Centros de Investigaciones (Soler, 2014b: p. 15)²⁰.

La Universidad se volvió de extrema relevancia para jóvenes intelectuales nacidos en las décadas de 1940 y 1950, ya que se convirtió en un espacio, aunque angosto, muy importante para aquellos investigadores paraguayos que pudieron, luego de haber pasado exilios en otros países encontrar una oportunidad de trabajo, como fue el caso de Mauricio Schwartzman. De regreso a Paraguay en 1971²¹, Schwartzman logra un puesto de profesor en el curso de Sociología de la UC, y tal como el mismo relata en su declaración a la policía, imparte el curso de “Autores de Sociología” (ANEXO B) así como se integra al Proyecto Marandú —tema del próximo apartado— proyecto desarrollado desde del Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC), para el cual Mauricio produciría sus dos artículos principales sobre la cuestión indígena, fruto de las discusiones en el grupo y que serían publicados en el “Suplemento Antropológico”, revista del mismo centro. No obstante, su pasaje por la UC, duró poco tiempo, ya que fue expulsado de la misma²².

19 En el desarrollo de la actividad científica, y de las ciencias sociales en particular, participaron un conjunto importante de programas de cooperación internacional promovidos por agencias gubernamentales como las Estadounidenses International Cooperation Administration (ICA), Fullbrighth Program y USAID; la canadiense International Development Research Cooperation (IDRC); y las europeas Swedich Agency for Research Cooperation (SAREC-Suecia), NOVIB-CEBEMO (Holanda) y CNRS-CCFD (Francia). Por su parte, las fundaciones privadas tuvieron un peso singular, como las norteamericanas Ford, Carnegie y Rockefeller y las alemanas Misereor, Adveniat y Konrad Adenauer” (Soler, 2014b: p. 3).

20 Aparte del curso de Sociología, también fueron creadas dentro de la Universidad Católica de Asunción (UC), la Oficina de Planificación, el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Católica (CESUC) con la *Revista Estudios Paraguayos* (1973), luego se incorpora el Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC)(1950) que anteriormente estaba vinculado al Instituto Ateneo Paraguayo, y fuera de la UC un importante referente era el Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos (CPES)(1964).

21 Al mismo tiempo fue ayudante de la Cátedra “Taller de Arquitectura” en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional. Consultar ANEXO B. Así como desarrolló trabajos de investigación sobre la sociedad rural, para el Instituto de Estudios Rurales de la Universidad Católica de Villarrica, entre los años 1974 y 1975 (Quevedo, 2014: p. 104)

22 Como lo relata Tomas Palau (apud Quevedo, 2014: p. 101) la justificación puesta por la UC fue la siguiente: “Aquí, ni bolches, ni judíos, ni separados. Esta Universidad es para profesores serios”.

Volviendo a la conformación del campo intelectual de entonces, aunque pocas, se conformaron algunas publicaciones volcadas hacia la difusión de la sociología. En ese sentido, merece destaque la Revista Paraguaya de Sociología (1964) del CPES pionera de la disciplina sociológica y espacio para la publicación de importantes trabajos especializados. Sin embargo, no se publicaba ningún artículo con “análisis que utilicen las categorías del materialismo dialéctico ni que estudiaran los procesos sociales en términos marxistas de lucha de clases sino rara o tangencialmente”, (Melià y Palau apud Soler, 2014. p. 330) ni siquiera se publicaba en la revista y tampoco se investigaba en el CPES sobre la Guerra de la Triple Alianza, tema central del discurso nacionalista (ibíd.). Los sociólogos paraguayos tenían una clara línea de investigación a seguir que se relacionaban con los temas que imponían las agencias internacionales. El paradigma dominante era una mirada sobre la estructura social y en ella sobre la sociología rural:

En la producción sociológica de Paraguay, la sociología paraguaya se ha movido más bien entre un liberalismo, hoy nostálgico, y un incipiente desarrollismo (ibíd.).

Según Luc Capdevila (apud Soler, 2014: p. 329), durante el stronismo ni siquiera el campo de la historia criticó la concepción nacionalista, como tampoco logró renovar sus agendas de investigación ni sus metodologías. El revisionismo histórico de cuño nacionalista se convirtió en una doctrina de Estado (ibíd.).

Este revisionismo histórico tal como lo sugiere (Alcalá, 2001: p. 9), se inició en el país muy temprano “para fijar una fecha, puede mencionarse el año 1883, cuando volvió de Europa, Enrique Solano López, hijo del Mariscal López, con el propósito de reclamar del Estado paraguayo las propiedades de su familia. Aunque no lo logra, el joven permanece en el Paraguay e inicia una campaña entorno a la revalorización de la figura de su padre y familia. En ese momento se encuentra con Juan E. O’Leary, quien sería el principal intelectual en promover la revisión histórica y que encontraría en la figura del Mariscal López, el papel del héroe, “Mártir de Cerro Corá”.

El trabajo de O’Leary fue intenso, partiendo de las columnas que escribía con el seudónimo de Pompeyo González en el diario *La Patria* –periódico creado por Enrique S. López– bajo el título general de “Recuerdos de la gloria” y “El cretinismo paraguayo” (Queiróz, 2006: pp. 5–6), O’Leary escribió inúmeros ensayos, así como organizó obras con documentos sobre la guerra, ensayos y poesías. A causa de ello llegó a desatar una polémica²³ en el periódico *La Patria* con quien sería su antiguo maestro, Cecilio Báez²⁴, mayor exponente de la matriz interpretativa que intentaba hegemonizar la refundación del Paraguay luego de la guerra de la Triple Alianza finalizada en 1870, la matriz liberal. Esta matriz era marcada por la utopía de modernidad y la civilización en el suelo paraguayo, “cuyo requisito era el olvido de un pasado forjado en la barbarie, y el liderazgo de una elite ilustrada, inmunizada por ello mismo del virus bárbaro” (Sarah, 2011: p.11).

Juan E. O’Leary logró inaugurar una revisión histórica y establecer las bases de una nueva visión de nación, planteando el heroísmo del Mariscal Francisco Solano López, interpretando a la Guerra como fruto de una insaciable ambición económica de sus vecinos y del Imperio británico y resaltando el rol histórico de la dictadura de José Gaspar Rodríguez de Francia, así como del apogeo que representó el gobierno de Carlos Antonio López (1844-1862) (Makaran, 2015: p. 72). El mismo posteriormente escribiría en su diario personal, orgulloso de su labor: “Yo soy el nacionalismo. Mi obra es la que fructifica. Profeta y apóstol, ¡luchador de 30 años!” (Brezza apud Makaran, 2015: p. 71).

Quien daría continuidad a su labor sería Natalicio González, el mayor propagador y organizador cultural de la ideología nacionalista en los años siguientes y quien se encargaría de consolidarlo al punto de volverla matriz narrativa hegemónica hasta el día de hoy. Él se encargaría de incrementar el tinte antiliberal, militar, autoritario del Estado, y donde Solano López sería el símbolo de la lucha contra las presiones extranjeras (Marakan, 2015: p. 77).

23 Para entender más esta polémica, Cf. (Queiróz, 2004) o (Orué Pozzo, 2008).

24 Cecilio Báez González (1862-1941). Ensayista, poeta, político y docente universitario. Presidente de la República desde el 9 de diciembre de 1905 hasta el 25 de noviembre de 1906.

De la misma forma da un peso importante a la noción de “Nación Guaraní”, que sería el resultado de una raza mestiza, “una mezcla perfecta de sangres: la guaraní y la española” (ibíd., p. 88). Si bien, esta idea ya aparecería en otros autores, como Moisés Bertoni, científico suizo, quien sería el precursor de una generación indigenista-nacionalista, donde se encuentran también Narciso R. Colmán y Eloy Fariña Núñez, será González quien consiga volverlo componente central del nacionalismo paraguayo²⁵ (Bareiro Saguier, 1976).

Recién a mitad del siglo XX, vinculadas a la resistencia al stronismo surgen las primeras perspectivas críticas que se proponen cuestionar las matrices, liberal y nacionalista de interpretación del país. Quienes pondrían el intento más claro de disputar ese imaginario nacional en momentos distintos, serían dos autores comunistas, el primero Oscar Adalberto Creydt²⁶ en (1963) con su ensayo “*Formación Histórica de la Nación Paraguaya*” y el segundo el autor aquí estudiado Mauricio Schwartzman con su obra “*Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya*” publicada en 1989.

El primero fue publicado en 1963 a pedido de científicos del entonces departamento de Historiografía de la Academia de Ciencias de la URSS en 1962, donde el dirigente paraguayo pasó la estancia de investi-

25 Para entender más la creación de la llamada Nación Mestiza, Cf. (Telesca, 2010) y (Saguier, (1976) 1990, Cap. 8).

26 Nacido en 1906, en San Miguel, Departamento de Misiones, era hijo de un rico propietario alemán casado con una paraguaya. A los diez años su padre lo lleva a Alemania a estudiar y vuelve en 1919, incorporándose al Colegio Nacional de Asunción. En 1923 ingresa en la Facultad de Derecho e inspirado en los ideales de la reforma universitaria de Córdoba e ideas anarquistas, participa activamente en la política estudiantil liderando el movimiento reformista, llamado “Nuevo Ideario Nacional” (Castell, 2011, p. 1). Sin embargo, experimentará un breve arco temporal, una evolución ideológico-política que lo llevará a incorporarse en 1933 al Partido Comunista Paraguayo (PCP), que se refundará ese año, y del cual se convertiría en su principal dirigente por más de 32 años. De acuerdo con Rivarola, a diferencia de lo ocurrido en otros países, el primer Partido Comunista Paraguayo (PCP) no nació como escisión del ala radical del partido socialista preexistente y fueron excepcionales los casos de militantes que pasaron de un partido al otro (Rivarola, 2017, p. 3). El Partido Comunista Paraguayo (PCP) solo se fundaría el 19 de febrero de 1928 oficialmente, con Lucas Ibarrola como secretario general, sin embargo, una intervención de la IC comunista Latinoamericana disuelve el PC, que es reorganizado durante la guerra del Chaco por un nuevo grupo proveniente de las luchas estudiantiles. El PCP renació como resultado de una Conferencia Nacional celebrada en Lobos (Argentina) en 1934, y los ex anarquistas Aurelio Alcaraz, Obdulio Barthe y Oscar Creydt, se convirtieron en los nuevos líderes del Partido. Es por eso que más tarde insistieron en que el Partido Comunista se había fundado en 1933 (Jeifets y Jeifets, 2018, p. 7).

gación. Hay que recordar que, desde el inicio de la dictadura de Alfredo Stroessner, Creydt se encontraba fuera del país (Soler et al., 2015: p. 25).

El ensayo publicado fue un conjunto de síntesis que había logrado formular durante su investigación, no obstante, estaba con intenciones de reescribir el trabajo de modo más completo ya que la primera versión solo poseía 55 hojas, pero se vio impedido ya que sus anotaciones se perdieron durante la persecución que sufrió por parte del gobierno paraguayo, así como debido a las vicisitudes internas dentro del PCP en los años sesenta que llevó a que esta investigación se perdiera²⁷ (Castell, 2011: p. 3). En ese sentido el ensayo de 1963 llevaba como prólogo una dedicatoria a la juventud paraguaya en que se evidencia la condición de exiliado del autor.

“A LA JUVENTUD PARAGUAYA [...] Someto este ensayo a la consideración de mis compatriotas, en particular a la juventud paraguaya, y les ruego me hagan llegar sus observaciones, sus críticas y sugerencias.

Pienso tomarlas en cuenta muy seriamente en la redacción final del libro que he preparado acerca del proceso formativo de nuestra nación, pequeña en número, pero grande en su decisión de vivir con dignidad. Tengo la seguridad de que se acerca el día en que podré debatir amistosamente estos problemas con los jóvenes de mi patria en las aulas de nuestra querida Universidad Nacional, hoy humillada por la intromisión policial y cerrada oficialmente al pensamiento científico, tanto en cuestiones históricas como en cuestiones económicas, sociales, políticas, filosóficas y morales” (Creydt, 2010 {1963}: p. 46).

Este ensayo llegó a ser ampliamente divulgado entre los militantes de la izquierda paraguaya en las décadas de 1960 y 1970 una vez que se insertó en la ya entonces antigua polémica, entre historiadores y políticos del Paraguay y del Río de la Plata. Creydt, refutaba hipótesis y argumentos, tanto de historiadores e ideólogos paraguayos, como de algunos antropólogos extranjeros e incluso, de dirigentes comunistas argentinos (Castell, 2011: p. 3). En el mismo, el autor a través de una perspectiva

27 En 1965 Creydt fue alejado de la secretaría general, la cual pasó a ser ocupada por Miguel Ángel Soler y en 1967, durante el III Congreso del PCP fue finalmente expulsado de la organización (Nickson, 2011: p. 64). Según Nickson, el agente de inteligencia del gobierno norteamericano William McLaughlin, habría declarado en ese entonces en un informe, de que lo ocurrido se dio más por causas internas, no solo por el conflicto chino-soviético, las diferencias ideológicas entre los dos grupos eran mínimas la expulsión de Creydt se debía más a la percepción, equivocada o no, de que este último sufría de megalomanía (Ibid., pp. 65-66).

marxista buscaba realizar una “genealogía” de la nación paraguaya, que se inicia desde los tiempos coloniales.

"La nación paraguaya se formó por un camino particular, en lucha permanente contra enormes dificultades. Este proceso culminó a mediados del siglo XIX, pero fue reabierto por la Guerra de 1864 a 1870 y por la subsiguiente recolonización del país. Su realización completa es la tarea del movimiento de liberación nacional que se desarrolla en la época actual. No ha sido un rápido proceso en línea recta. Por el contrario, ha sido una larga sucesión de avances y retrocesos, seguidos de nuevos impulsos hacia adelante" (Creydt, 2010 {1963}: p. 47).

Con respecto al nacionalismo y su mitología del origen del pueblo paraguayo, Creydt polemizaba con el mismo Natalicio González, a quien denominaba un escritor fascista, como se ve en el siguiente pasaje:

Algunos demagogos, como el escritor fascista Natalicio González, presentan la conquista como la destrucción de una alta civilización indígena. La mayoría reduce el papel de los guaraníes a su contribución biológica en la mezcla de las dos razas, confundiendo la formación de una nación, que es un proceso social, con el proceso de mestizaje, que es un fenómeno biológico (Creydt {1963} 2010: p. 54).

Según el autor, lo que estaría ausente en estas teorías sería la contribución de los guaraníes para la formación de la sociedad colonial a partir de sus relaciones de producción. Para él, el problema fundamental enfrentado por los colonizadores era el de cómo incorporar la mano de obra indígena a un sistema de producción estable. En las condiciones peculiares de Paraguay no sería posible un sistema de plantaciones como el establecido en Brasil o en las Antillas, ni un sistema de pago en tributo de las comunidades indígenas, pues, a diferencia del Perú y de México, la sociedad guaraní no habría alcanzado un nivel de organización tal que le permitiría producir un excedente, suficiente para la extracción colonial (ibíd.).

Así Creydt, valiéndose del materialismo histórico criticaba la romanización conservadora –impulsada tanto desde el nacionalismo oficial como desde la Antropología Estadounidense– del “encuentro” entre colonizador y colonizados haciendo hincapié en las relaciones de dominación y explotación con especial énfasis en la explotación del trabajo de la mujer indígena:

"El objeto de esta doctrina es ocultar el hecho de que Paraguay nació de la implantación violenta de la explotación de clases en un país donde había regido hasta entonces la sociedad comunista primitiva. El trabajo servil de las mujeres no nació de la poligamia, sino al revés: la poligamia ilegal de los conquistadores del Paraguay fue una forma de relación impuesta por la necesidad de convertir a las mujeres indias en siervas agrícolas y asegurar por ese medio el trabajo de los cuñados en el desmonte y, más tarde, en los trabajos de la chacra" (Creydt, {1963} 2010: p. 52).

Como lo sostiene Mario Maestri (2012) en su artículo "*A Singularidade do Estado Francista: A Leitura de Oscar Creydt*", más allá de ser pionera, la contribución de Creydt a pesar de los esquemas utilizados fue rico y contradictorio, así como necesario para la superación de lecturas fantasiosas de la formación social paraguaya, en la dirección de una crítica categorial sistemática, esbozada en sus grandes líneas (2012, p. 4), y como lo complementa Darío Sarah por esta razón se la puede considerar a la contribución del dirigente comunista como la tercera gran matriz interpretativa del Paraguay (2011, p. 4).

Puede considerarse que Mauricio Schwartzman sería un continuador de esta vertiente marxista, no obstante, lo hace a su manera y diverge de Creydt en algunos puntos importantes en su interpretación de la sociedad paraguaya, como el lugar de los indígenas en ese proceso, pero este debate lo retomaré en el segundo apartado cuando discutiré la principal obra de Schwartzman, *Contribuciones al estudio de la Sociedad Paraguaya*. Por ahora es importante señalar que el esfuerzo crítico de Schwartzman en relación con la ideología oficial y a su formulación sobre la cuestión indígena ya encontraba un precedente importante en el trabajo pionero de Creydt.

Dicho esto, a continuación abordaré la formación del proyecto Marandú, una vez que los dos principales textos de Schwartzman se dieron en el interior del Proyecto Marandú estableceré las relaciones necesarias que permitan reconstituir el debate será el objetivo principal de este apartado.

1.3. Proyecto Marandú

Todo se inicia, por ponerle una fecha, en agosto de 1970, en el XXXIX Congreso de Americanistas llevado a cabo en la ciudad de Lima, Perú, congreso en el cual se trataba del etnocidio que sufrían los pueblos indígenas en el continente y se denunciaba la situación de los pueblos originarios, al mismo tiempo que se criticaba el proceso de integración al cual eran sometidos.

Como resultado del congreso se publicaba la resolución: “*Por la defensa de las poblaciones indígenas*”²⁸ (Colombres, 1975: pp. 43-46), y partiendo de la iniciativa del antropólogo austriaco Georg Grünberg, se convocaba a antropólogos con experiencia de 2 a 10 años con las comunidades nativas de América del Sur para tratar de los Conflictos Interétnicos en Sudamérica (ibíd., p. 17).

El principal impulso de Grünberg para organizar este encuentro era la de evidenciar la situación en los cuales estos grupos vivían y repensar de manera autocrítica el papel de los antropólogos, así como el de cuestionar el papel que asumían los Estados nacionales, la iglesia y la misma antropología (Bartolomé, 2013):

La motivación para esta preocupación fue que en esa época eran muy escasos los trabajos antropológicos que dieran cuenta de la situación crítica, económica y social por la que atravesaban los pueblos que investigábamos. (...) En esa primera reunión, Georg trató de reclutar a los antropólogos que trabajábamos en ese entonces sobre las tierras bajas tropicales, para los cuales nuestros trabajos se habían orientado un poco, por lo que se llamó estudios situacionales. Es decir, estudios que describen las circunstancias que padecían estos pueblos, sin que fuesen necesariamente denuncias, aunque algunas sí lo fueran. Situaciones que imponían las iglesias, los Estados, así como el silencio cómplice de una Antropología que no se comprometía con su “objeto” de estudio (Bartolomé, 2013).

El simposio, que fue denominado “*Sobre la fricción interétnica en América del Sur*” se llevó a cabo en la Universidad de la Indias Occidentales, en la ciudad de Barbados entre los días 25 a 30 de enero de 1971 con la ayuda

28 Esta declaración originalmente fue publicada en Paraguay por *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, en noviembre de 1970. Revista del Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, en ese entonces dirigida por el jesuita Bartomeu Melià.

de la Universidad de Berna (Suiza) y el auspicio del Programa para combate al racismo de Consejo Mundial de Iglesias (CMI, Ginebra) creado en 1969²⁹ (Colombes, 1975, pp.17-18) y participaron de él³⁰:

- Argentina: Miguel Alberto Bartolomé (Universidad de Buenos Aires).
- Brasil: Pedro Agostinho da Silva (Universidade Federal da Bahia), Carlos de Araújo Moreira Neto (Universidade de Rio de Janeiro), Sílvio Coelho dos Santos (Universidade Federal de Santa Catarina), Darcy Ribeiro (Universidad de Chile) –que en ese momento vivía en Chile a causa del exilio–.
- Uruguay: Oscar Bolioli (Consejo Mundial de Iglesias).
- Perú: Stefano Varese (División de poblaciones amazónicas, Ministerio de Agricultura).
- Paraguay: Miguel Chase-Sardi (Centro de Estudios Antropológicos, Ateneo Paraguayo).
- Australia: Georg Grünberg (Universidad de Berna, Suiza).
- México: Guillermo Bonfil Batalla (Universidad Autónoma de México-México),
- Colombia: Víctor Daniel Bonilla y Gonzalo Castillo Cárdenas (Comité para la defensa del indígena, Bogotá-Colombia).
- Venezuela: Nelly Arvelo de Jiménez (Instituto venezolano de Investigaciones Científicas), Esteban Monzón (Universidad Central de Venezuela).
- EUA: Scott Robinson (Whitman College) (Prezia, 2003: p. 329).

En el simposio se presentaron informes sobre las respectivas poblaciones indígenas con las cuales trabajaban cada uno de los antropólogos³¹, al

29 En 1969, el consejo Mundial de Iglesias declaró: "Las iglesias deben preocuparse activamente del bienestar político económico de los grupos explotados, para ayudar a las víctimas del racismo a fin de que puedan recuperar el sentido de autoestima y ser artífices de su propio futuro. En la Universidad de Berna el consejo creó el Programa de Combate al Racismo para reducir las tensiones de potenciales conflictos raciales. Grupos religiosos respondieron a estas iniciativas, llamando la atención a las condiciones indígenas y al racismo (Horst, 2011, p. 128).

30 Solo 11 firmaron el documento publicado en el simposio. De los cuatro brasileños solo Darcy Ribeiro firmó por Brasil (aunque en ese momento, como mencione más arriba, vivía en Chile) ya que los demás brasileños que vivían en el país no lo hicieron por seguridad, temerosos de recibir represarías de la dictadura militar. Tampoco firmo Oscar Bolioli.

31 En la misma, el representante paraguayo Michel Chase-Sardi argumentó que los nativos en su país estaban en inminente peligro de extinción ya que estaban siendo "afectados por los vicios y enfermedades de la sociedad nacional" (Horst, 2011: p. 139). Chase-Sardi describió a los Ava Guaraní como el grupo "más

mismo tiempo que se realizó un profundo debate acerca del papel que los antropólogos y las antropólogas deberían asumir frente al etnocidio que sufrían los pueblos indígenas, resultado de este evento se publicó en 1971 por el IWGIA (Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas) la *Declaración de Barbados: “Por la liberación del indígena”*³², que como aparece en sus primeras líneas, se presentaba con la intención de “contribuir al esclarecimiento del grave problema que sufren los indígenas en el continente y a la lucha de liberación de los indígenas” (Barbados, 1971: p. 1).

En el documento denuncian la relación colonial por el cual los indígenas seguían sujetos a las sociedades nacionales, fundamentando que la forma colonialista que adoptan estas sociedades se debe en parte al hecho de que estas siguen siendo dependientes de las metrópolis imperialistas, y que son sus propias estructuras internas quienes las lleva a adoptar un papel dual, de explotados y explotadores (ibíd.). Esta situación se expresa, afirman en el documento, en agresiones reiteradas a las sociedades aborígenes, tanto a través de acciones intervencionistas supuestamente protectoras, como en los casos extremos de masacres y desplazamientos compulsivos (ibíd.):

Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino (ibíd., p. 2).

Continuando, llaman la atención de la opinión pública mundial sobre la situación de los indígenas sudamericanos y responsabilizan de la misma a los Estados nacionales, criticando vehementemente las políticas indigenistas adoptadas por los mismos:

No caben planteamientos de acciones indigenistas que no busquen la ruptura radical de la situación actual: liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder eco-

aculturizado en Paraguay oriental”, ya casi indistinguibles de los campesinos mestizo y que se encontraban a punto de desaparecer como grupo étnico identificable.

32 Esta declaración igualmente al del Congreso de Americanistas, es publicada en Paraguay en junio de 1971 por *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*.

nómico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un Estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales (ibíd., p. 3).

Al mismo tiempo critican a la iglesia y a la actividad misionera que, cargado de un contenido etnocéntrico, sostienen, es un componente esencial de la ideología colonialista, y denuncian a esta actividad como una evangelización connivente con el etnocidio y el genocidio.

Su presencia ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes (ibíd., p. 3).

Sin embargo, hacen la salvedad de que “algunos elementos disidentes dentro de la iglesia están tomando una clara posición de autocrítica radical a la acción evangelizadora” (ibíd.). Para ese entonces, es necesario resaltar que parte de la iglesia católica realizará un profundo auto análisis de su actividad con las poblaciones indígenas. Lo que llevó, en muchos casos, a una redefinición de su compromiso pastoral. Como lo afirma el padre Juan Botasso: “[...] En las últimas décadas, 60 y 70 el panorama ha cambiado. Muchas misiones católicas (¡no todas!) han tomado su distancia de los centros de poder que les quieren doblegar a sus intereses y han asumido una posición no solo crítica, sino autocrítica (Bartoli, 2002: p. 73).

El documento seguidamente realiza una severa autocrítica a la Antropología que, desde su origen, sostienen, fue un instrumento de dominación colonial que ha justificado académicamente la situación de dominación de los pueblos indígenas, así como ha eliminado cualquier responsabilidad con los mismos, tratándolos como simples “objetos” de estudio, (ibíd., p. 5) y declaran en el documento:

“La Antropología que hoy que se requiere en Latinoamérica no es aquella que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve, como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación” (ibíd., p. 5).

Finalmente se hace un llamado a los Estados nacionales, la iglesia y a la Antropología a asumir las responsabilidades ineludibles de acción inme-

diata para poner fin a la agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena. No obstante, aclaran que: “la liberación de las poblaciones indígena es realizada por ellas mismas, o no es liberación” (ibíd., p. 6). El documento concluye señalando la intención de crear una unidad pan-indígena latinoamericana, reafirmando el derecho que las poblaciones indígenas tienen de experimentar sus propios esquemas de autogobiernos.

La declaración de Barbados termina repercutiendo al medio académico siendo base de una nueva visión en la propia Antropología volcada a la acción, así como repercute en las burocracias estatales y entre misioneros protestantes y católicos, (Piorsky Aires, 2014: p. 82) como sirve de fundamento para la formación de diversas organizaciones indígenas, así como para la creación, en América Latina, de movimientos indígenas locales, nacionales y continentales (Pérez Ruisz, 2013: p.119):

Tal fue la génesis de la declaración de Barbados, documento que, aunque pergeñado sin la participación de indígenas marca un hito histórico en el tratamiento de la cuestión por parte de los no-indígenas. Sus valorativas denotan una ruptura radical con el etnocentrismo de Occidente. Quizás por primera vez se opina a nivel internacional, y con serios fundamentos, desde el otro polo de la relación interétnica (Colombres, 1975: p. 18).

En Paraguay, de mano del antropólogo participante Miguel Chase-Sardi y del mismo Georg Grünberg, junto con Bartomeu Melià la repercusión de Barbados gana fuerza³³, un ejemplo de esta se puede observar en el siguiente pasaje, donde Chase-Sardi comenta de la influencia de Barbados en el hacer del antropólogo:

El papel y la responsabilidad de los antropólogos han sido perfectamente delineados en 1971, por la Declaración de Barbados. Los antropólogos deben, de punta de lanza del colonialismo —como fueron hasta hace muy poco tiempo— convertirse en aliados de las luchas de liberación de los pueblos indígenas, superando el cientificismo que pretende un cacareado objetivismo hipócrita, eludiendo responsabilidades. Esas responsabilidades se deben dar no solamente defendiendo al indígena

33 Cf. “*Cómo los Guaraníes regresaron al futuro: el nacimiento del nuevo indigenismo paraguayo*” (Grünberg y Grünberg, 2012).

dentro del esquema vigente, sino luchando por cambiar las estructuras sociales injustas. Los antropólogos deben complementar la visión de las ciencias sociales con la perspectiva interna de las culturas indígenas y actuar en consecuencia, denunciando persistentemente todo intento de ecocidio, etnocidio y genocidio. Y teniendo muy claro el hecho de que cualquiera de estos tres crímenes de lesa humanidad conduce a los otros dos. Para resumir, los antropólogos deben poner todas sus fuerzas en la lucha por constituir, en sus respectivos países, Estados multiétnicos, con absoluto respeto a las peculiaridades socioculturales de cada una de las etnias (Chase-Sardi, 1989: p. 31).

Sin embargo, también se manifestaron ciertas autoridades locales con desconfianza, tal como podemos ver en la obra: *Consulta indígena latinoamericana: crítica a Barbados*, del presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay, el Gral. Ramón César Bejarano, que si bien era sensible a los problemas indígenas y creía que la divulgación de las legislaciones y disposiciones que protegen a los mismos deberían ser hechos, porque como el mismo sostenía se tendría que ayudar y entender que “el indio no es un animal, que es un ser humano como nosotros, que es un hermano, que él también es hijo de Dios” (Bejarano, 1972), realizaba una advertencia sobre la influencia que podría llegar a tener Barbados:

La Declaración de Barbados, en general, está bien. Hay solamente un punto que me parece muy difícil de aplicar. Como suele decir el presidente de la República, Gral. Stroessner, los problemas paraguayos deben ser solucionados por paraguayos y con criterio paraguayo; y al decir esto quiero significar que no se puede pretender aplicar fórmulas para solucionar los problemas de todos los pueblos indígenas de Latinoamérica (Bejarano, 1972).

En la misma, aunque dicha de manera indirecta, se puede entender claramente que las propuestas de acción que podrían surgir de la influencia de Barbados serían llevadas a cabo en la medida que el régimen Stronista lo permitiera. Cabe resaltar que este régimen, como expuse en el segundo apartado, mantenía un control férreo con todo aquello que podría representar un movimiento de oposición que lo destabilizase.

El investigador norteamericano René Harder Horst en su obra *“El Régimen de Stroessner y la Resistencia Indígena”*, publicada originalmente en inglés en 2007 y luego en español por el CEADUC, sostiene que:

Stroessner tuvo planes orgánicos para con la población indígena, no obstante, evolucionaron con el régimen de manera caótica, sometidos a cambios políticos desde la cúpula, como a eventos y presiones externas que el régimen no podía controlar, lo que hizo posible que en medio del gobierno de Stroessner se abriesen espacios” (Horst, 2011: p.18).

Con el fin de legitimarse reivindicando el nacionalismo indigenista como ideología oficial, en la cual era central la idea de “raza guaraní” —como discutí arriba—, Stroessner tuvo una política que se mostraba aparentemente incluyente y en beneficio de los indígenas (Ibíd., p. 17). En ese sentido fueron creadas en 1942 el AIP (Asociación Indigenista del Paraguay) y en 1958 el DAI (Departamento de Asuntos indígenas)³⁴:

El dictador comenzó a utilizar estratégicamente los derechos indígenas para posicionarse tanto en casa como en el exterior como un gobernante bondadoso, precisamente porque dicha imagen le brindaba cierta flexibilidad para ignorar al populacho urbano y sus crecientes reclamos (ibíd., p. 64).

Bajo la idea de una “Integración nacional”, se llevó a cabo un proceso que buscaba tornar a los indígenas en “paraguayos”, para que abandonasen sus características étnicas y prácticas culturales y contribuyesen en la economía local, viviendo en pueblos y ciudades. No obstante, como sostiene Horst (ibíd., p. 6), era abiertamente dañina para los indígenas, ya que la agenda desarrollista del proyecto económico de Stroessner demostró que estas políticas, supuestamente “incluyentes” jamás fueron aplicadas, o incluso fueron desviadas una vez que permitieron el robo de recursos y

34 Según Horst (2011: pp. 66-68) fue el Gral. Marcial Samaniego, encargado de las Fuerzas Armadas, quien alentó a Stroessner a crear una agencia indigenista en Paraguay. Influenciado por León Cadogan y por su personal interés en la población nativa. Samaniego tenía una visión de integrar a la población indígena a la sociedad envolvente [...] Él confiaba que, una vez que los nacionales respetaran a los pueblos indígenas, estos contribuirían con sus cosechas a la economía local. En noviembre de 1958 el régimen determina la tutela de los pueblos indígenas como protegidos del Ministerio de Defensa y crea el DAI. De acuerdo con la carta constitutiva de 1967, la intención de centralizar las actividades indigenistas muestra que la integración resultaba atractiva al régimen desde un principio, ya que era un mayor control sobre áreas rurales escasamente pobladas, ya que se deseaba evitar que se formen Células de guerrillas y que las comunidades nativas fuesen infiltradas por sus oponentes.

tierra indígenas, siendo su real y última intención la desaparición de estas poblaciones:

El alto grado en que Stroessner favorecía a los terratenientes en la planificación de la integración indígena, pone de relieve la creciente influencia de las oligarquías sobre el Partido Colorado. Como en las naciones vecinas de Latinoamérica, la elite gobernante de Paraguay poseía la mayor parte de las tierras (ibíd., p. 119).

Quienes desde el principio coincidieron estrechamente con los planes de la dictadura fueron las agencias religiosas tanto católicas como protestantes, ya que “alentaron a los pobladores indígenas a que cultivaran la tierra para así contar con un mercado más amplio y asociarse con mayor facilidad con la sociedad nacional, es decir apoyaron el proceso de integración propuesto por el régimen” (ibíd., p. 112). Sin embargo, en el caso de parte de la Iglesia católica esta postura es revertida a finales de la década de 1960, cuando adoptan una postura opositora a la dictadura como efecto del Concilio Ecuménico Vaticano Segundo (1962-1965), en el que el papa Juan XXIII exhortó a su congregación a la defensa de los derechos humanos como nueva estrategia para la evangelización del mundo moderno (ibíd., p. 123):

Cuando los obispos latinoamericanos se reunieron en Medellín en 1968 para considerar las directrices del Pontífice, acordaron intervenir en política y enfatizar la justicia social a fin de incrementar su influencia con las clases bajas. El pronunciamiento de Medellín preconizaba la reforma social a fin de desanimar levantamientos de corte comunista y constituyéndose, al propio tiempo, en una alternativa conservadora a la revolución cubana. A medida que los sacerdotes comenzaron a promover la justicia social, sin embargo, muchos adoptaron un enfoque marxista en la crítica de los abusos capitalistas (ibíd., p. 123).

Si bien lo señala Horst, esta postura de la iglesia era una alternativa conservadora a los movimientos de insurrección en América Latina, no obstante permitió que sectores de la iglesia misionera latinoamericana se propusiesen autocriticarse y revertir ciertos posicionamientos históricos, como por ejemplo su papel “evangelizador” con los indígenas, que pasa de un punto de partida netamente etnocéntrico y colonialista, a una visión más abierta y respetuosa, capaz de aceptar el pluralismo cultural (Bartoli, 2002: p. 96).

En marzo de 1965, la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP) aún había urgido al Papa el envío de misioneros para catequizar a 25.000 indígenas en la Región Oriental y fomentar "un estilo de vida basado en la agricultura". Después de Medellín, los obispos cancelaron estos planes y en vez de evangelizar hicieron hincapié en la importancia de la ayuda económica: "Hay que hacer programas de desarrollo socioeconómico, no trabajos de evangelización; y mucho menos usar el sistema de reducciones. La acción con los indígenas no puede ser primeramente evangelizador, sino de promoción y aculturación. Si bien la CEP aún comprometía su respaldo a los pueblos indígenas y campesinos, adoptó una posición crítica con respecto al régimen. Durante 1960, sus contribuciones al DAI se redujeron a un nivel mínimo y forzaron al departamento a una reducción drástica en la asistencia a las comunidades indígenas. Con menores contribuciones de Cáritas y crecientes críticas de parte de la CEP, Infanzón redujo radicalmente la provisión de alimentos y medicinas a las comunidades indígenas, y prácticamente suprimió las visitas del departamento al interior (Horst, 2011: p. 124).

Este cambio de perspectiva tuvo como efecto que la iglesia³⁵ promoviera un encuentro entre el 7 y 12 marzo de 1972, en la ciudad de Asunción, para definir su posición frente a la Declaración de Barbados (Bottasso, 1992, p. 8). Bajo el auspicio del mismo Programa para Combatir al Racismo del Consejo Mundial de Iglesias, se lleva a cabo la Consulta Indígena Latinoamericana, con la participación de miembros de la iglesia católica e iglesias evangélicas, de tres participantes de la reunión de Barbados, así como de personas comprometidas en el trabajo misionero y en apoyo a las comunidades indígenas de América Latina³⁶ (Colombrea, 1975, pp. 18-19).

35 Marilyn Rehnfeldt (2018) en entrevista comentó que el apoyo del sacerdote José Seelwische fue esencial en la promoción del encuentro, ya que se mostró muy interpelado por Barbados.

36 Los participantes fueron: *Gonzalo Castillo*, *Miguel Chase-Sardi*, y *Georg Grünberg*, firmantes de la declaración de Barbados. Víctor Vaca, sociólogo ecuatoriano, discípulo de cristo de la Misión de la Amistad de Asunción, organizador de la consulta de Asunción. *Bartomeu Melià*, sacerdote jesuita, español, antropólogo. *José Seelwische*, sacerdote alemán de los Oblatos de María, con residencia en Mcal. Estigarribia (Chaco); *Ramón César Bejarano*, presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay. *Marcos Martínez Almada*, secretario de la Asociación Indigenista del Paraguay. *Amadeo Báez Allende*, Miembro de la Asociación Indigenista del Paraguay, *Han E. Epp*, médico paraguayo, de la iglesia menonita del Chaco, *Daniel Fretes Ventre*, profesor de la Universidad Católica del Paraguay. *Gerardo Vogel*, sociólogo paraguayo, de la Secretaría Técnica de Planificación; asistió como observador. *Rafael Reyes Parga*, antropólogo y sociólogo colombiano, realizador del Programa de Alimentación y Educación Nutricional (PAEN) *José Barletti*, sociólogo del instituto de promoción de la amazonia. *Luis González*, antropólogo mexicano. *Franklin Canelos*, pastor metodista ecuatoriano, de la fundación Brethren Unida Andina Indígena del Ecuador. *Humberto Cichetti*, pastor de las Misiones Evangélicas Unidas, metodista, de la Argentina. *Else Waag*, antropóloga

En el encuentro, durante el debate sobre la Declaración de Barbados varios misioneros resaltaron que los “indios” se encontraban en condiciones de inferiorización y explotación, y que no tenían condiciones plenas para defender sus creencias y modos de ser y, por tanto, las misiones como forma de dominación deberían cesar (Malinowski, 2008: p. 116)³⁷. Fruto de las reflexiones se publica entonces el *Documento de Asunción*, en el cual la iglesia se compromete a: [...] Abandonar toda ideología o práctica connivente con cualquier clase de opresión, tanto más si se apoya en motivos religiosos y pretende justificarse “en nombre del señor” (Documento de Asunción apud Colombres, 1975: pp. 34-35), y asume:

Creemos que las iglesias en el momento actual deben entrar en un franco diálogo acerca de situaciones culturales de los indígenas, problemas de fricción interétnica, discriminaciones raciales, expoliación de tierras, explotaciones salariales, etc. En ese diálogo ya no pueden faltar los indígenas ni sus organizaciones como principales agentes que son de su propio destino. [...] Asimismo, la Iglesia debe recurrir a equipos técnicos que realicen estudios de evaluación de sus programas y de factibilidad para nuevas áreas de trabajo (ibíd.).

A partir de ese momento, tanto sectores de la iglesia católica como algunos sectores de las iglesias Luterana, Menonita y Metodista, asumen con más fuerza una postura en defensa de las comunidades indígenas³⁸, no

argentina de la Universidad de Buenos Aires. *Roberto Gullón*, pastor de la Unión Incaica Adventista, del Perú. *Karl Ernest Neisel*, pastor luterano de la Unidad Evangélica Latinoamericana (UNELAM). *Alcira Imazio*, antropóloga argentina, de la Asociación de Desarrollo Comunitario Aborigen. *Katerine Clark*, misionera inglesa de la Misión Anglicana de Chile. Oscar Herreros, pastor de la obra rural metodista de Chile. *Sor María P. Mellado* de la Sagrada Familia de Burdeos, con sede en Asunción. *Leónidas Arias*, panameño, indígena Cuna, pastor metodista. *Walter Flores*, indígena chulupí, residente en Asunción. *Alberto Santacruz*, indígena chulupí, residente en Asunción. *Severo Flores*, indígena guaraní, maestro de Escuela en la Misión Santa Teresita de Mcal. Estigarribia, Chaco paraguayo (Bejarano, 1972).

37 Para leer las distintas declaraciones hechas en el encuentro Cf. (Bejarano, 1972).

38 En el caso de la iglesia Católica, que era de gran importancia en el proceso de integración del régimen stronista, se asume una posición cada vez más crítica hacia la dictadura, y por consecuencia, disminuyen drásticamente las contribuciones al esfuerzo indigenista estatal, (Horst, 2011, p. 147) al mismo tiempo que crean un organismo dependiente de la Conferencia Episcopal Paraguaya, ENM (Equipo Nacional de Misiones) en 1976 a raíz de los cuestionamientos del documento de Barbados. El ENM luchó con mucha valentía a favor de los derechos de los pueblos indígenas y su equipo jurídico y antropológico tuvo un rol relevante en la elaboración de la Ley 904/81 y del Capítulo V de la Constitución Nacional, titulado «De los pueblos indígenas». Hace unos años [1994] el ENM se transformó en CONAPI (Coordinación Nacional de Pastoral Indígena).

obstante, otras se muestran totalmente en desacuerdo³⁹. En el marco de ese contexto en 1972, en el Foro sobre el Medio Ambiente Humano, reunido por las Naciones Unidas en Estocolmo, un grupo de fundaciones escandinavas invitó a cinco asistentes para que propusieran proyectos en las áreas de las ciencias sociales (Susnik; Charse-Sardi, 1995: p. 326). En el mismo, Miguel Chase-Sardi participa y presenta el boceto de uno, que había diseñado junto a Bartomeu Melià, denominado, Marandú, palabra en guaraní que significa información, aviso, noticia (Horst, 2011: p. 156).

En el proyecto se proponía concienciar a la sociedad nacional sobre la situación de las etnias nativas, así como elaborar un programa de asistencia a líderes indígenas en el que se les presentase a los nativos las leyes paraguayas con el fin de que estos puedan usarlo en la defensa de sus derechos, así como darles la oportunidad de reunirse y de organizarse –hay que recordar que uno de los objetivos propuestos en Barbados era de crear una organización panindígena– (Susnik; Charse-Sardi, 1995: p. 326).

El mismo fue impulsado por la UC dentro del CEADUC y recibió el apoyo internacional del IWGIA, Museo de Copenhague, el programa para combatir el racismo del Consejo Mundial de Iglesias, la Fundación Interamericana y del WISA (Work Group for south american indians) de la Universidad de Leiden y en Paraguay del Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya (E.N.M.), la Asociación indigenista del Paraguay (AIP), los Misioneros Franciscanos del Paraguay, la Misión de Amistad, El SENEPA (Servicio Nacional de Erradicación del Paludismo), el proyecto Paĩ-Tavyterã, los Oblatos de María Inmaculada, la sociedad Verbo Divino, el Comité Ejecutivo de establecimientos indígenas de las Colonias Menonitas, y la embajada de los Estados Unidos de

39 Los misioneros evangelistas de Nuevas Tribus realizan una declaración, que por su contenido y forma se puede deducir que fue una denuncia ofrecida a la policía. En la misma se muestran totalmente en desacuerdo con las actividades del Consejo mundial de iglesias y el programa de combate al racismo que llevó a cabo la investigación sobre la situación de los pueblos originarios en América Latina y auspició el encuentro de Barbados y Asunción. En la misma dicen: [...] Dicha investigación resultó en la discutida declaración de Barbados, llamada por un latinoamericano, “una cortina de humo antropológica para la promoción de una ideología cuestionable”. En marzo de 1972 el Consejo Mundial de Iglesias auspició en Asunción un estudio de esa discutida declaración y apoyaron el parlamento indio americano del Cono sur que se reunió en San Bernardino del 8 al 14 de Octubre de 1974 y más recientemente al proyecto Marandú. “Esperemos que la realidad indígena no sea convertida en un instrumento político al perjuicio del propio indígena y a los demás paraguayos” (Archivo C).

Norteamérica (Proyecto Marandú, 1974: p. 206).

Los objetivos principales, tal como se puede ver en el artículo “Proyecto Marandú: Informe” publicado por el grupo en el Suplemento Antropológico, era:

- a. Informar a los líderes indígenas sobre los canales legales que ofrece la Sociedad Nacional paraguaya para la defensa de su patrimonio económico y la protección de su salud física y mental.
- b. Dar la ocasión propicia para que los líderes indígenas puedan estructurar sus propias organizaciones, basados en la experiencia milenaria de sus culturas y los informes que Marandú les proporcione.
- c. Combatir el racismo dentro de la sociedad nacional suscitando una actitud de aceptación de las poblaciones indígenas como componentes genuinas de la ciudadanía, diferenciadas del resto solo por elementos culturales (Proyecto Marandú, 1974: p. 205).

Y tenía como principal propósito:

"Propiciar la autogestión entre los indígenas, crear en ambos polos de la relación las condiciones objetivas de una sociedad multiétnica, con participación de estos grupos oprimidos en el poder"; tarea que aspiran a lograr principalmente por medio de la noticia, de la información; eso precisamente significa Marandú en idioma guaraní. Definiendo una acción de nuestra sociedad sobre el otro para negarlo; así, el objeto de estudio se hace objeto de la acción que lo niega y pretende destruirlo (la asimilación) o, en el mejor de los casos, niega su derecho a la autonomía, a ser él (la integración) (Vasco, 1981: p. 189).

El proyecto se propuso tres planos de acción⁴⁰, a) la sociedad nacional; b) las etnias indígenas; c) el nivel internacional. En lo que se refiere a la sociedad nacional se realizaron encuestas para detectar el racismo y se desarrollaron programas para combatirlo haciendo uso de los medios de comunicación. Con respecto al trabajo de las etnias se investigó tanto su realidad social, económica y cultural, así como la visión que estas tienen de la sociedad nacional, de otros grupos indígenas, y de su sentido del

40 Para saber más sobre los objetivos y los de planos acción, así como la manera en que fueron implementados los proyectos. Cf. Marandú: Informe (Proyecto Marandú, 1974), Marandú: Reseña de una experiencia Informativa (Chase-Sardi, 1985).

mundo con el objetivo de impartir luego conocimientos prácticos que les permitieran una mejor convivencia y salvaguardar su especificidad cultural (Colombres, 1987: p. 233). Al mismo tiempo se realizaron investigaciones epidemiológicas para detectar y combatir las enfermedades transmisibles más frecuentes y el estado inmunitario con relación a la tuberculosis⁴¹. En el plano internacional se gestionó el apoyo económico y político al proyecto y a través de las relaciones establecidas se informó sobre la situación real de los aborígenes del país (ibíd.).

Los integrantes del grupo fueron (Susnik; Chase-Sardi, 1995: p. 326): Miguel Chase-Sardi director del proyecto, Marilín Rehnfeldt y Nilda Jara, quienes estuvieron en la implementación del trabajo de campo; Gloria Estragó secretaria del grupo; el cineasta español Ángel Llorente y su asistente Jorge Roux en las tareas audiovisuales, que tuvieron especial relevancia ya que los materiales audiovisuales fueron elementos centrales en las reuniones⁴²; Antonio Carmona y Raquel Rojas en la puesta en escena de sketches teatrales; Victorio Villalba Suarez, como asistente de investigación; el doctor Sinforiano Rodríguez Doldán en la puesta en práctica de la medicina asistencial y preventiva, así como la investigación de la terapéutica indígena. Balbino Vargas, encargado de prensa. Augusto y Ramón Fogel a cargo de la elaboración de los proyectos, y Mauricio Schwartzman quien fue contratado en 1975 por el proyecto para llevar a cabo una encuesta sobre los prejuicios de la sociedad nacional, recordemos que, detectar y combatir el racismo era uno de los objetivos principales.

En ese momento (1974) las autoridades vieron con buenos ojos el proyecto, tal como lo señala Horst (2011, p. 164), la misma Universidad Católica y su rector Juan Usher lo impulsaron y un ejemplo de eso se puede observar en la publicación del diario ABC del 23 de abril de 1974,

41 Para saber más sobre las actividades llevadas a cabo en el plano sanitario y de prevención, Cf. Proyecto Marandú. Informe de Actividades Sanitarias. (Rodríguez Doldán: 1976).

42 (Flecha, 2012: p.158), recuerda que para Marandú se realizó un cortometraje a color y 8 mm., "TEKOJOJA", con guión de Alcibiades González Delvalle, sobre el concepto de propiedad en el mundo indígena y en la cultura occidental, al mismo tiempo que se realizaron otras filmaciones sobre reuniones de pueblos indígenas y danzas de etnias del Paraguay. En el informe del proyecto se menciona los otros documentales presentados en las reuniones de Marandú con las comunidades: GUAIRA; PAÏ-TAVYTERÁ; MAK'A; CURSOS DE FORMACIÓN (Proyecto Marandú, 1974: pp. 217-218).

en donde se presentan los objetivos del proyecto y el mismo Juan Usher, cordialmente informa a altas autoridades que el Proyecto mejoraría las condiciones de los indígenas y ayudaría en su integración a la sociedad nacional:

Asimismo, tenemos en cuenta que las culturas indígenas están quizá peligrando, por el avance de la civilización blanca, a no ser que reciban nuestra ayuda. Debemos luchar porque la integración de esas culturas se realice plenamente en el país. Haya leyes sobre indígenas que deben ser conocidas, difundidas y respetadas (ABC apud Horst, 2011: p. 164).

En el mismo artículo también el coordinador Chase-Sardi y el sacerdote, Bartomeu Melià –quien ayudó en la delineación y planificación teórica–, se manifiestan y declaran respectivamente:

[CHASE-SARDI] Será no solo para etnias indígenas, sino también para concientizar a todos los ciudadanos paraguayos, gobernantes y gobernados. En el caso de los pueblos indígenas, se ha cometido etnocidio y genocidio. A los indígenas se los ha perseguido. No se ha respetado su cultura, su religión. Por eso este proyecto es un compromiso de todos, de luchar contra los que no han sabido, o no quieren, respetar su cultura indígena. Bregaremos porque las etnias puedan integrarse armoniosamente al desarrollo (ibíd.).

[MELIÀ] El proyecto Marandú puede ofrecer los medios indígenas a la sociedad nacional. Sin contradicciones y rupturas para la integración del indígena a la sociedad nacional. La doble faceta del proyecto tiene que ver con los derechos indígenas y su educación. El indígena no puede permanecer indiferente ante las pautas culturales convencionales (ibíd.).

Como lo desarrolla Horst, la promesa de sostener antes que oponerse a las políticas estatales les permitió llevar a cabo el proyecto, lo que se reflejó en el apoyo inicial del régimen, como en la nueva postura conciliadora de la Iglesia. El Gral. Marcial Samaniego, Ministro de Defensa, Juan Usher de la UC, y el General Bejarano de la AIP, elogiaron el proyecto en su primera reunión (ibíd., pp. 68-169).

Marandú comenzó a actuar más orgánicamente entre los años 1974-1975 con las comunidades. Para el mismo, tal como se observa en el artículo de presentación del proyecto en el Suplemento Antropológico

(1974, p. 206), fueron escogidos 11 lugares de reunión para llevar a cabo los cursos de formación, 7 en la Región Occidental y 4 en la Oriental, tomando en cuenta las diferencias lingüísticas y culturales y la localización de las distintas –hay recordar que en Paraguay existen 17 grupos étnicos con 16 idiomas diferentes–. Oficialmente el grupo lanzó su primer curso en julio de 1974 en el asentamiento Toba de Cerrito, ubicado a solo una hora al oeste de Asunción, en Benjamín Aceval.

Al mismo tiempo que se hacían los cursos, se llevaban a cabo reuniones hechas con cierta periodicidad para debatir y reflexionar sobre las actividades, así como para establecer debates teóricos entorno a los autores que en ese momento marcaron el debate al respecto de la relación de los “indígenas” con la sociedad nacional. Estos autores discutidos tal como lo comentó Marilín Rehnfeldt (2018) fueron: (Barth et al.: 1976) y su colección, *Los grupos étnicos y sus fronteras*; así como las obras de Darcy Ribeiro, Bonfil Batalla y Roberto Cardoso de Oliveira⁴³, así como del mismo Gramsci. Fruto de esos debates aparecen en los dos artículos de Mauricio Schwartzman, donde se puede observar las divergencias teóricas y conceptuales que existían entre los integrantes del grupo, asunto que retomaré en la próxima sección.

Con el paso de las actividades realizadas y el desarrollo del encuentro entre indígenas y las informaciones que Marandú proporcionaba, sumada a la realidad de un contexto represivo con una política devastadora con los pueblos nativos, expresada en los despojos de tierras, las mismas comunidades comenzaron a radicalizar sus discursos y buscaron organizarse.

Para octubre de 1974⁴⁴ Marandú organiza la primera Reunión de Líderes Indígenas de la Selva Tropical del Cono Sur en San Bernardino,

43 Cardoso de Oliveira en ese entonces desarrollaba el concepto de *Fricción Interétnica*, este concepto fue ampliamente valorado y discutido en ese debate del nuevo indigenismo en la década de los 70, efecto de eso es el título del encuentro de Barbados. En las discusiones del proyecto gana un papel central, así como en la misma reflexión de Mauricio Schwartzman, quien en su artículo *Ser Indio* hace un uso creativo del mismo, otorgándole una interpretación marxista al concepto.

44 En ese mismo año, 1974, gran parte de los firmantes de la Declaración de Barbados se reúnen nuevamente durante el XLI Congreso Internacional de Americanistas y publican una declaración complementaria sobre identidad étnica y liberación indígena. En la misma participó nuevamente Chase-Sardi. Cabe destacar que en esta oportunidad participaron también dirigentes indígenas de distintos países de la región. Para más informaciones al respecto: Cf. (Batalla et al., 1977: pp. 109-125).

donde estuvieron representantes de Argentina, Bolivia, Paraguay y Venezuela. En la reunión se trata de: 1) La no tenencia de tierras de cultivo por indios. 2) La educación discriminatoria para indios y blancos o gringos. 3) La salud precaria de la población india y la falta de asistencia médica. 4) El trabajo sin seguridad social y mal remunerado. 5) La organización para unir esfuerzos y luchas contra la pobreza (Corte Suprema de Justicia, 2003: 1630).

Fruto de la reunión se conforma el *Parlamento Indio Americano del Cono Sur* y se publican las conclusiones de la reunión⁴⁵. Tal como lo destaca el diario ABC el 15 de octubre de 1975:

Los líderes indígenas emplearon un discurso étnico distintivo para resaltar sus dificultades económicas y usaron la construcción de un legado cultural precolombino para presentar un frente unificado ante los gobiernos nacionales. Los participantes acusaron a los misioneros y a los Estados de perpetrar cinco siglos de abusos y demandaron asistencia sanitaria y protección legal como reparación mínima. La proclama colectiva constituyó una mordaz demanda de que los No indios respetaran los idiomas y culturas indígenas, brindaran a los indígenas igualdad de condiciones en educación y trabajo y les permitieran poseer propiedades en forma común (ABC apud Horst, 2011: p. 174).

Tanto los puntos levantados y analizados en el parlamento, como los planes de acción que se propusieron en Marandú fueron de extrema relevancia, una vez que la reunión indígena tuvo importantes efectos para la organización nativa en Paraguay, ya que permitió la conformación el Consejo Indígena del Paraguay y al mismo tiempo el encuentro viabilizó la participación de los líderes en asambleas tribales en otros países que usaban el discurso de las clases oprimidas para discutir condiciones de

45 Entre las principales conclusiones se encontraban: 1. Facilitar la manifestación y encuentro de los indígenas líderes de sus propias comunidades y naciones a cargo de los que estarán las decisiones finales de la orientación, estrategia y táctica del citado Proyecto 2. Hacer las experiencias de países en los cuales existen organizaciones propiamente indígenas puedan ser transmitidas a países en los cuales no existe este tipo de organizaciones. 3. Reunir a líderes indígenas para que intercambien experiencias con relación a su trabajo y al proceso de participación en las sociedades nacionales. 4. Continuar con la orientación de los últimos documentos que sobre misionología han dado las Iglesias cristianas. 5. Tratar la posibilidad de participar en la Conferencia Internacional organizada por la Hermandad Nacional Indígena del Canadá, cuyo objeto final sería el establecimiento de una representación indígena ante las Naciones Unidas (Corte Suprema de Justicia, 2003: p. 1627). Para leer las conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur Cf. (Colombes, 1975: pp. 236-253).

vida, lo que influyó en los líderes nativos del Paraguay que comenzaron a referirse a sí mismos como víctimas de la colonización nacional y del abuso cuando acudían al régimen y a los misioneros (ibíd.).

Otro de los efectos más significativos que se podría mencionar del trabajo que Marandú emprendió al dejar hablar a los nativos y dejarlos expresar lo que pensaban acerca de la sociedad que los oprimía, al mismo tiempo de facilitar que pudiesen organizarse, como es el caso de los Tobas:

Los tobas de Cerrito por primera vez acusaron a los misioneros de ser "criminales que destruyeron y continuaban destruyendo poblaciones indígenas". Un toba incluso vehementemente afirmó que "todos los blancos deben desaparecer". Los contactos con organizaciones indígenas de otras áreas alentaron a los líderes indígenas de Paraguay a hacer valer sus distintivas identidades étnicas y derechos legales. Los líderes toba llegaron a organizar una cooperativa para el mercadeo de sus cosechas. Más importante aún llegaron en menos de un año los líderes toba comenzaron a presionar a las autoridades asuncenas para que les fueran devueltas sus tierras ancestrales (ibíd., p. 170).

Pero el caso que más marco, tanto por demostrar la situación en el cual estaban sometidos los nativos, como por el efecto que tuvo la intervención de Marandú, fue el de los nativos que trabajaban en la fábrica de Puerto Casado y para quienes el equipo de Marandú condujo el último curso. El mismo fue hecho a orillas del río Paraguay en Puerto Casado, en donde 1.500 indígenas trabajaban para la industria Taninera (ibíd., 178) en las peores condiciones de vida y trabajo⁴⁶:

En 1975, funcionarios del proyecto visitaron Puerto Casado, donde organizaron un seminario de quince días. Poco tiempo después, los trabajadores indígenas se incorporaron al sindicato. Según Susnik y Chase-Sardi, fue precisamente a causa de esto que la dictadura de Stroessner encarceló y torturó en 1975 a los principales funcionarios del proyecto –Chase-Sardi entre ellos–. El representante de los trabajadores indígenas en el sindicato era René Ramírez (Córdoba et al., 2015: p. 240).

En la reunión, Chase-Sardi y sus colegas argumentaron que la educación era una forma de imperialismo cultural, en respuesta a la interven-

46 En la sección de Fotografías al final del artículo existen algunas imágenes de esta visita a Puerto Casado, así como otras del Proyecto Marandú, de sus reuniones e integrantes, todas pertenecientes del Archivo de Miguel Chase-Sardi que fueron donadas por el mismo y es disponibilizado para su consulta en el Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.

ción del obispo Ovelar, que se opuso a la presencia de Marandú y de sus cursos. Como efecto de esa declaración en la reunión en Puerto Casado, algunos obispos comenzaron asimismo a oponerse a Marandú (Horst, 2011: p. 180). El régimen también se mostró desconfiado con la labor de Marandú, que a finales de 1975 se estaba preparando para auspiciar una conferencia de líderes indígenas del continente (ibíd., p. 169). Una demostración de esa desconfianza se puede percibir en un documento de la policía en 1975:

Cuya fachada es el rescate socio económico del indio y su integración a la civilización y al desarrollo [El proyecto Marandú], pero cuya finalidad externa, es la de construir las parcialidades indígenas, en valioso material humano, por la vía de la segregación racial explotada y el descontento de los movimientos subversivos, a los que el indio por naturaleza selvático de nuestro país prestaría el invaluable servicio de su baquería en el monte, su resistencia y su profundo conocimiento de las leyes de supervivencia en esos medios hostiles a otra estirpe de combatientes (Anexo D).

Esta desconfianza se debía a que el PCP, luego de la salida de Oscar Creydt se reorganiza reafirmando la línea soviética y el régimen de Stroessner desconfiando de las actividades del Partido Comunista en áreas rurales, temiendo que la población rural se uniera a los “izquierdistas”, manda apresar a parte de los integrantes del Proyecto Marandú (ibíd., p. 68). Esta medida, coincide con la “Detención y Destrucción”, como llamó el Stronismo, al asesinato, la detención y tortura que el régimen realiza a los militantes del Partido Comunista en 1975 (Anexo E, F), ya que la policía consideraba que cuatro integrantes del proyecto tenían vinculación directa con el PCP: Miguel Chase-Sardi, Mauricio Schwartzman, Gloria Estragó y Victorio Suarez (Anexo G).

El 1 de diciembre de 1975 fue detenido en el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Miguel Chase Sardi, antropólogo y director del Proyecto Marandú. Se lo acusó de emplear ese proyecto para subvertir el orden, utilizando a los indígenas. Conducido a la Comisaría Tercera, sufrió apremios físicos según un testigo que estuvo preso con él. Otras 30 detenidas vinculadas al caso Chase-Sardi fueron Gloria Estragó, secretaria del Proyecto Marandú, y Marilín Rehnfeldt, asistente del antropólogo (Informe, 2008: p. 315).

Cinco miembros del proyecto Marandú fueron arrestados y, según se informa, torturados a finales de noviembre y principios de diciembre de 1975. Estos fueron: Victorio Villalba Suarez detenido el 29 de noviembre de 1975 y liberado el 28 de abril de 1977, Gloria Estragó detenida el 10 de diciembre de 1975 y liberada el 30 de noviembre de 1976, Marilín Rehnfeldt detenida el 1 de diciembre y liberada el 5 de diciembre de 1975, Miguel Chase-Sardi detenido el 1 de diciembre de 1975 y liberado el 6 de agosto de 1976 y Mauricio Schwartzman detenido el 2 de diciembre de 1975 y liberado el 28 de abril de 1977 (Informe final CVJ, 2008: pp. 312-313).

Las detenciones, que cerraron abruptamente las actividades del proyecto, recibieron gran atención de los medios de prensa, instituciones políticas y académicas extranjeras, las cuales ejercieron fuerte presión sobre el gobierno paraguayo por la soltura de los encarcelados. En ese sentido un ejemplo es la noticia publicada por el Diario Estadounidense de *New York Times*⁴⁷.

The Project was brought to a standstill, they said, by the arrest of Dr. Miguel Chase Sardi, a prominent Paraguayan anthropologist, and his senior staff: Victorio Suarez, Mauricio Schwartzman, Marilin Rehnfeldt –a German national later freed– and a secretary, Gloria Estragó. (...) A State Department spokesman, informed of the league's charges, said he “was not aware of any cover-up”. He insisted that the Paraguayan Government had been informed of the “profound Congressional and public concern about Dr. Chase Sardi, “whose release was requested. The spokesman noted that the anthropologist was a Paraguayan and that the Government had responded that he was one of more than 60 people arrested as Communists (New York Times, 1976: p. 5).

Entre las instituciones universitarias, la Universidad de California también hizo publicar un manifiesto por la liberación de sus colegas paraguayos⁴⁸, al mismo tiempo que organizaciones de derechos humanos de los Estados Unidos presionaron al régimen en favor de Chase Sardi y de los demás integrantes del proyecto (Horst, 2011: p. 190). Esta amplia difusión

47 En el periódico británico *The Times* también repercutió la información (Anexo I).

48 Cf: *A Call for Help: Miguel Chase Sardi Imprisoned in Paraguay*. *Current Anthropology*, vol. 17, no. 3, pp. 541-543, 1976. Disponible en: [JSTOR, www.jstor.org/stable/2741383](http://www.jstor.org/stable/2741383) y (1977, OEA) Disponible en: <http://www.cidh.org/casos/77.sp.htm>

no era nada casual, como se vio arriba, Marandú contaba con importantes aportes de instituciones internacionales y estadounidenses:

Consiguió la solidaridad internacional, gracias al apoyo de instituciones como Inter-American Foundation, American Anthropological Association, John Simon Guggenheim Memorial Foundation, Programa para Combatir el Racismo, IWGIA y personalidades como Noam Chomsky, Richard Adams y el senador Edward Kennedy. La dictadura recibió presiones de organismos internacionales, por medio del trabajo de la Comisión Defensa de los Derechos Humanos del Paraguay (Susnik; Chase-Sardi, 1995: p. 330).

Ese hecho no pasó desapercibido por la misma policía que en su relatorio registró su desconfianza acerca de los vínculos entre tales instituciones y los que veía como un grupo de subversivos:

Sobre este proyecto Marandú, hay que decir además que, en su concepción humanitaria inicial, tenía la financiación del congreso norteamericano y de las diversas instituciones nacionales e internacionales. En cuanto al propósito del proyecto, para nosotros es un misterio, que se balancea entre la ingenuidad que podemos atribuir a la gente que conoce muy poco de la realidad latinoamericana, o el otro extremo, el conocimiento de la realidad y su deliberado apoyo, lo que, en suma, es un problema grave, para nosotros como para ellos (Anexo H).

Como se puede constatar, teniendo en cuenta el contexto tan angosto de la dictadura que casi no dejaba espacio a la vida intelectual independiente, el proyecto Marandú solo fue posible por la habilidad que tuvo Miguel Chase-Sardi para aprovechar una coyuntura singular, ya que el problema de los derechos indígenas ganaba preeminencia en ese momento, y por conseguir apoyos internacionales prestigiosos, capaces de ejercer presión sobre un régimen altamente dependiente de fondos y apoyo diplomático, sobre todo Estadounidense. Pero, como Mauricio Schwartzman sugeriría más tarde “La fuerza de un prejuicio radica en irreversibilidad” (Schwartzman, 1983: p. 207) por lo tanto las buenas intenciones de los investigadores no eran suficientes delante de una sociedad marcada por el racismo, la explotación y el ejercicio violento de la dominación.

En todo caso, las presiones internacionales tuvieron efecto y el equipo fue de a poco siendo liberado, los últimos en salir fueron Victorio Sua-

rez y Mauricio Schwartzman, ya en el año de 1977. Aunque la represión policial dio fin al Proyecto Marandú, este dejó una importante huella en la historia de la Antropología paraguaya, y también marcaría la obra posterior de Mauricio Schwartzman. Como resultado de las discusiones del equipo y de su labor en la encuesta sobre los prejuicios raciales, el sociólogo redactaría en la década siguiente dos artículos que sistematizaban su punto de vista sobre la cuestión indígena, la cual pasaré a examinar en la siguiente sección.

Texto

Como mencioné más arriba, los textos de Schwartzman sobre la cuestión indígena se dieron en el interior del Proyecto Marandú y fueron publicados por el Suplemento Antropológico, por lo tanto, presentaré y analizaré los puntos centrales de ambos: “*El “indio” y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay*” publicado en 1983 y “*Ser Indio: Notas para una filosofía del hombre*” publicado en 1987. Posteriormente haré un análisis de cómo en la obra central del autor “*Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya*” (1988), aparece la cuestión⁴⁹.

2.1. Los Prejuicios étnicos

Como he citado más arriba, la participación de Schwartzman en Marandú se dio principalmente por la elaboración de una encuesta acerca de los prejuicios étnicos de la sociedad paraguaya que el grupo le encomendó en 1975, y que fue auspiciada por la Fundación Interamericana, de Washington (Susnik; Chase-Sardi, 1995, p. 329). Fruto de esa investigación y de los debates que se dieron en el interior de Marandú, Schwartzman escribe dos artículos que son publicados años después del fin del proyecto y de su liberación de la prisión en 1977.

49 Si bien en esta obra aparece la cuestión indígena, vale destacar las otras obras del autor que merecen en sí mismas un estudio más detallado para poder tener un panorama de su pensamiento. Entre estas se encuentran: Mito y duelo. El discurso de la “pretransición” a la democracia en el Paraguay (1989); El joven dividido: la educación y los límites de la conciencia cívica (1987), Ñe’ery (Poesía) (1985), Los actores sociales y políticos en los procesos de transformación en América Latina (1997). Además, numerosos artículos periodísticos ya que fue columnista y comentarista político en diario *Hoy* y diario *Noticias*, en los semanarios *El Pueblo* y *La Opinión*, y en Canal 13 de Asunción.

“El “indio” y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay” publicada en 1983 por el Suplemento Antropológico, es el primero de ellos y presenta los resultados de la encuesta realizada, así como propone las primeras aproximaciones del autor sobre la cuestión indígena. Por lo tanto, levantar y analizar cuáles son los puntos que propone en esta primera parte serán esenciales para poder establecer las relaciones que me permitan realizar una conexión con un antes y un después en su pensamiento con relación a la cuestión indígena. Para eso, primeramente, explicaré los resultados obtenidos por Schwartzman, para así llegar a los presupuestos conceptuales que elabora al respecto.

Schwartzman aclara que para la medición de los prejuicios construyó distintos índices que puedan medir los componentes tanto cognitivos como emotivos de los prejuicios. Entre la lista de ítems del índice emotivo se encontraban, por ejemplo: “A los indios hay que tratarlos como cualquier otra persona ellos tienen los mismos derechos”; “Los indios son desagradables porque son sucios”; “Los indios deben ser respetados porque somos sus descendientes”; “Los indios no son como nosotros porque son con animales”. Ya el índice cognitivo comprende las siguientes: “los indios son peligrosos para nosotros, tienen enfermedades contagiosas”; “Hoy los indios son degenerados y no como sus antepasados guaraníes que eran valientes, inteligentes y fuertes”; “Los indios son los más honrados que nosotros, entre ellos no hay robo ni engaños” (Schvarztman, 1983: p. 200).

Las ciudades que se analizaron fueron: Asunción, Encarnación, Pedro Juan Caballero, Villarrica, Caaguazú, Mariscal Estigarribia y Filadelfia, las últimas dos de la región occidental, las llamadas localidades chaqueñas. Es necesario precisar que la encuesta fue llevada a cabo en 1975, por lo tanto, varias ciudades que ahora tienen un papel central en el país no fueron incorporadas a la encuesta ya que se encontraban en ese momento en plena formación, como por ejemplo, Ciudad del Este.

La muestra de la encuesta estableció una cantidad de 442 individuos desagregados por localidades que se encontraban en áreas de contacto con la población “india”. Un aspecto interesante es el hecho de que los formularios fueron hechos tanto en guaraní, como en español, siendo los

mismos utilizados de acuerdo con el idioma de los individuos encuestados. Para asegurar que la muestra seleccionada sea representativa, sostiene Schwartzman que los entrevistadores fueron entrenados para la misma y orientados para reunir a las personas seleccionadas según las características demográficas y sociológicas establecidos para lograr de esa forma un mayor grado de representatividad (Schvarztman, 1983: p. 201).

Partiendo para los resultados, Schwartzman luego de haber realizado varias muestras parciales llega a la conclusión que el 58% de la población paraguaya sostiene prejuicios encubiertos. O sea, representaciones distorsionadas de atributos y cualidades del indio, que son consideradas naturales. Se llegó a la estimativa de que 6 de cada 10 paraguayos/as han desarrollado un prejuicio “bien educado”, que no le permite distinguir la situación social y cultural a la cual están sometidos los pueblos indios, ni asumir de manera autocrítica los prejuicios racistas de la sociedad nacional (Schvartzman apud Chase-Sardi, 1995: p. 289).

Por tanto, sostiene el sociólogo paraguayo, que sobre la base del 60 % de personas con prejuicios encubiertos se asienta la idea de que en el Paraguay no existen prejuicios raciales (Schvartzman, 1983: p. 242) y otorga ese hecho al mito de la supuesta “Raza Guaraní”, elemento central que sustenta en parte los prejuicios “educados” del país (Chase-Sardi, 1995: p. 289). Seguidamente desarrollaré la manera en que Schwartzman propone entender la cuestión indígena, a partir de su abordaje de los prejuicios raciales en la sociedad paraguaya.

Mauricio Schwartzman inicia su reflexión situando la cuestión indígena dentro de un sistema de relaciones de clase y señala que este es el punto de partida para su análisis (Schvarztman, 1983: p. 182). Sostiene que es necesario entender la interdependencia del indio con el sistema de relaciones sociales, porque es este sistema, dirigido por una clase dominante, quien sitia al indio y lo expulsa de sus tierras, sometiéndole a los valores de la sociedad y finalmente arrojándolo a las fracciones más pobres del campesinado paraguayo (ibíd.):

El indio no es sometido a una cultura extraña, ni es compelido a abandonar sus creencias, sus mitos y sus emociones religiosas por el campesino paraguayo ni por la religiosidad popular, sino por las omnipre-

sententes instituciones sociales que son representativas y custodios de una clase dirigente (ibíd.).

De la misma forma afirma que es necesario discernir que no es la sociedad nacional quien actúa como un todo frente al indio, pero sí una clase dirigente que en el ejercicio de su poder influencia sobre la conciencia social de las clases y fracciones interclase subordinadas (ibíd., p. 183).

La clase o fracción de clase hegemónica invierte sus intereses particulares en intereses generales al mismo tiempo que asume la representación de toda la sociedad, presentándose como si fuera la sociedad en general hace, que las clases y fracciones de clase subordinadas adopten los intereses y puntos de vista de la clase dominante. Así, la ideología particular de la clase dominante tiene la apariencia de una ideología “natural”, de modo que las desigualdades étnicas, culturales, sean percibidas, explicadas y aceptadas socialmente como algo natural, justo e inevitable (ibíd., p. 183).

Es importante señalar que aquí el autor está realizando una crítica a la percepción funcionalista, que como lo sostiene en su texto, no reconoce la dominación de una clase dentro de una sociedad y oculta las relaciones de expropiaciones y explotación. Al mismo tiempo en la citación se puede encontrar indicios de la influencia del marxista sardo, Antonio Gramsci, en el uso de la categoría de “Hegemonía”. Aunque no haya una citación directa de Gramsci, la influencia es plausible una vez que como discutí en la sección anterior, Schwartzman fue expuesto al pensamiento gramsciano en su estancia en Buenos Aires. Además, como aclaró Marilyn Rehnfeldt, una de las antropólogas que participó del Proyecto Marandú, Gramsci era referencia que circulaba en las discusiones teóricas en el grupo⁵⁰.

Otra posible presencia indirecta es del marxista griego Nicos Poulantzas, cuyas obras tenían bastante circulación en la época, por intermedio del concepto de “Fracción de clase”. Pero quien es directamente citado por Schwartzman, en ese párrafo, es el sociólogo brasileño, Florestan Fernandes por medio de uno de sus trabajos más importantes “*A integração do índio na sociedade de classes*” (1964). De Fernandes, Schwartzman toma la idea de que los prejuicios étnico-culturales asumirían la apariencia de

50 Entrevista concedida, Asunción, 27 de enero de 2018.

una ideología natural, o sea, serían representaciones de la realidad social que, generadas por la clase dominante, serían naturalizadas por las demás clases.

En su argumento, Schvarztman continúa y critica la propia idea de la denominación “indio” que reciben los pueblos nativos, sosteniendo que es una categoría estrictamente social, al mismo tiempo que alega que las categorizaciones culturales “son secundarias y pertenecen al dominio social y a la manipulación ideológica de la clase dominante, pero que no deciden en el tratamiento de los problemas y conflictos que el indio mantiene con el sistema social” (ibíd., p. 184).

De esta manera alega que el estudio objetivo y científico de la cuestión indígena debe pasar obligatoriamente por el estudio de la estructura y organización de clases, porque es ella quien determina históricamente la posición que debe ocupar el indio en la organización de la sociedad (ibíd., p. 185). Una posición social, que sostiene, es impuesta por la clase detentora del monopolio de la tierra mucho antes de que el “paternalismo de la sociedad nacional los “rescatase” del monte” (ibíd., p. 184). Designa a este lugar como *Reserva social indígena*, espacio de la estructura social que se otorga al indio, áreas como el campesinado y el proletariado rural, que sostiene, son los únicos lugares de la organización que se les permite “integrar” y tan sólo como fuerza de trabajo dependiente, ni siquiera como propietarios de tierra, aunque estén organizados en cooperativas. Por lo tanto, ser proletariados industriales, ni pensarlo, porque “entonces se supondría un cambio global y profundo de las estrategias indigenistas y antropológicas que los asigna como hombres parciales que se diferencian drásticamente de los demás por tener una esencia inmutablemente rural” (ibíd.).

Schvartzman continúa y sostiene que la *Reserva social del indígena* es un lugar producido por la complejidad del prejuicio étnico, y crítica por medio de esta sentencia incluso a la misma práctica Antropológica, ya que considera que es ese espacio inventado por la sociedad la que insiste en entender al “indio” como una categoría sin historia y lo trata desde el siglo XIV, como un ser que pertenece esencialmente a la selva, como un ser salvaje (ibíd., p. 185).

Otro aspecto es que, parte de esta propuesta de Schwartzman de analizar la cuestión indígena a través de la estructura de clase es sustentada, como el mismo lo cita, por el trabajo de Ricardo Pozas e Isabel H. de Pozas, una obra publicada por la editora Siglo XXI en 1974 e intitulado “*Los indios en las clases sociales de México*”. Este trabajo del casal Pozas, tuvo especial destaque por ser una intervención marxista dentro del debate del indigenismo mexicano⁵¹ y latinoamericano en la década de 1970.

Entre los comentarios que se hicieron sobre ella [Los indios en las clases sociales de México] hay un reconocimiento unánime en cuanto al esfuerzo por explicar la existencia del indio a partir de la propia organización social y del tipo de relaciones que este mantiene con el resto de la población mexicana; es decir, definir su ubicación dentro de ella por las relaciones que establecen con instancias que conforman la estructura social dominante, lo que conlleva relaciones de dominación y explotación para este grupo, o sea, utilizan el enfoque clasista en el estudio de las etnias indígenas (Federico Arreola, 1996: p. 206).

Por último, hay que situar lo dicho por Schwartzman junto con las reflexiones internas de Marandú, que en su interior discutían las experiencias que acumulaban. Como lo desarrollé más arriba, en el correr del proyecto con las políticas que el régimen de Stroessner asumía con los indígenas en su afán de “integrarlos” a la sociedad nacional, así como en la actitud de la propia sociedad paraguaya se comprobaba empíricamente lo propuesto por Mauricio y quizás el ejemplo más significativo sea el caso de los indígenas que trabajaban en la fábrica de Puerto Casado:

Los indígenas eran considerados “menores de edad” por su falta de documentos de identidad, y se les pagaba menos que los otros trabajadores, y su trabajo era considerado “inferior”, menos eficiente (Córdoba et al., 2015: p. 240).

El ingreso a los indígenas al sindicato de obreros de Carlos Casado S.A, entrada que era anteriormente prohibida por la empresa e incluso rechazada por los propios obreros paraguayos que creían en la animalidad del indio (Susnik; Chase-Sardi, 1995: p. 329).

Continuando el artículo, Schwartzman explica la manera en que comprende los prejuicios étnicos y sostiene, son categorías ideológicas, “representaciones de procesos discriminatorios, componentes de la conciencia

51 Cf. (Beltrán, 1984).

social, que se encuentran difundidos en toda la sociedad sin excepción y afectan a todas las clases y fracciones de clase e interclase”, (Schvartzman, 1983: p. 185) pero bajo la salvedad de que “es la clase dominante la que produce la ideología étnica, pero por el control y la dirección que ejerce logra difundir a todo los miembros de la sociedad como si fueran representativos de la totalidad social” (ibíd., p.186). No obstante, aclara que la inteligibilidad de esta ideología depende de su inserción en un contexto más amplio de conciencia de clase (ibíd.).

Aquí se debe señalar que parte de esta formulación es inspirado tal como él mismo lo cita, en la obra de Octavio Ianni “*Razas e classes sociais no Brasil*”, publicada en 1972 por la editora Civilização Brasileira. Esta obra junto con la señalada anteriormente de Florestan Fernandes, son dos marcos en la sociología de las relaciones étnico-raciales en Brasil en particular y en América Latina de modo más general. Ambas fueron parte de un proyecto más amplio, encabezado por Floresta Fernandes, de quien Ianni fue alumno, que buscó poner en cuestión el mito ideológico de Brasil como una “democracia racial”, desvelando el racismo que estructuraba las relaciones entre blancos, indígenas y negros, marcando así la estratificación social del país (Da Silva; Tobías, 2016).

Así, no es casual que Schvartzman, sociólogo de formación, recurriera a esos trabajos de sus colegas brasileños, de modo a presentar una explicación sociológica que desvelara el racismo que se ocultaba por detrás del mito oficial de la “Raza Guaraní”, como fundamento de la nacionalidad paraguaya. En ese sentido el marxista paraguayo prosigue y aclara que es necesario entender que los prejuicios se hallan en la conciencia social, no en el individuo, porque esta se encuentra mucho antes que el individuo tenga conciencia de su realidad:

Como conocimiento el prejuicio tiene la apariencia social de una verdad, y, por tanto, es la base de la orientación colectiva hacia las relaciones entre los hombres en el seno de una cultura, de una sociedad, de una clase, de un grupo social. Independientemente de los individuos que se orientan por los elementos cognitivos del prejuicio, la orientación siempre es colectiva, social y forma parte de los complejos mecanismo de regulación de la práctica humana que se desarrolla por relaciones contradictorias. Por eso el prejuicio nunca es un asunto de “creencia personal” (Schvartzman, 1983: p. 187).

Schwartzman entonces sentencia: “La Fuerza de un prejuicio radica en su irreversibilidad”, porque la creencia que admite su propia rectificación no es un prejuicio y acrecienta, “el prejuicio no admite contradicción cognitiva hacia su objeto, ninguna inviolabilidad de su sistema de creencias, en tanto perduren las bases materiales, el modo de las relaciones económicas sociales que le dieron origen (ibíd., p. 187):

En consecuencia, pretender cambiar los prejuicios étnicos solamente mediante la información, campañas de concientización o “lavado de cerebro”, es como pretender que empiece a llover por el solo hecho de informar, de hacer tomar conciencia de los fenómenos físico-atmosféricos que producen la lluvia (...) solo puede aparecer, cambiar o desaparecer los prejuicios en la medida que surjan y se desarrollen determinados conflictos propios de determinados modos de relación entre los hombres (ibíd., p. 186).

Esto último se puede entender como una advertencia a los mismos fundamentos conceptuales del Proyecto Marandú, que tenía como base la idea de que un mayor conocimiento mejoraría el acceso nativo a las autoridades permitiendo a los indígenas tomar en sus propias manos su propio futuro (Horst, 2011: p. 156). No obstante, como discutí más atrás, cuando estos comenzaron a influir de tal manera que los indígenas comenzaron a organizarse y realizar reuniones orgánicamente, fueron reprimidos por el Estado. Lo interesante es que, en 1995, Chase-Sardi en el libro que realiza juntamente con Branislava Susnik, recuerda la advertencia hecha por Schwartzman y dice:

La conclusión lógica que Schwartzman (1983, p. 187) sacó, y a la que no le dimos la debida importancia. Nuestro sociólogo nos advirtió que a mayor publicidad había que esperar mayor actitud defensiva por parte de la sociedad nacional. Afirmaba “la fuerza de un prejuicio radica en su irreversibilidad”. La Dictadura reaccionó violentamente. Varios miembros fuimos presos y torturados (Susnik; Chase-Sardi, 1995: p. 329).

Siguiendo su raciocinio, Schwartzman sustenta que el prejuicio étnico en Paraguay ha sido un mecanismo de justificación de una situación etnocéntrica en el proceso de formación de la nacionalidad y que la sociedad nacional paraguaya se constituyó en contraposición y diferenciación de una etnia dominante (Schwartzman, 1983, p. 189), así como, prosigue,

que desde la colonización española, los “indios” fueron utilizados como fuerza de trabajo, cosa que se mantiene hasta el momento, siendo estos fundamentales en ciertas actividades clave de la producción económica nacional, por ejemplo, la ganadería (ibíd.). Sin embargo, aclara, la cuestión étnica no está determinada por la explotación del indio como fuerza de trabajo, pero sí por el despojo de la tierra al cual está sometido, en ese momento agrega una declaración realizada por los mismos “indígenas” en el Parlamento Indio Americano del Cono Sur, donde estos sostienen que el problema fundamental del indio americano es el problema la tierra. De esta manera, Schwartzman, sostiene, “la cuestión étnica, es en consecuencia una cuestión social” (ibíd.):

Los pueblos indios se transforman de grupos étnicos en una clase social. Desde ese punto de vista no son marginados (aunque sí segregados, que es conceptualmente distinto) sino socialmente incorporados en la lógica de nuestra estructura social. Tampoco se encuentran por encima de las relaciones de clase, como a veces suele afirmarse respecto a las particularidades de sus culturas, sino que, por el contrario, forman parte de esas relaciones precisamente como fracciones de clase que se encuentran en las peores condiciones de explotación. Para mantener esas condiciones de explotación (...) La sociedad nacional mantiene y degrada el estatus cultural de estos pueblos (...) La discriminación y desculturización que sufren estos pueblos son el resultado de su participación como clase de la estructura social (ibíd.).

En estos últimos párrafos podemos ver un indicio del papel que Schwartzman otorga al indio en la conformación de la sociedad paraguaya, asunto que retomará en el próximo artículo, así como en “*Contribuciones al estudio de la Sociedad Paraguaya*”, pero es posible señalar ya a partir de la línea de este raciocinio, que la manera en la cual Mauricio Schwartzman aborda la cuestión indígena es inserida en el conjunto de las relaciones de clase y con relación estrecha con la cuestión agraria. Recordemos que esta lectura tenía ya una larga tradición en el interior del marxismo latinoamericano, remontado por lo menos al final de los años XX, y a la intervención del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) en el debate de los comunistas latinoamericanos acerca de la llamada cuestión racial. En su tesis “*El problema de las razas en América Latina*”⁵², presentada

52 La versión original de la tesis puede ser encontrada en (Quijano, 1991, pp. 210-264).

por los delegados peruanos, en la primera conferencia de los Partidos Comunistas en América Latina, ocurrida en Buenos Aires en 1929.

Mariátegui argumentaba que el problema del indio se articulaba con el problema de la tierra, esto es, el reclamo del campesino indígena a la tierra que le había sido tomada por el latifundio desde el periodo colonial, punto de vista que ya había desarrollado en el segundo de sus siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, en 1928, un año antes.

Sin embargo, esta tesis no fue bien recibida por los voceros de la III Internacional Comunista, los cuales consideraban la cuestión indígena como una reivindicación de autodeterminación por minorías nacionales oprimidas. Los postulados mariateguianos fueron rechazados en el encuentro, por ser románticos y pequeños burgueses (Kaysel, 2016: p. 108). De todos modos, la vinculación entre la subalternización del indígena y el problema agrario siguió teniendo fuerza en los discursos de las izquierdas latinoamericanas, en especial en países de gran población indígena y campesina.

2.2. Ser Indio

En este apartado analizaré el otro artículo mencionado más arriba, “*Ser Indio. Notas Filosóficas del Hombre*”, publicado en 1987, también por el Suplemento Antropológico. El mismo fue escrito en 1977 con la intención de ser “un aporte crítico a los fundamentos conceptuales del Proyecto Marandú”, tal como lo narra Schwartzman en el artículo anterior (1983, p. 181). Por lo tanto, se sitúa dentro de una discusión directa con parte del grupo que integraba el Proyecto Marandú, así como con el argentino Adolfo Colombres, quien escribió el prólogo y las notas de libro “Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios. Compilación del Proyecto Marandú” de 1975, a quien cita en los diversos apartados y con quien establece un diálogo crítico en prácticamente todo el ensayo, no obstante, el “nacionalismo indigenista” también es objeto de su crítica⁵³.

53 El artículo es dividido en seis partes, el primero: El indio “social” y “cultural”; el segundo: El velo étnico las clases sociales; el tercero: Raza contra Raza; cuarto: El Monte en el centro de la expansión nacional; quinto: el bautismo de clase de los indígenas: Sus apelativos; y el sexto: El Ser Indio, el Ser que pierde una parte de su cuerpo.

Schwartzman, en el primer apartado “El indio “social” y “cultural””; comienza realizando, tal como se sostiene en el título, una diferenciación entre el “indio social” e “indio cultural” alegando que estas son las dos formas posibles de definir al “indio”. Para él, el “indio cultural” es aquel que fue transfigurado en “indio” en virtud de su colonización, al mismo tiempo que es aquel al que se le arrebató su identidad cuando se le cancela su forma de auto reproducción, no solo material, sino cultural (Schwartzman, 1987: p. 56). Es este “indio cultural” sostiene, el “objeto de la salvación misionera” y de cierta Antropología “etnizante”:

El Indio cultural es el hombre devaluado, “el objeto de salvación” misionera. (...) Objeto socialmente higiénico, de cierta Antropología “etnizante” que no acepta la determinación clasista del indio, pero que, curiosamente, fue fundada, está desarrollada y ha sido rediseñada como Antropología social de apoyo en el marco de la súper estructura cultural, ideológica y política de las sociedades de clase más desarrolladas de nuestro continente (ibíd.).

Con todo, prosigue, es el “Indio social” por su parte, el hombre efectivamente determinado socialmente ya que es el “hombre cautivo, no por la cultura del otro, ya que la cultura es siempre la universalización del hombre, sino por ser escindido en clases sociales del otro, por la ampliación del dominio del ser escindido que impone el invasor” (ibíd.). Por lo tanto, sostiene, es solo a partir de la comprensión del “indio” como “indio Social” que se comprende su alineación, ya que es la sociedad de clases que lo define como tal. Agrega, además, que esa concepción se diferencia del “Indio Cultural” porque esa se basa en “la pérdida de una perspectiva histórica de la creatividad humana”, y por lo tanto deja de lado la perspectiva que reconoce al hombre como ser universal, indivisible y por eso mismo a todo hombre como próximo y semejante (ibíd.). Prosigue y sentencia:

Los hombres no se diferencian por su cultura, sino que en la historia común se completan, se hacen más hombres, en la historia común amplían y profundizan los contenidos de su humanidad, superan el hombre parcial y se realizan como hombres universales (ibíd., pp. 56-57).

Es entonces, solo a partir del “indio social”, explica, que se puede plantear la cuestión étnica, apenas de esa manera se puede comprender

porque el hombre, el productor de cultura, es hecho “indio cultural”. Marcando una postura y realizando una diferenciación entre el indio que es visto dentro y a partir de una sociedad de clase, y aquel que solo permanece en la apariencia y objetivación del concepto “indio”. Pasa posteriormente al segundo apartado, “El velo étnico las clases sociales”, a criticar algunos enunciados del libro antes citado de (Colombres, 1975). La primera crítica es al respecto de la siguiente frase:

Los grupos étnicos carecen por lo general de estratificación. La ven como una cuestión interna de la sociedad que los domina ¿Qué relevancia puede tener para ellos la lucha de clases en una primera instancia? (Colombres apud Schwartzman, 1987, p. 57).

El autor critica este primer enunciado y sustenta que la misma se confunde con “la abstracción de las representaciones subjetivas de la sociedad con las contradicciones sociales objetivas, expresando una concepción aideológica y ahistórica”, y sostiene que esta es más bien una idea que encierra al indio en sus determinaciones internas, lo que termina produciendo los siguientes efectos en la praxis antropológica:

- a- la construcción de una categoría racial del indio que no es consciente por el principio de un Antropología “bien educada”, que no admite el racismo pero que puede ser leída eso en cuadros conceptuales.
- b- la conceptualización de un indio socialmente higiénico al que el paternalismo de la Antropología “etnizante” le evitara todo contagio clasista.
- c- la imposibilidad de la superación de la alienación del hombre, de su liberación, en tanto no se conciba la liberación del indio en conexión recíproca y activa con la liberación del otro que domina (ibíd., p. 58).

Schwartzman entonces se detiene a analizar por qué la Antropología “etnizante” adopta una visión que evita que el grupo étnico tenga “contagio clasista”. Para eso, sigue un raciocinio en el cual considera tres procesos de abstracción: el nivel más bajo, la ideología, el segundo, la conciencia social y el tercero la cultura⁵⁴. Para él, este último nivel, el de

54 En el primer nivel de abstracción estaría *La ideología*, y sería donde se sitúan “las contradicciones sociales más amplias que se establecen entre formaciones económicas sociales en distintos grados y que representan periodos y etapas de la historia social” (ibíd., p. 58). En el nivel dos, la *conciencia social*, que

la “cultura” sería la que incluye no solamente el nivel cultural de la etnia, que aparece en la ideología, sino que aparece junto a las contradicciones fundamentales de las clases y partiendo de ahí entiende que la Antropología “etnizante” no llega a este nivel por eso considera la cuestión étnica, tan sólo en su captación fenoménica, aceptando una apariencia que le hace parecer que existe independientemente de las relaciones de clase y de tener una esencia puramente cultural (ibíd., p. 59) y alega:

No debe confundirse el papel del conocimiento antropológico y sociológico con las creencias culturales sociales, con las percepciones sociales, que son los objetos de observación cuyo develamiento produce el conocimiento. Confundir el producto con una substancia es mitificar la materia prima (ibíd., p. 60)

Lo étnico es la representación al nivel más inclusivo de las abstracciones culturales de procesos de relaciones contradictorias y asimétricas entre grupos humanos que sólo puede ser aprehendido en sus determinaciones reales desde la perspectiva de las contradicciones fundamentales de la sociedad dominante y mediante el análisis ideológico de las categorías étnicas elaborados por esta sociedad (ibíd., p. 60)

Con esto, Schwartzman, como se puede ver, critica severamente a los integrantes de Marandú o más bien, a lo que él llama, la Antropología “etnizante”, porque esta acepta una ideología que proyecta la idea de una jerarquización de los grupos y en consecuencia de los mismos indígenas, ya que los ve externos de la sociedad sin ponerla en cuestión. Al mismo tiempo, sostiene que estos confunden el plano cultural, al punto de atribuirles cualidades que lo hacen parecer que tuviera vida propia y lo terminan convirtiendo en un fetiche (ibíd., p. 61) cuando la consideran totalidad social, y sacan el grupo étnico de su historicidad y de su ubicación en el conjunto de las relaciones de dominación y explotación en la cual están inseridos, y agrega:

Los individuos y las relaciones sociales son sistemas de autogeneración y autogestión, es decir, tienen mecanismos internos de generación de

estaría “constituida además de la ideología por la psicología social y de objetivos sociales”, por lo tanto, a diferencia de la ideología, para llegar a ese nivel de conciencia social es necesario “alcanzar un grado de comprensión de las necesidades y de las trabas sociales y políticas para satisfacerlas, así como de los objetivos históricos y los caminos y medios adecuados para conseguirlos” (ibíd., p. 58). El tercero, el más alejado e intermediado, sería donde se conforma la *cultura* y que integra los dos niveles anteriores, más la síntesis de la acumulación de todo lo que la sociedad creó (categorías, objetivaciones) (ibíd., p. 58).

actividad y están provistos de dirección, es decir, son sujetos de la acción y de la historia. La cultura en cambio no tiene tales cualidades sistemáticas en cuanto es objetivación de la praxis humana (ibíd., p. 61).

Mauricio Schwartzman concluye ese apartado enfatizando que las contradicciones culturales, raciales y nacionales son secundarias, “derivadas manifestaciones súper estructurales de las relaciones entre las clases, resultado de contradicciones ante la sociedad”, sin embargo, o por eso mismo, dificultan la visualización de las contradicciones fundamentales o invierte en el orden de estas:

La cuestión étnica es el problema de la posición subordinada, jerárquica de dominio, expropiación, explotación, que ocupan conjuntos humanos diferenciado por su cultura. Tal está el contenido de las fricciones interétnicas que muestran como epifenómeno las diferencias culturales, pero que son, en sus determinaciones más profundas, la prolongación del dominio de una clase social dirigente que apela a la totalidad de su cultura como fuerza de expansión (ibíd., p. 62).

Aquí por primera vez moviliza el concepto de “*Fricción interétnica*”, a la cual atribuye el siguiente significado:

Las fricciones interétnicas son en apariencia diferenciaciones culturales, pero en su determinación más profunda, es la prolongación del dominio de una clase dirigente que apela a totalizar su cultura como fuerza de expansión” (ibíd., p. 62).

Es preciso, antes que nada, entender este concepto. El mismo fue formulado por el antropólogo brasileño Roberto Cardozo de Oliveira (1928-2006), cuando este trabajaba en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro y junto con Darcy Ribeiro crea un curso de especialización en Antropología. Allí hace su trabajo de campo junto a los Tükúna⁵⁵ y formula la célebre noción de “*fricción interétnica*” para describir la dinámica del contacto entre las sociedades indígenas y los frentes de expansión de la sociedad nacional (Alvarez, 2010: p. 163). Incorpora a los estudios étnicos una visión más amplia, incluyendo el ámbito político e ideológico a través del concepto de “*fricción interétnica*”, que, como el mismo lo sostiene, no se trata de relaciones entre entidades opuestas, simplemente diferentes o exóticas, unas en relación con las otras, pero

55 Es una etnia que habita actualmente la frontera entre Perú y Brasil en el Trapecio amazónico en Colombia. Cardoso de Oliveira trabajó con la misma en Brasil, en 1959 (dos meses); 1962 (tres meses); 1975 (un mes).

contradictorias; esto es que la existencia de una tiende a negar la de la otra, y adiciona que no hay mejor razón para hacer uso del término de fricción interétnica para enfatizar la característica básica de esta situación de contacto (De Oliveira, 1963: p. 10).

Chamamos "fricção interétnica" o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituosos, assumindo esse contato muitas vezes proporções "totais", e, envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. (...) Esse ponto de vista teve o mérito de impedir generalizações grosseiras sobre as formas de convívio entre índios e brancos nas zonas em processo de desbravamento, demonstrando que da mesma forma que ocorre uma grande diferenciação entre os grupos tribais, portadores dos mais diversos sistemas culturais, também ocorre grande variação entre os segmentos nacionais em contato com as populações indígenas (De Oliveira, 1972, pp. 128-129).

Este concepto ganó un papel central dentro del debate de la Antropología social latinoamericana en las décadas de 1970 y 1980. Tal como lo señala (Alvarez, 2010: p. 171) el concepto tuvo un lugar central en la discusión sobre la articulación social de los diversos grupos, en especial los pueblos indígenas con la sociedad nacional, principalmente durante la estadía en México de Roberto Cardoso de Oliveira, donde comparte sus reflexiones con un núcleo de antropólogos formado por Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen, Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, entre otros.

Volviendo al ensayo de Schwartzman, cabe señalar que el autor se apropia del concepto en una clave particular, distinta de la formulación original de Cardoso de Oliveira. En los marcos de la crítica desarrollada por el sociólogo paraguayo, la categoría de "*Fricción Interétnica*" es resignificada en el interior de una interpretación marxista que otorga centralidad al carácter de clase de la sociedad nacional en la explicación de sus conflictos con los grupos étnicos originarios en el proceso de expansión capitalista. Al mismo tiempo que agrega que la "*fricción interétnica*" está predeterminada mucho antes de que aparezca por la dinámica misma de un sistema de clases sociales, ya que desde que la población invasora se pone en movimiento como resultado de una política expansiva colonial,

como es el caso de las formaciones latinoamericanas, las poblaciones nativas se incorporarán a ella, sin importar si han entrado o no en contacto con esa sociedad y finaliza el raciocinio diciendo: “Todo sistema expansivo va conformando un ecosistema, una integración espacial, biótica, cultural y social en constante expansión” (ibíd., p. 70):

La civilización, dice Ribeiro, alcanza y afecta a los grupos tribales aún antes que los primeros contactos directos con la sociedad nacional, en la forma de competencia del nivel ecológico que nos envuelve, provocando profundos cambios en su vida antes incluso que comience a actuar el proceso de aculturación. En consecuencia, las ficciones interétnicas son desde la perspectiva de la sociedad de invasora un proceso de externalización de sus necesidades de desarrollo como formación económica social de sus necesidades, fuentes de producción y fuerza de trabajo, de espacio vital, mientras que desde la perspectiva de la sociedad invadida es un proceso de transfiguración por fuerzas externas a su propio desarrollo y ajenas a sus necesidades.

Así, si Cardoso de Oliveira ya señalaba que las fricciones entre los grupos indígenas y las sociedades nacionales serían más complejas que simples oposiciones entre dos culturas cerradas y contrapuestas, Schwartzman añade que tales conflictos solo ganarían inteligibilidad a partir de su inserción en una totalidad social-histórica, marcada por la explotación capitalista y la división en clases, así como sostiene, que la “fricción interétnica” solo puede ser superada si se convierte lo extremo de la fricción en un proceso de interiorización del desarrollo social de existencia y convivencia entre los hombres” (ibíd., p. 71).

La Fricción Interétnica es un fenómeno externo al orden estructural de las sociedades en contacto. Su resolución está dada por parte de la sociedad invasora, que en la “asimilación” del invadido con todas sus pertenencias y por parte de la sociedad invadida, solamente por su liberación, que consiste en asumir el compromiso con la superación de una etapa del desarrollo histórico que envuelve a toda la humanidad. Este es un periodo histórico que los pueblos indígenas no pudieron ni pueden eludir, por su carácter de desarrollo inevitable e inexorable (ibíd., p. 71).

Schvartzman pasa entonces al tercer apartado del artículo: “Raza contra Raza” o “Pueblo contra Pueblo” que es lo mismo. En él cuestiona una frase del libro editado por Colombres (1975): “Si el indígena es discriminado por su raza, debe defenderse también por su raza” (Colombres apud Schvartzman, 1987, p. 62). Para él, esta cita de Colombres demuestra la concepción racista que la llamada por él “Antropología etnizante” posee. Aunque el esquema propuesto se declare a favor de la liberación del indígena, cuestiona Schvartzman, ¿Qué tipo de Liberación se propone? ¿de la sociedad? ¿De la raza? (Schvartzman, 1987, p. 62). A partir de esos cuestionamientos, en vista a realizar una crítica, seguidamente explica de qué manera es necesario abordar el concepto de “Raza”:

La voz “raza” es instrumento lingüístico para diferenciar a hombres que son de calidad social buena o satisfactoria de otros hombres quienes se declara ser manchas y deshonra de linaje humano. En términos sociológicos, Octavio Ianni dice que la raza es una categoría social construida por la integración de un conjunto de evaluaciones producidas socialmente en que las personas o grupos se consideran como perteneciente a razas (ibíd., pp. 62-63).

Partiendo de la concepción de que la *Raza* es un concepto que se elabora a partir de ciertas condiciones sociales de existencia de los grupos en interacción y de los productos sociales (ibíd., p. 64), pasa a explicar, la categoría que lo envuelve evidentemente, el preconceito racial. Como se vió en el primer apartado de la sección, el autor ya se había dedicado al tema en el artículo “El “Indio” y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay”, en el cual sistematizará las conclusiones del trabajo empírico que había llevado a cabo como miembro del equipo de Marandú. Acá el sociólogo retoma las conclusiones de aquel estudio, pero llevándolas a un grado más elevado de abstracción teórica en función de la polémica con Colombres y los demás integrantes del proyecto.

Volviendo a su argumentación, Schvartzman sostiene, que el prejuicio surge a raíz de las diferencias étnicas o raciales y solo son posibles en un Estado alineado de conciencia social que mistifica las contradicciones sociales y pierde la noción de “ser universal”, ya que convierte los atributos, diferencias sociales en sustantivos, y el Hombre pasa a ser: indio, blanco, occidental, paraguayo (ibíd., p. 64), y agrega: como Kluckhohn había afir-

mado, tan solo el uno por ciento de los genes determinan la herencia de que una persona esté vinculada a la raza (ibíd., p. 65).

El concepto preconcepto opera como técnica social de ordenación y reorientación de las acciones y relaciones entre personas y grupos mistificando los fundamentos reales de las formas de dominación vigentes en la sociedad (Iani apud Schwartzman, 1987: p. 64).

En este sentido, el sociólogo paraguayo considera que el hecho de que la Antropología pase a buscar “la complejidad de la fricción interétnica”, en las culturas contrapuestas, en las razas contrapuestas y elimine “los estrechos moldes de la lucha de clases” (ibíd., p. 65) se debe en parte en que no percibe que la propia sociedad de clases lo eliminó desde el momento en que “el capitalismo universalizó la producción, el mercado, el dinero y los contenidos de clase de los procesos dominatorios, al otorgar a otros contenidos la prioridad de generar procesos de dominación”⁵⁶, por eso sostiene que, al contraponer totalidades de (la sociedad como un todo- contra una sociedad como un todo), los contenidos discriminatorios y dominatorios se llenan de categorías místicas, como la nación y raza (ibíd., p. 65):

“El nacionalismo chovinista y el racismo son los tributos ideológicos que se pagan, por prescindir del análisis de clase de los fenómenos sociales” (ibíd., p. 65).

Y acusa a la Antropología:

La Antropología, al perder la noción del movimiento en el que el hombre se produce a sí mismo y la contemporaneidad de las culturas indígenas en el desarrollo de una historia universal, común a todos los hombres que coexisten en un mismo periodo histórico, queda cautivo de las diferencias humanas empíricas, valorativas y hasta biofísicas (color de la piel, forma craneana, etc.) (ibíd., p. 65).

En esa misma línea crítica que esta construye una noción escéptica del indio al margen de la ideología, de la historia y de los otros hombres, y cita la siguiente oración de Colombres: “Los indígenas no constituyen sociedades precapitalistas sino acapitalistas, es decir, modelos autónomos

56 Aquí cita el siguiente trecho del prólogo de Colombres: “La experiencia histórica de americanos muestra que las sociedades nacionales pese a su profunda estratificación actúan como un todo frente a el indio” (Colombres apud Schwartzman, 1987: p. 66).

diferentes tan válidos como cualquier otro” (Colombres apud Schwartzman, 1987: p. 66) en reacción a esta afirmación, sostiene que la Antropología trata a los pueblos “indígenas” solamente en sus determinaciones culturales internas y percibiéndolas solamente como pasado y no como historia, al mismo tiempo que la considera como “cultura ya cristalizada que debe preservarse de la cultura occidental y de su tiempo histórico como sociedad sin clases y ajena, por lo tanto, a la lucha de clases”, (Schvartzman, 1987: p. 66) y agrega de forma irónica:

El indio escéptico, el indio socialmente higiénico, es una categoría de hombres que al expropiárseles la historia por los antropólogos, y no solo sus dominios terrícolas por nuestros modernos señores feudales, no podrán jamás ser sujetos de las grandes transformaciones sociales de nuestro tiempo porque conforman un modelo histórico “diferente, tan válido como cualquier otro”; hombres de otro mundo en este mundo, no podrán ser co-sujetos de la utopía de la sociedad igualitaria, hacia la que se mueven inmensos mares humanos en toda la faz del planeta, sujetos de la confraternidad liberadora. Los otros hombres crearon el problema indígena y ahora los indígenas crearán otra historia más allá de la ideología y de la historia universal del hombre (ibíd., p. 67).

Tras la severa crítica a la Antropología, a la cual considera incapaz de comprender que tratando a los pueblos “indígenas” como “indios socialmente higiénicos” les está impidiendo que realmente se liberen, propone entonces ver la liberación del “indígena” de otra forma, e inicia diciendo: “Antes de establecerse una relación del tipo dominio-subordinación, los hombres de una sociedad tienen una concepción universal de sí mismos. Ellos no se perciben como una etnia ni como una raza, sino sencillamente como la humanidad” (ibíd., p. 68), y muestra un ejemplo si cómo las comunidades indígenas conservan su propia denominación como hombres universales:

Tales son los casos de parcialidades indígenas en el Paraguay que se denominan “cachaboth” (personas, hombre), “eenthlit” (hombres), “chané” (gente), “ache” (hombre, persona) gente, “mbyá” (hombre) (Susnik apud Schvartzman, 1983: p. 67).

No obstante, agrega que esta conciencia étnica, tan solo desde la perspectiva de la toma de conciencia del ser discriminado, oprimido, por las diferencias culturales, es un prerequisite para la liberación, ya que:

La identidad étnica como reconocimiento de la pérdida de la libertad, es una conciencia liberadora, en tanto al superar las diferencias culturales que lo agobian, se libera en la universalidad del hombre que significa borrar las diferencias humanas entre culturas. Así como la conciencia de clase es una condición para terminar con la diferencia de clase entre los hombres, la conciencia étnica es también una conciencia liberadora cuyo objetivo final es la eliminación de las diferencias étnicas (ibíd. p. 68).

Con esto, Schwartzman enfatiza en la necesidad del “indio” de ser parte obligatoria de un proceso, que quierase o no, debe ser de liberación de la sociedad nacional y que por eso mismo el paternalismo más peligroso no es solo el asistencialismo económico, sino aquel que evita que el “indio” sea un hombre socialmente comprometido (ibíd.), y agrega:

El único esquema antagónico válido en nuestra época histórica es la clase contra clases, en tanto el único fundamento de la existencia de las clases, el solo hecho por el cual se establecen es el despojo, la opresión del hombre por el hombre. El fin supremo de la cultura es la eliminación de las clases con ellas la lucha de clases, con la que desaparecerá la caza del hombre, la guerra, y se habrá alcanzado una civilización cualitativamente distinta (ibíd., p. 69).

Con esto, Schwartzman defiende que es solo entendiendo que la liberación del indígena es parte de la liberación social y humana, y en definitiva por medio de una revolución comunista, que se podrá lograr no solo acabar con las clases sociales, sino que con el fin de la jerarquización cultural que sitúa al “indio”, en la esfera más baja de la sociedad y concluye diciendo:

Raza contra raza o pueblo contra pueblo. Es una relación antagónica espuria ya que este antagonismo es imposible en la existencia objetiva de la unidad del hombre. Si este esquema fuera real, uno de los términos antagónicos debe ser suprimido en el desarrollo objetivo de la contradicción. Este era precisamente el significado de la solución final propuesta por el nazismo respecto a la cuestión nacional (ibíd.).

Esta remisión al genocidio promovido por los nazis como consecuencia última de cualquier reivindicación del particularismo étnico o racial, aunque pueda parecer muy exagerada tiene su sentido a la luz de la propia experiencia del autor, hijo de judíos que vinieron de Europa Oriental entre las dos guerras, Schwartzman encontró en el marxismo un horizonte universalista radical que ofrecía una crítica intransigente al racismo y a

los nacionalismos extremistas que habían victimado a tantos como a los suyos⁵⁷. Así, en su perspectiva, cualquier reclamo particularista o etnizante que despreciase el horizonte universalista de la lucha de clases, aunque manifestando intenciones liberadoras de grupos subalternos, no pasaría del reverso de la medalla del mismo racismo que pretendía combatir perdiendo, por lo tanto, la capacidad de señalar un horizonte emancipatorio.

Cabe recordar además que, aunque Schwartzman tiene aquí como interlocutores a los antropólogos como afirmé al principio, él también tenía otros blancos en mira. A final en las condiciones paraguaya de entonces cual sería el reverso de la medalla para la Antropología “etnizante” que el veía manifestada en Marandú la respuesta solo puede ser el nacionalismo indigenista oficial del régimen que, como se pudo constatar en la primera sección de este trabajo, tuvo fuentes ideológicas cercanas a aquellas de los nacionalismos de derecha de inicio de siglo. Eso se quedará más claro en la última sección del artículo cuando él se detendrá en las relaciones entre los pueblos originarios y la sociedad nacional paraguaya, buscando develar cómo el nacionalismo oficial encubría el racismo que legitimaba las relaciones de explotación y dominación a los cuales los indígenas se encontraban sometidos.

Schwartzman analiza en este apartado el papel que los apelativos tuvieron en la sociedad paraguaya. Comienza diciendo que es interesante observar cómo los apelativos “Guaraní”, y “Guaycurú” se formaron con una clara diferenciación clasista entre los indígenas en la época de la colonización española, pero que posteriormente perdieron su significación clasista en pro de significados raciales (la raza guaraní) y, moderadamente, étnicos (ibíd., p. 71):

En efecto las tribus que se sometieron entregaron su fuerza de trabajo a la empresa de la colonización española fueron denominado “guaraníes” y eran llamado por los españoles los “indios amigos” Durante el siglo 16 guaraní era el indio que mantenía relaciones de trabajo con el colonizador, es decir, era el apelativo de una incipiente clase social que, en

57 Esa postura de Schwartzman recuerda la actitud de otros intelectuales judíos de izquierda del siglo 20. Caso por ejemplo del historiador Eric Hobsbawm cuya oposición a los nacionalismos étnicos europeos y su simpatía por Estados multiétnicos como la Gran Bretaña o la Unión Soviética (URSS) guardan relación con su condición de judío refugiado de la Europa Central en el entre guerra para la crítica de Hobsbawm al nacionalismo y su debate a respecto en el interior del marxismo británico véase: LVOVICH (2002).

el desarrollo de la formación económica social paraguaya constituirían los campesinos (ibíd., p. 72).

Aquí es interesante resaltar que parte de este apartado final sobre los apelativos de la sociedad nacional es sustentado en la obra de Branislava Susnik, “*Apuntes de etnografía paraguaya*”, I Parte, 1961, así como la obra de Carlos Pastore “*La Lucha por la Tierra*”. Otro aspecto central es el papel que da a los pueblos nativos en el origen del campesinado paraguayo.

Schwartzman, continúa su argumento y sostiene que el “apelativo guaraní” tuvo en la época colonial una fuerte carga ideológica en función del proyecto conquistador para la provisión de fuerza de trabajo y víveres, lo que hizo del mismo una diferenciación clasista que los españoles introdujeron entre los indígenas. Esto, prosigue Schwartzman, tuvo características que influenciaron la estructuración de las clases sociales en el país:

La pérdida de propiedad, la conversión del productor en trabajador “libre”, la descomposición comunal. Actualmente, por ejemplo, el proceso de proletarianización del campesino paraguayo se da por el proceso de “descomposición campesina”, consiste en el trabajo extra-predial, la asalarización del trabajo agrícola, la descomposición familiar. En los indígenas el proceso de descomposición es aún más violento; es el paso de la organización comunal a la campesinización (individual o comunitaria) y la proletarianización, la etapa final del proceso de descomposición. Lo fundamental en el proceso de clasificación es la utilización de la fuerza de trabajo indígena para la producción de plusvalía (ibíd., p. 73).

En esta cita, tal como se puede ver, ya se observa lo que había empezado en el inicio del apartado. Una lectura del proceso socioeconómico que va ganando forma y que revela cómo entiende el autor el papel del “indio” en la formación de la nación paraguaya, tema que retomará en su obra *Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya*.

Vuelve al tema del uso de los apelativos en la sociedad nacional y sostiene que la “ideología colonialista” construyó, mediante la formación de apelativos, modelos étnicos para sus relaciones de explotación por el trabajo con los pueblos “indios” y que tal modelo étnico fue utilizado por la Antropología “etnicista” para tergiversar y ocultar la verdadera naturaleza de las relaciones del indígena con el sistema de apropiación de plusvalía y acumulación de capital (ibíd., p. 73):

El apelativo “Guaraní” sirvió para formar el mito del “héroe cultural” y del “idilio” guaraní-español, con lo que se minimizó las brutales relaciones de explotación y sometimiento (ibíd., p. 74).

Prosigue y relata que el apelativo “guaraní” comenzó a convertirse desde el punto de vista de la cultura criolla en un término designado para los guaraníes comunales del “tava” (ciudad), mientras que los siervos y los no comunales quedaban relegados al simple estrato social de “Indio” (ibíd., p. 74). En ese sentido también critica el contenido ideológico que carga el mito del “idilio” entre la mujer guaraní y el conquistador, que encubre, sostiene, una relación de violencia bestial y del reclutamiento de la mujer indígena como fuerza de procreación, necesaria para la reproducción de la fuerza del trabajo y para ejemplificar mejor esto narra el caso de la “India Juliana” que fue muerta en la hoguera en 1539 por incitar a la rebelión contra sus “esposos” españoles bajo el lema “Jajukata ñande ménape” (Mataremos a nuestros maridos) (ibíd., p. 75).

Una noche, en una conspiración de mujeres guaraníes la India Juliana mató a su marido español Nuño Cabrera y salió a la calle a incitar a las nativas a que hicieran lo mismo con sus esposos europeos. Días después, Juliana era condenada y ejecutada por orden del adelantado Cabeza de Vaca. El odio fue transmitido a sus descendientes, los primeros mestizos, quienes en más de una oportunidad se complotaron para asesinar a sus padres españoles (Pastore apud Schwartzman, 1988, p. 76).

Schwartzman continúa y acaba este apartado marcando una clara diferencia entre el Guaraní Ka’ýgua o Guaraní Guaycuru, con el “guaraní”, el hecho héroe cultural. En ese momento relata que el Guaycurú, a pesar de haber librado una guerra de aproximadamente 300 años en salvaguardar su libertad, sus creencias y sus tierras, fue exterminando y sin embargo, no ha sido reconocido en la literatura nacional, ya que la tradición solo ha reconocido al “héroe cultural” (ibíd., p. 76):

La base de este no reconocimiento fue la propiedad nacional o privada la tierra cuya consolidación y ampliación fue el contenido principal de la invasión de la sociedad nacional. Lo que llamamos Guaycurúes fueron la principal traba de esta expansión, hasta el punto de que impusieron a los españoles, después de arduas negociaciones no sobrepasar los límites del Río Jujui hacia el norte. Su voluntad de no dejarse saquear ni utilizar como fuerza de trabajo, y al contrario oponer una guerra que modernamente se llama la guerrilla fue traducida

en la ideología clasista de la sociedad nacional como vandalismo, pillaje, depredación. Todo lo contrario del héroe cultural, el Guaycurú fue sinónimo, como nuestros contemporáneos guayakies y moros, de bestialidad (ibíd., pp. 76-77).

En esta parte del artículo, aunque breve, podemos ver que está atacando directamente a los ideólogos de lo que Saguier (1990) denomina “nacionalismo indigenista” –como había adelantado más arriba–, al mismo tiempo que con el propio régimen, que atribuía un papel central en su imaginario como “héroe cultural” a la “Raza Guaraní”. En ese sentido se insiere junto con autores como Oscar Creydt o Carlos Pastore, que, de manera distinta, no obstante, semejantes en ese punto, realizan una crítica severa tanto al rol que es atribuido por el nacionalismo a los indígenas, como, por ejemplo, desmintiendo el famoso “idilio” entre los españoles y las guaraníes, versión oficial que justifica la colonización española. Otro punto interesante es la forma que como ya había dicho anteriormente, la cuestión indígena se funde con la formación del campesinado paraguayo, así como se observa lo que ya había iniciado en el apartado de Prejuicios, el modo en cómo el indígena es arrojado en la camada más baja del propio campesinado paraguayo, situándolo en la “reserva social”, monte de la sociedad nacional en el cual es destinado. En parte este fragmento del artículo de Schwartzman ya nos adelanta lo que se verá en el próximo apartado de esta sección, en donde discutiré su obra sobre la formación de la sociedad nacional. Pero antes de eso, presentaré las consideraciones finales que el mismo hace a su artículo.

Schwartzman termina el artículo resaltando algunos puntos. El primero de ellos es: enfatizar que el indio es más devaluado cuando más crece la producción en potencia que contienen las tierras de su dominio y por tanto es de manera inescindible parte de la sociedad nacional, ya que su devaluación acompaña al mismo tiempo la devaluación del campesino paraguayo (ibíd., pp. 77-78). En ese sentido sostiene que cuando más se separa al indio de sus tierras y al contener su trabajo y sus condiciones materiales de subsistencia, pierde una parte de su condición humana, una parte de su corporeidad, por eso agrega:

Si el cuerpo secundario del indio se hace ajeno, contrapuesto, hostil a él, y se convierte en medio de su existencia Individual, resolverá sus

necesidades de supervivencia en la destrucción de su mundo cultural, porque buscará el cuerpo secundario del otro, para seguir existiendo (ibíd., p. 78).

Concluye, sosteniendo de que la “clasación” del ser indígena es un proceso seguro, que acompaña su deculturación por lo tanto no querer, ya sea por omisión como por encubrimiento, ver este proceso oculta una actitud etnocida, que lejos de contribuir con su liberación, destruye su cuerpo como su cultura y sentencia: “La pérdida del ser universal del indio es la alienación del hombre respecto del hombre, proceso inexorable del desarrollo de la sociedad de clases, si el hombre se enfrenta al otro, se enfrenta también consigo mismo; si pierde al otro, se pierde también a sí mismo” (ibíd., p. 80).

2.3 El indio en la sociedad paraguaya

En este último apartado abordaré, como mencioné más arriba, la obra principal de Mauricio Schwartzman “Contribuciones al estudio de la Sociedad Paraguaya”. La obra que contiene trescientas cuarenta páginas es separada en cuatro capítulos, pero aquí solo trataré de una parte el primer capítulo, ya que es donde la cuestión indígena aparece.

Schwartzman describe que, para esta obra, se basó en estudios históricos, económicos, sociológicos, demográficos y políticos realizados entre 1960 y junio de 1988, así como de los artículos publicados en las tres revistas de ciencias sociales más importantes del país: la Revista Paraguaya de Sociología, los *Estudios Paraguayos* y el *Suplemento Antropológico*, al mismo tiempo que señala que en la bibliografía aparecen tanto los textos citados, como aquellos que de alguna manera lo ayudaron en su elaboración. Vale la pena recordar aquí como mencioné en el primer apartado de la primera sección, que las obras del marxista sardo Antonio Gramsci se encuentran citadas en esta obra, y es en esta que la influencia de ellas queda bien explicitada, al punto de tornarla una interpretación de la sociedad paraguaya con gran influjo de sus categorías, sin embargo, este no es la única influencia teórica que se hace presente en la obra, en menor medida aparece el intelectual francés Edgar Morín.

[Schwartzman en Contribuciones] Desarrolla un interesante marco epistemológico para su propuesta teórica de formación social, cuya escrupulosa y creativa elaboración conceptual constituye por sí misma, un aporte notable al marxismo latinoamericano. El concepto de formación social desempeña un papel central, y constituye –según advierte el autor– el eje principal de un esquema teórico propuesto para intentar articular las diversas contribuciones en el análisis sociológico, antropológico, económico y político de la sociedad paraguaya que se multiplican en los años 80 (...) Adoptando la teorización del pensador marxista italiano Antonio Gramsci, resalta la importancia especial de los conceptos de sociedad civil y sociedad política como dominios de la superestructura, en tanto contribuyen a especificar las funciones de sobre determinación y reproducción de la formación social. Sociedad civil y sociedad política, en el sentido gramsciano, conforman la totalidad de la superestructura (Quevedo, 2014: p. 106).

La obra, como cité más arriba, se separa en cuatro capítulos, en el primero, *Raíces históricas de la formación social paraguaya*, Schwartzman realiza una revisión de la historia del Paraguay y divide la historia en dos partes: una, constituida por el período colonial y la dictadura personal perpetua del Dr. Francia; y otra, determinada por la gran ruptura que habría representado el gobierno de Carlos Antonio López⁵⁸. El autor agrega, además, que no ha incluido en este trabajo “importantes y numerosos estudios antropológicos” (Schwartzman, 2017 [1988]: pp. 24-25):

Creemos que ellos necesitan de un tratamiento particular y cuando la teoría de la formación social paraguaya tenga mayor consistencia. Lo mismo decimos con respecto a temas específicos como los problemas sociales y políticos de la mujer, y la emergencia y desarrollo de movimientos sociales no ligados de inmediato a reivindicaciones económicas, como por ejemplo, los movimientos por los derechos humanos (ibíd.).

Con esto se puede percibir que el trato que tal vez podría dar de manera más detallada sobre la cuestión indígena no aparecerá. No obstante, buscaré señalar donde se encuentra la misma y el papel que va ganando en la construcción de su análisis sobre la formación de la nación paraguaya.

58 Esta organización del libro ya denota un criterio historiográfico singular, según el cual el gobierno de Francia representaría una prolongación de elementos centrales del sistema colonial, mientras el gobierno de Carlos Antonio López sería el divisor de aguas que señalaría el inicio del desarrollo propiamente capitalista de la formación económico social el cual, aunque interrumpido por la guerra, sería retomado en el período posterior con más continuidades que rupturas (Sarah, 2011).

El autor inicia el primer capítulo exponiendo la tesis central de su argumento, este que a su entender sería clave para comprender a la sociedad paraguaya. Sostiene, que el gran problema que atraviesa Paraguay desde sus orígenes, y que fue determinante en la historia de sus luchas, fue el vacío de una dirección civil desde los tiempos de la colonia, donde severas dificultades atrofiaron lo mejor e impidieron que se asumiera la dirección, y prosigue alegando que esa falta de dirección civil llevó al Paraguay a tener un bajo nivel la integración de la estructura social y una superlativa centralidad del poder (ibíd., p. 63), es decir, que permitió que el Estado se concentrará en el poder y debilitase a las clases sociales en sus capacidades de auto-organización política.

Basado en esto, se propone explicar las determinaciones históricas que lo llevan a sostener dicha hipótesis. Comienza destacando que el origen de las sociedades latinoamericanas está localizado en la forma que asumieron la conquista las distintas coronas (ibíd., p. 64). En el caso de la española, resalta que dos características esenciales de esta fueron, “la fuerte centralización del Estado y el sistema de encomienda que se instauraba con el fin de producir y transportar metales preciosos”, y afirma que ambos aspectos y la manera en que se tradujeron en las distintas colonias terminaron por determinar principios definitivos de organización social de las futuras naciones hispanoamericanas.

En el caso de Paraguay, prosigue, la forma en que se presentaron fue crucial, ya que Asunción fue fundada en la búsqueda de una ruta que condujera a las minas de oro y plata y cuando se descubre que por ahí no pasaba esa ruta, “Asunción queda reducida a una base regional de producción de alimentos y algunas artesanías que pudieran sostener la empresa colonizadora” (ibíd., p. 66).

Esto se vuelve un factor determinante, agrega, ya que la falta de metales preciosos –principal o quizás único interés de los españoles– lo termina situando como una organización económico-social “marginal”, en comparación con el papel de otras organizaciones económico sociales latinoamericanas y lo llevó a conformar un tipo alternativo de organización social que ni siquiera pudo constituirse en “economía satélite” de las economías productoras de metales del Alto Perú, y se convirtió en una

economía sufragánea del puerto de Buenos Aires:

Desde su instalación en 1556 por Domingo Martínez de Irala, hasta su liquidación por la Cédula Real de 1803, las encomiendas no crearon una acumulación originaria de capital que permitiera la formación paulatina de una clase fundamental. A cambio de esa acumulación originaria y en la inexistencia de una clase fundamental incipiente, el poder colonial (el Estado colonial) dictó normas de organización que reemplazaron a las formas de relación social y económica que se hubieran producido de facto en las relaciones entre la clase fundamental y el resto de la población (productores). Estas relaciones de facto pudieron haber determinado clases subalternas (campesinos y un artesanado como forma embrionaria de la clase obrera) y establecido formas relativamente consolidadas (por la situación de dependencia colonial su consolidación iba a ser sumamente restringida, como lo fue en otras sociedades coloniales más desarrolladas) de organización social (ibíd., p. 66).

Como las encomiendas no crearon, dice Mauricio Schvartzman, una acumulación originaria de capital que permitiera la formación de una clase fundamental, el poder colonial (el Estado colonial) dictó normas de organización que reemplazaron a las formas de relación social y económica que se hubieran producido de facto en las relaciones entre la clase fundamental y el resto de la población (productores) y creó un sistema de relaciones económicas y sociales dirigidas a la organización de pueblos de nativos y a la consolidación de la familia como unidad productiva (ibíd., p. 67).

Acá se puede notar, aunque él no lo cite, una similitud con el argumento propuesto por Creydt (2011 [1963]) presentado en la primera sección de este trabajo, según el cual los conquistadores necesitaron en las condiciones paraguayas movilizar las relaciones de trabajos de los guaraníes, basadas en el parentesco, en especial el trabajo femenino. El autor que Schvartzman cita más directamente para hablar del indígena en las relaciones de trabajo en el periodo colonial es Carlos Pastore en su obra “La lucha por la tierra en Paraguay”.

Continúa su raciocinio relatando que el gobernador Juan Ramírez de Velasco, frente al brutal sometimiento del trabajo de los nativos y a su falta de tierras, “ordena la ubicación de estos “en tierras firmes y sanas” y la provisión de agua y leña abundante, la distribución de lotes agrícolas

que permitiera la construcción de viviendas permanentes y asegurara la estabilidad y desarrollo de las comunidades nativas” (ibíd., p. 68).

Los encomenderos estaban obligados a entregar lotes de tierra de su propiedad a los nativos que habían abandonado sus pueblos por el maltrato y las malas condiciones de vida, en suficiente cantidad como para que produjeran todo lo necesario para su sustento durante tres años. También se obligó a cada familia nativa la producción de doscientas plantas de algodón para sus vestidos. Como las ordenanzas de 1556 no fueron observadas por los españoles en perjuicio de los nativos, Hernandarias dicta las ordenanzas de 1598 por las que dispone la agrupación de los nativos en pueblos organizados sobre la base de suficientes tierras, para preservar sus “derechos y libertades”, obligando a los españoles a establecerse a “dos y más leguas de distancia” de esas poblaciones (ibíd., p. 68).

No obstante, acrecienta Schwartzman, en la medida que la población mestiza y criolla iba en aumento, mientras los nativos disminuían, estos eran expulsados de las tierras que les correspondía legalmente, por eso, continua: “A los efectos de precautelar sus derechos la Cédula Real del 24 de noviembre de 1601 declaraba la libertad civil de los nativos y los hacía de igual condición que los españoles, sustituyendo el servicio personal por una remuneración en especie o en plata” (ibíd., p.68).

Esta declaración sin embargo no se cumplieron, agrega, por eso la Corona envió como comisionado a Francisco de Alfaro como observador de la aplicación de las órdenes reales:

Se adoptan, así, las célebres Ordenanzas de Alfaro “que rigieron el proceso de la ocupación y distribución de tierras en el Paraguay durante siglos”. Las ordenanzas retiraron la obligación de la prestación de servicios personales a los encomenderos, declararon la libertad de los nativos y la prohibición del tráfico de esclavos, se estableció el pago de salario como retribución del trabajo, se aseguró la posesión y propiedad de tierras que ocupaban los nativos, entre otras disposiciones. Sin embargo, como compensación, se facultaba a los españoles a desalojar de sus tierras a los nativos que las habían ocupado (ibíd., p. 69).

Schwartzman, basado en Pastore, sostiene que “Ningún español hizo uso de tales facultades legales, porque la riqueza más importante eran los brazos de los guaraníes”. De esta forma el autor busca demostrar que, en el poder colonial, el papel central del Estado creó relaciones econó-

micas y sociales que impedían regulaciones que serían favorables a una acumulación originaria de capital y por tanto, de la formación de clases incipientes, lo que tuvo como efecto, añade: una serie de "deformaciones productivas" y relacionales: esclavitud, servicios personales, reclutamiento militar" (ibíd., pp. 73-74), además que:

En formas que no eran propias del mercantilismo y post-mercantilismo de la época, retardando el desarrollo productivo no en la fase de agotamiento del sistema sino, lo que es muy importante, en su origen mismo. Esto creó deformaciones sistémicas que fueron acumulándose y arraigándose profundamente (ibíd., p. 74).

Para Schwartzman esas "deformaciones" quedaron tan profundamente impregnadas que, hasta el día de hoy persisten en otras modalidades en una lógica de formación social, que desde el siglo 16 nunca dejó de ser la misma, es decir, de desarrollarse (ibíd., p. 75). Acá hay dos salvedades que se pueden hacer al argumento del autor, en primer lugar la idea de una "deformación" en el proceso de formación del Estado paraguayo, que sugiere explícitamente la existencia de un modelo "normal" del cual el Estado paraguayo se hubiera alejado, Schwartzman no aclara cuál sería ese parámetro de normalidad, pero por su argumentación ya expuesta se puede imaginar que se trataría de la constitución de un Estado Liberal-Burgués, con mayor diferenciación de la sociedad civil y por medio de la cual la burguesía ejercería el papel no solamente de una clase dominante, sino también dirigente, esto es, "hegemónica", en relación a las demás clases sociales.

En segundo lugar, se podría objetar también la idea de una cierta inmutabilidad del proceso histórico paraguayo el cual en su desarrollo reiteraría en nuevos patamares las mismas características. Ahora bien, tal raciocinio acaba conduciendo a la paradoja de una historia casi vacía de historicidad, lo que quizás sea usual en ciertos modelos microsociológicos del desarrollo político.

Volviendo al argumento de Schwartzman, el autor sostiene que ese proceso estadocéntrico de organización de la formación económico social paraguaya tendría consecuencias sobre el sistema de tenencia de la tierra y las relaciones de producciones agraria, ya que el Estado al centra-

lizar las propiedades de las encomiendas que eran las mejores y que contaban con una infraestructura productiva completa (población, pueblos organizados, mercados, almacenes, caminos) se convirtió en el principal terrateniente del país:

Solo las tierras sobrantes, las de más baja calidad y lejanas, inhabitables muchas de ellas, eran repartidas “generosamente”: “la ley de 1803 ordenaba a este respecto que se repartieran sin escasez tierras y ganados entre los nativos, de los sobrantes que pertenecían a la Corona”. Si no bastaran creaba el bien de familia, solo vigente para los nativos, que prohibía a los propietarios nativos la venta de sus fracciones de tierra “para que perseveren como vinculadas a sus familias y se apliquen a tenerlas cultivadas y pobladas de ganado” (ibíd., p. 70).

Esto, sostiene Schwartzman, creó una clase fundamental que consistió en los españoles, los españoles americanos y los mestizos asimilados como clase fundamental y los mestizos no asimilados, los mitayos y los yanacunas en la clase subalterna, no obstante, agrega que ambas no se desarrollaron porque el “trabajo productivo y los servicios estaban regulados por “un régimen de servidumbre” que en los papeles estaba prohibido por ley” (ibíd., p. 69).

Este control del Estado, sostiene el autor, fue tan profundo que aún hasta ahora se mantiene el asentamiento poblacional impuesto por normas del Estado colonial. El asentamiento de la población rural actual en “compañías” o “valles” y pequeños pueblos:

Esto tiene su origen en la disposición del poder central de alejar a la población india, negra y mulata “de los centros de población europea y de facilitar su gobierno y su conversión al cristianismo y a las costumbres y modos de vida europeas”. Nuestro país no cuenta con grandes centros urbanos –una singularidad en América– y nuestra población rural está dispersa en los “valles” y “compañías” (ibíd., p. 70).

Schwartzman continúa y sostiene que el decreto de 1848⁵⁹ dictado durante el Gobierno de Carlos Antonio López en donde se declaran de propiedad del Estado “los bienes, derechos y acciones de los veintiún pueblos de origen indios”, se volvería fundamental para establecer dos

59 Para conocer más el decreto del 7 de Octubre de 1848, y en especial su papel para la población nativa del país. Cf: El Decreto del 7 de Octubre de 1848, del Presidente Carlos Antonio López de Bartomeu Melià. Disponible en: www.cultura.gov.py/2011/05/el-decreto-del-presidente-carlos-antonio-lopez/

categorías sociales como principios constitutivos de futuras diferencias de clase. Los ciudadanos, destinados a formar el sistema de clases subalternas, y los no ciudadanos, que se constituían como reserva de la fuerza de trabajo (ibíd, p. 83):

Los “ciudadanos” eran los indios naturales de esos 21 pueblos. Mientras tanto, permanecían cuarenta y dos pueblos o partidos de origen español, descendientes de encomenderos, quienes mantuvieron la propiedad de sus tierras y ganados. Por otra parte, en esos cuarenta y dos pueblos, vivían cuarenta y ocho grupos de nativos y mestizos bajo un régimen de servidumbre, a quienes no les alcanzó el reconocimiento de la ciudadanía. Los nuevos “ciudadanos” hicieron un formidable aporte a la sociedad de clases en ciernes. No solo con su fuerza de trabajo, sino también con sus extensas tierras de pastoreo y cultivo, sus yerbales y sus bosques y aproximadamente 200 mil cabezas de ganado vacuno y caballo (Pastore apud Schwartzman, 2017 [1988], pp. 83-84).

Con todo, destaca que tanto el Dr. Francia con una medida que buscaba afianzar su poder personal, así como Carlos Antonio López con la intención de crear una clase de asalariados que abriera el desarrollo capitalista “pagaron los nativos y mestizos no asimilados a los sectores dominantes, con su explotación y miseria” (Schwartzman, 2017 [1988], p. 84).

Como se puede ver en los párrafos de arriba en sus proposiciones acerca de los orígenes coloniales del Estado y de la sociedad paraguaya, Schwartzman asigna un lugar relevante, aunque modesto, a los pueblos indígenas, como sujeto subalterno que estaría en los orígenes del campesinado. Así, la cuestión indígena y la cuestión agraria se articulan íntimamente en su lectura histórica de la formación económico social paraguaya.

Una sociedad periférica en el seno mismo del sistema colonial español daría origen a una economía capitalista de tipo mercantilista centrada en el Estado y su burocracia, en torno de la cual se formaría, más tarde, una incipiente burguesía mercantil y agraria tributaria del poder estatal y sin vocación hegemónica. En esos marcos, el Estado se convertiría, como dicho arriba, en el primer y principal terrateniente del país, cuya política de distribución de tierras tendería a ser, a la larga, desfavorable a los campesinos y en particular a los indígenas, con el gradual acaparamiento de

sus territorios, en la medida, como se vio en el apartado anterior, en que nuevas tierras se valorizaron en términos mercantiles.

No es el caso, en los límites de este trabajo, adentrarse más a fondo en la narrativa historiográfica propuesta por Schwartzman y sus polémicas con otros historiadores e intérpretes, sobre todo del Paraguay independiente y de los gobiernos de Francia y los López, como el argentino León Pomer y el cubano Sergio Guerra Vilaboy⁶⁰. Basta con decir que lo arriba señalado sugiere que la interpretación de Schwartzman se aparta del optimismo con el cual estos intérpretes extranjeros veían al Paraguay anterior a la Guerra de La Triple Alianza.

Lo que quiero señalar es que, en la lectura de ese primer capítulo de Contribuciones no se puede dejar de notar la influencia de las últimas páginas de “Ser Indio”, discutidas arriba. En ese sentido, aunque el problema indígena pierda centralidad en relación con la cuestión agraria, no deja de hacerse presente en la más vigorosa propuesta de una interpretación crítica del Paraguay, desde los intentos pioneros de Creydt y Pastore, y a las vísperas de un cambio de régimen que abriría nuevas, aunque inciertas perspectivas al país.

Conclusión

A lo largo de este estudio, recurrí a la trayectoria intelectual y política de Mauricio Schwartzman, desde su exilio porteño hasta la publicación de su obra mayor, en las postrimerías del régimen dictatorial y el inicio de una incierta democratización del país. A lo largo de esos veinte años o más, me detuve por más tiempo a mediados de los 1970, cuando el sociólogo había regresado a Asunción y dictando clases en la UC, fue invitado por Miguel Chase-Sardi a integrar el equipo de investigadores del proyecto Marandú. Esa experiencia, entre los años 1974-1975, le puso en contacto con la dura realidad de los pueblos indígenas en el Paraguay, aplastados por el arranque de un proceso de modernización capitalista dependiente y autoritario, en el cual no tenían ni podrían tener lugar. En cuanto a su trabajo más específico, el sociólogo se profundizó en el ima-

60 Las críticas dirigidas a esos dos autores se pueden encontrar a lo largo de esta sección.

ginario cultural de una sociedad que al mismo tiempo se creía heredera de los “guerreros guaraníes” y devotaba profundo desprecio y violencia a sus descendientes reales. Así, como busqué evidenciar, la indagación científica y el debate teórico en Marandú siempre estuvieron impregnados de un fuerte sentido político. No es por acaso que, más allá de otros investigadores de las ciencias sociales, Chase-Sardi y Schwartzman tenían como interlocutor, en ese período, al mismo secretario-general del Partido Comunista Paraguayo, Miguel Ángel Soler, empeñado en la tentativa de reorganizar el partido, después del fracaso de la lucha armada y las disensiones de la década anterior. De ese debate a tres voces acerca de la cuestión indígena y la lucha emancipatoria, dio testimonio el mismo Chase-Sardi en su declaración a la policía política:

Allí discutimos largamente con SOLER sobre cuestiones relacionadas con la Antropología; yo le decía que el error más grande del marxismo era no tener en cuenta para el cambio social las cuestiones étnica y cultural, y él me afirmaba que esa era una causa secundaria y que lo importante era la cuestión de clases y económica Chase-Sardi, 2005: p. 19)⁶¹.

Esas palabras guardan fuerte similitud con los términos del debate, reconstruido en la segunda parte, entre Schwartzman y Colombres acerca de las determinaciones clasistas o étnicas, de la opresión vivida por las poblaciones indígenas. Es cierto que la sistematización de la controversia obligó a Schwartzman a elevar sus planteamientos a un grado mayor de sofisticación, incorporando críticamente referenciales del debate antropológico especializado, como es el caso notable del concepto de *fricción interétnica*, formulado por Cardoso de Oliveira, buscando darle una torsión materialista. Pero también es la propia dinámica de la polémica la que le condujo a reforzar su anclaje marxista, a veces forzando la mano en la determinación clasista del conflicto interétnico y dejando de lado la especificidad de los mecanismos culturales de la dominación. En esa

61 Esta declaratoria del profesor Miguel Chase-Sardi fue tomada por la policía de investigaciones del régimen de manera que es necesaria ponerla en duda, una vez que se trata de un documento extraídos bajo tortura. De todos modos, esta parte del contenido es plausible una vez que la declaración del mismo Schavrtzman y otros informes de inteligencia en los archivos del terror (Cf.R207F0530-Anexo B) dan cuenta de encuentros entre Chase-Sardi, Schwartzman y Soler. Además porque trabajo intentó demostrar la relación entre el marxismo y la cuestión indígena era un tema controversial en los debates de la época.

dirección se puede señalar cómo el aporte de Bartolomé et al. (1971), contemporáneo del contexto que dio origen a Marandú, contribuye a superar la dicotomía entre lo étnico-cultural, por un lado, y el materialismo, por otro, señalando la importancia de tener en cuenta las propias cosmologías indígenas para entender los conflictos en los cuales están involucrados con las sociedades occidentales.

Así, no hay duda de que la contribución de Schwartzman para dilucidar el problema indígena tiene limitaciones, más todavía mirada desde el presente, después de tres décadas de impacto de nuevos movimientos de los pueblos originarios en todo el continente, así como de nuevos debates, como los de la “decolonialidad”, la “plurinacionalidad”, el “buen vivir”, entre otros. Pero, como sostuve en la introducción, juzgar autores desde cuestiones y puntos de vista que no podrían ser los suyos, no solo sería anacrónico, sino sumamente injusto. Además, si por veces Schwartzman recae en un sociologismo limitante, su perspectiva tiene, por otro lado, una potencialidad igualmente innegable. ¿Al final, cómo comprender los conflictos entre los indígenas y la “sociedad nacional” sin dar centralidad al acaparamiento de tierras por los latifundistas, paraguayos y brasileños? Por acaso no fuimos testigos, en los últimos dos meses, en base de los acontecimientos políticos en Brasil, ¿de un nuevo avance de los sojeros brasiguayos sobre poblaciones indígenas en Alto Paraná y Canindeyú?⁶² y, mientras tanto, ¿no se sigue enseñando en las escuelas del país, en los medios de comunicación, en la música o mismo en la publicidad turística, el mito de la “raza guaraní”?

De ese modo, a pesar de partir de una perspectiva totalizante que termina otorgando poca importancia a aspectos étnicos esenciales, el autor nos ofrece una visión sobre la liberación de los pueblos nativos fundamental, al llamar la atención para aspectos del problema que, por veces, cierta Antropología, más volcada hacia los aspectos simbólicos o la dimensión interna de la vida de los grupos étnicos, suele dejar de lado o no darles la debida importancia.

62 Cf. Comunidades campesinas asentadas por INDERT amenazadas por desalojo judicial: <https://goo.gl/siVCxC>

Pero más allá de hacer un balance de lo que se quedó para atrás o lo que sigue cobrando vigencia en las ideas de Mauricio Schwartzman sobre los pueblos originarios, cabe concluir este artículo con una apreciación del lugar ocupado por el indígena en el pensamiento del autor sobre el conjunto de la sociedad paraguaya. Al contrario de lo que podría sugerir una enumeración de páginas dedicadas al tema en *Contribuciones Al Estudio de La Sociedad Paraguaya*, espero haber demostrado que, aunque no sea central, la cuestión indígena ocupa un lugar relevante en la interpretación crítica propuesta por el sociólogo marxista acerca del proceso de formación nacional. En ese sentido, hay que pensar la cuestión indígena en su íntima articulación con la cuestión agraria, en la reconstitución de la historia y un Estado que, desde antes de la independencia formal, se afirmó por medio de un proceso de acaparamiento de tierras y su posterior distribución a una clase dominante, pero no dirigente, tributaria de la burocracia estatal.

En esa interpretación de una formación económico-social carente de una clase dirigente y hegemónica, por lo menos hasta las postrimerías del stronismo, el indígena, al lado del campesino, de las mujeres y de los trabajadores en general, ocuparía el lugar del subalterno, categoría gramsciana por excelencia. Ahora bien, cómo pensar la formación de un sujeto político subalterno capaz de desafiar la burguesía dependiente y el Estado autoritario, impulsando un proceso de transformación desde abajo, sin tener en cuenta, entre otras, la posición de esos pueblos originarios, secularmente desapropiados, pero de los cuales la mayoría de la población paraguaya toma parte de sus orígenes étnicos, varias de sus costumbres y su misma lengua. Ese es el desafío teórico-práctico que la obra de Schwartzman, en la mejor tradición del marxismo latinoamericano, nos deja en abierto.

Anexos

Anexo A -Informe del Departamento de Investigaciones de Política y Afines, de la Policía Nacional, 29 de abril de 1977. Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.

POLICIA DE LA CAPITAL
DPTO. DE INVESTIGAC.
DIREC. DE POLITICA
Y AFINES.-

28

00172F 0537

Asunción, 29 de abril de 1.977.-

OBJETO: Elevar informe

Al: Sr. Jefe del III Dpto. de Investigaciones
DON PASTOR M. CORONEL
E. S. D.

Tengo el honor de dirigirme a esa superioridad, con el objeto de elevar a su conocimiento el siguiente informe: "En la noche de ayer 28 de los corrientes, el conocido comunista sociólogo MAURICIO SCHWARTZMAN, quien fuera expulsado de la Facultad de Ciencias Sociales por sus ideas eminentemente marxistas, retirándose a las Cátedras en la rama de Historia Social que poseía en el 4to. y 5to. curso, estuvo en la mencionada Facultad participando en distintos corrillos formado generalmente por los estudiantes del "Movimiento Independiente". Llamó poderosamente la atención de nuestros amigos Universitarios, que justamente durante esta lucha pre-electoral tenga que aparecer pasando de corrillo en corrillo, para estar vinculado entre los opositores.-



Celo. Insp. D.E. ALBERTO B. CANTERO
DIRECTOR DE POLITICA Y AFINES

Asunción, 29 de abril de 1.977.-

A conocimiento del Señor Jefe de Policía.-

PASTOR M. CORONEL
Jefe Dpto. de Investigaciones

Anexo B - Declaración interrogatoria de Mauricio Schvartzman Lisnovezky, Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.

00005F 0585



POLICIA DE LA CAPITAL

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES

Asunción - Paraguay

- 4 -

DECLARACION - ENBAGATORIA - DE MAURICIO SCHWARTZMAN LISNOVEZKY. -

...///...el declarante que desde la Ciudad de Paris le había acompañado otro paraguayo de nombre VERA CHAMORRO, quien había ido para operarse de una hernia. Que, una vez en Moscú el declarante habiendo ido a alojarse en el Hotel Internacional de la mencionada Ciudad rusa, de donde había ido a visitar varios puntos de la mencionada Ciudad como parte de Ciudades del interior. Que, en la Capital rusa había visitado un centro de INFORMACION CIENTIFICA, distintas fábricas, monumentos históricos, la Plaza Roja, la Tumba de LENIN, varios barrios nuevos, Salas de Teatros, El Circo de Moscú y el Estadio de Fútbol del Club Dinamo. Luego en el Interior había visitado durante tres días LENINGRADO, que en dicha Ciudad había visitado SMOLENI, que fue el Cuartel General de Lenin durante la Revolución Rusa, el Museo de Hermitage, actualmente un Museo y antiguamente el Palacio de los Zares, una Fábrica de Casas pre-fabricada de cemento, y varios lugares históricos de la mencionada Ciudad. Que también visitó una Ciudad llamada SOCHI, una Ciudad veraniega a orilla del Mar Negro, donde permaneció 15 días en su día de descanso. Que, luego visitó otra Ciudad en el Asia Central llamada TAYIKISTAN, donde visitó fébricas de algombras, un campo de plantaciones de algodónes, de té y otros productos agrícolas. Que, en la mencionada Ciudad visitó la Universidad con grandes bibliotecas con libros manuscritos, donde permaneció cinco días. Que, de allí se trasladó nuevamente a Moscú donde permaneció un día y el día de octubre salió de dicha ciudad con destino nuevamente a Paris donde permaneció tres días de donde regresó a Buenos Aires a fines del mes de octubre. Que, a su regreso a la Ciudad de Buenos Aires, había permanecido en la misma hasta el mes de enero del año 1973, decidido para quedar se definitivamente en Asunción y enseñar en la Universidad. Que, a su regreso a Asunción, le había visitado al Rector de la Universidad Católica y había obtenido una cédula para enseñar en el primer Curso la Cátedra de AUTORES DE SOCIOLOGIA, y que al mismo tiempo había logrado trabajar en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional donde actuaba como ayudante de Cátedra del Taller de Arquitectura. Que, durante ese año y habiendo mantenido amistad estrecha con MIGUEL CHASE SARDI, que esto le había conseguido una entrevista con MIGUEL ANGEL SOLER, en la camioneta de Chase Sardi, donde le había recogido en un lugar al declarar ante y posteriormente a Soler y que viajando por el centro de la Ciudad habían conversado sobre las formas cómo tendrían entrevistas o contactos con Soler, convalidado en la ocasión que Soler se encargaba de poner un asistente para unir enlace con el declarante y que sería EUGENIO OSORIO. Que, en la ocasión se habían convalidado igualmente que el declarante se ponga en contacto con los demás Profesores de la Universidad y pasar informes a Soler de las novedades existentes en la Universidad. Que, Eugenio Osorio había quedado encargado igualmente de llevar al domicilio del declarante para llevar materiales de lectura y cualquier otro material y que había ido en dos oportunidades cumpliendo su misión el mencionado Osorio. Recuerda esta parte el declarante que para comenzar las series de trabajos con Miguel Angel Soler, habían acordado adoptar seudónimos entonces desde esos momentos el declarante quedó con el seudónimo de "CUEVAS", que Miguel Angel Soler actuaba con el de "DIEGO", que Eugenio Osorio con el de "ANTONIO" y que Angel o Miguel Chase Sardi con el de "GALLARDO". Que, en el mes de febrero del año 1974, el declarante había recibido un día una osquela de Miguel Angel Soler proponiéndole una visita en su domicilio y que aceptado había llegado en su domicilio una noche Soler, invitándolo al declarante a participar de una Conferencia que se realizaría en la Ciudad de Formosa Rca. Argentina, donde se iba a exponer la línea del Partido Comunista. Que, el declarante había aceptado la invitación de Soler y que en el mes de febrero del año 1974 y previo haber recibido las indicaciones precisas y los dineros para el viaje, había ido el declarante a Formosa, donde participo de una Conferencia
...///...

Anexo C - Carta de la Misión Nuevas Tribus, Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.

0221F 0962

LA LIBERACION DEL INDIGENA

Usted tiene en su mano dos documentos que deben interesar a todos paraguayos, siendo que el Consejo Mundial de Iglesias tiene mucho interes en el Paraguay.

El Sr. Hall dice: "PREDICANDO EL EVANGELIO DE LA JUSTICIA RACIAL, EL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS ESTA UTILIZANDO EL PODER DE LA IGLESIA Y LOS FONDOS DE LA IGLESIA PARA APOYAR LA INSURSECCION EN LOS ESTADOS UNIDOS Y EN EL AFRICA."

LA TRIBUNA anunció el 11 de marzo de 1972, "El Consejo Mundial de Iglesias tiene un programa para combatir al racismo...es por eso que luego de preocuparse mucho por el Asia y por el África," auspició, "una investigación sobre los problemas raciales en la América del Sur."

Dicha investigación resultó en la discutida DECLARACION DE BARBADOS, llamado por un latinoamericano, "Una Cortina de Humo Antropológica Para La Promoción de Una Ideología Cuestionable."

En marzo de 1972 el Consejo Mundial de Iglesias auspició en Asunción un estudio de esa discutida declaración. Apoyaron el Parlamento Indio Americano del Cono Sur que se reunió en San Bernardino el 8 al 14 de octubre de 1974, y mas recientemente, el Proyecto MARAJEU.

Esperamos que la realidad indígena no sea convertida en un instrumento político al perjuicio del propio indígena y a los demás paraguayos.

Misión a Nuevas Tribus

Anexo D - Informe del Departamento de Investigaciones de la Policía de la Capital, 29 de noviembre de 1975. Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.

00078F 1681



POLICIA DE LA CAPITAL

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES

Asunción - Paraguay

- 8 -

NOVIEMBRE 29 DE 1975. DESPUES DE UN BREVE PERO EFICAZ PROCESO DE INVESTIGACION, LOGRAMOS CAPTURAR AL GRUPO BARTHE - SOLER, PERTENECIENTE AL PARTIDO COMUNISTA PARAGUAYO, DE TENDENCIA MOSCOVITA, Y POR EXTENSION CUBANA.

LA DOCUMENTACION QUE CAE EN NUESTRO PODER ES COMPLETA, LOS FICHEROS AL DIA. EL MISMO DIA, DETENEMOS A 150 ACTIVOS MILITANTES COMUNISTAS, Y PASAN A ENGRASAR NUESTROS ARCHIVOS CARTAS, MEMORANDUMS, INSTRUCCIONES E INTERCAMBIOS DE PUNTOS DE VISTA ENTRE IMPORTANTES FIGURAS DE LA POLITICA LOCAL Y EL PARTIDO COMUNISTA, CUYOS DOCUMENTOS HASTA NOS PROPORCIONAN LOS NOMBRES DE BATALLA DE DIRIGENTES COMO LAINO (QUE ES EL CAMARADA LILO), DE CARLOS ALBERTO GONZALEZ (QUE ES EL CAMARADA BELISARIO) QUE DISPONEN HASTA UN SISTEMA DE CORREOS PERSONALES PARA LA CORRESPONDENCIA, A TRAVEZ DE UNA JOVEN MILITANTE COMUNISTA, GLORIA ESTRAGO (CAMARADA ELISA).

LA FRONDOSISIMA DOCUMENTACION, QUE NOS LLEVA VARIAS SEMANAS CLASIFICADA, REVELA LA INFLUENCIA DIRECTA Y LA AYUDA FINANCIERA A GRUPOS TEATRALES, GENACULOS LITERARIOS, POLICLORISTAS DE AVANZADA, QUE CONSTITUYEN OTRAS TANTAS RAMIFICACIONES DE LA ACTIVIDAD CLANDESTINA DEL COMUNISMO. PERO LA PERLA MAS BRILLANTE QUE EXTRAEMOS DEL MAR DE PAPEL, ES LA CLARA INSTRUMENTACION POLISTIA DEL PROYECTO MARANDU, CUYA FACHADA ES EL RESCATE SOCIO-ECONOMICO DEL INDIO Y SU INTEGRACION A LA CIVILIZACION Y AL DESARROLLO, PERO CUYA FINALIDAD EXTREMA, ES LA DE CONSTITUIR LAS PARCIALIDADES INDIGENAS, EN VALIOSOS MATERIAL HUMANO, POR LA VIA DE LA SEGREGACION RACIAL EXPLOTADA Y EL DESCONTENTO DE LOS MOVIMIENTOS SUBVERSIVOS, A LOS QUE EL INDIO POR LA NATURALEZA SELVATICA DE NUESTRO PAIS, PRESTARIA EL INVALUABLE SERVICIO DE SU BAQUEANIA EN EL MONTE, SU RESISTENCIA Y SU PROFUNDO CONOCIMIENTO DE LAS LEYES DE SUPERVIVENCIA EN ESOS MEDIOS HOSTILES A OTRAS ESTIRPES DE COMBATIENTES.

A PROPOSITO, HAY QUE MENCIONAR, QUE EL EXITO ALCANZADO EN AÑOS ANTERIORES EN EL ANIQUILAMIENTO DE LAS GUERRILLAS QUE ASOMARON EN NUESTRAS FRONTERAS SE DEBIO A LA COLABORACION QUE PRESTARON LOS INDIOS A LAS FUERZAS DE ORDEN PARA UBICAR A LOS GRUPOS INFILTRADOS Y CON CENTRO DE OPERACIONES EN EL MONTE

Anexo E - Hoja N. 2. Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.

Hoja N° 2

00055F 2276

7.-

CASO P.C.P. LINEA SOVIETICA - Dirigido por MIGUEL A. SOLER

Fue descubierto el 29 de Noviembre de 1975; y destruido totalmente.-

8.-

CASO "ORGANIZACION POLITICO MILITAR-O.P.M."

Fue descubierto el 3 de Abril de 1976.-

9.-

CASO "PARTIDO OBRERO REVOLUCIONARIO ARMADO - P.O.R.A."

Fue descubierto el 16 de Marzo de 1976, en la localidad de Cnel. Bogado.-

10.-

CASO P.C.P. LINEA SOVIETICA - Dirigido por JUAN F. BOGADO G. GONDRA

Fue descubierto el 11 de Agosto de 1977.-

11.-

CASO "ORGANIZACION POLITICO MILITAR - 1° DE MARZO"

Fue descubierto el 13 de Enero de 1978.-

12.-

CASO P.C.P. LINEA PRO-CHINO - Dirigido por OSCAR CRUYDT

Fue descubierto el 25 de Enero de 1987.-

** E **

Anexo F - Lista de PSEUDÓNIMOS de los militantes del PCP. Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.

<u>PSEUDONIMOS</u>	<u>NUMERO</u>	<u>0659</u>	<u>112</u>
<u>PSEUDONIMO</u>	<u>NOMBRE REAL</u>	<u>OBSERVACION</u>	
1. DIEGO - ONOFRE	MIGUEL ANGEL SOLER		
2. ADOLFO - ARASCO	SEBASTIAN QUEPEY		
3. TANI	JOSE CONCEPCION ACOSTA		
4. ABEL	REINALDO MARIN		
5. RAMIRO	DERLIS VILLAGRA		
6. ARRUA	MARCIANO VILLAGRA		
7. ELSA - RENIA	CELSA RAMIREZ		DETENIDA
8. RAMON	EPIFANIO OSORIO		DETENIDO
9. H.H.	OLEGARIO RODRIGUEZ		DETENIDO
10. LITO	HIPOLITO DUARTE		DETENIDO
11. MICAELA - MICA	PETRONA ACOSTA DE GONZALEZ		DETENIDA
12. ENRIQUE	OCTAVIO RUBEN GONZALEZ		
13. GALLARDO - GATO - TIO	MIGUEL CHASE SAPDI		DETENIDO
14. CUEVAS	MAURICIO SCHWARTZMAN		DETENIDO
15. JAVIER	BERNABE PENAYO		DETENIDO
16. JULIO	RUBEN ORUE		DETENIDO
17. PAPPO	CARLOS SALAVERRY		DETENIDO
18. NARCISO	FRANCISCO PORTILLO		DETENIDO
19. RICARDO	BONIFACIO ALFONSO		DETENIDO
20. REY	VICTORIO VILLALBA SUAPEZ		DETENIDO
21. FLACO	MARIO PORTILLO PENAYO		DETENIDO
22. CIPRIANO	JOSE ALEN ESPIMOLA		DETENIDO
23. LUCHO	CARLOS CARDOZO RODAS		DETENIDO
24. YONNY	PEGINO IBARRA DE LA CRUZ		DETENIDO
25. NORA	TORIBIA NUÑEZ SALDIVAR		DETENIDO
26. ANTONIO	EUGENIO OSORIO		DETENIDO
27. MARCELO	NICOLAS MUSSI		DETENIDO
28. ELVIRA	MAXIMA GONZALEZ DE ROTELA		DETENIDA
29. RITA	JUANA SAMUDIO DE SOLEP		DETENIDA
30. ROBLES	Dr. FEDERICO POBLED		DETENIDO
31. FERRO	LUIS ENRIQUE FERREIRA		DETENIDO
32. PACHICO	SIMON MARIO RODRIGUEZ		DETENIDO
33. JULY	JULIANA SALDIVAR CARDOZO		DETENIDA
34. LUPI	PETRONA REGALADA RODRIGUEZ		DETENIDA
35. VENANCIO	LEONCIO LOPEZ SAIDOVAL		DETENIDO

Anexo G - Ficha del Proyecto Marandú, con la cronología de los acontecimientos. Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.

00022F 0799 PROYECTO MARANDU

189

EN 1972, CHASE SARDI TUVO LA IDEA DE SU CREACION.

EN MAYO DE 1972, ESTUVO EN ESTOCOLMO Y SOLICITO AYUDA.

EN 1973, EL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (DE GINEBRA) AYUDO CON 2.500 DOLARES. EL ABATTE PIERRE (SU ORGANIZACION) AYUDO CON 10.000 DLS.

EN 1974, LA AMERICANA FUNDACION, CONCEDIO 174.000 DOLARES.

IBR DIO 1.000.000 DE GUARANIES

MARANDU FUNCIONA DE LA SIGUIENTE MANERA: CADA GRUPO ETNICO O FAMILIA NOMBRA A UN REPRESENTANTE. ESTOS COMPONEN EL CONSEJO DE INDIGENAS.

VISITARON LAS SIGUIENTES LOCALIDADES:

- MARISCAL ESTIGARRIBIA
- FILADELFIA
- ESTANCIA ZALAZAR
- ESTANCIA LOMA PYTA
- JHUGUA-POI
- CAAGUAZU
- CERRITO
- ACARAY-MI

CHASE SARDI VIAJO A RUSIA EN EL MES DE SETIEMBRE DEL AÑO 1973. VIAJO SOLO. VIAJE COSTEADO POR EL PARTIDO A TRAVEZ DE DIEGO (SOLER) REGRESO EL 25 DE OCTUBRE DEL MISMO AÑO. SE ENTREVISTO CON EL CAMARADA EUGENIO, REPRESENTANTE DEL PARTIDO COMUNISTA DE RUSIA PARA AMERICA DEL SUR. ESTE LE TRASMITIO EL MENSAJE DEL PARTIDO COMUNISTA RUSO, DE QUE EL PARTIDO COMUNISTA PARAGUAYO DEBIA UNIRSE A CUALQUIER PRECIO Y A CUALQUIER COSTO.

A SU VUELTA SE ENTREVISTO CON BARTHE EN BUENOS AIRES A QUIEN LE TRASMITIO EL MENSAJE. LUEGO VINO A ASUNCION, Y TRASMITIO A SOLER EL MISMO MENSAJE.

COMUNISTAS QUE TRABAJAN EN EL PROYECTO MARANDU:

- MIGUEL CHASE SARDI - VICTORIO VILLALBA SUAREZ - GLORIA ESTRAGO
- VICTOR JACINTO FLECHA - MAURICIO SCHWARTZMAN -

Anexo H - Informe del Departamento de Investigaciones de la Policía de la Capital. Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.



POLICIA DE LA CAPITAL

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES

Asunción - Paraguay

00046F 1339

- 9 -

Sobre este proyecto MARANDU, hay que decir además, que en su concepción humanitaria inicial, tenía la financiación del Congreso Norteamericano y las diversas instituciones nacionales e internacionales. En cuanto al conocimiento que tales financiadores hayan tenido sobre el verdadero propósito del Proyecto, para nosotros es un misterio, que se balancea entre la ingenuidad que podemos atribuir a gente que conoce muy poco la realidad latinoamericana, o el otro extremo, el conocimiento de la realidad y su deliberado apoyo. Lo que en suma, es un problema grave, para nosotros, como para ellos.

PARTIDO OBRERO REVOLUCIONARIO ARMADO (PORA) ES LA DENOMINACION DE UNA ORGANIZACION QUE ES DESCUBIERTA EL 15 DE MARZO DE 1976. SU IDEOLOGIA ES CLARAMENTE COMUNISTA, Y ESTA ORGANIZADO EN PEQUEÑOS GRUPOS ACTIVISTAS INTERDEPENDIENTES ADIESTRADOS POR EL E.R.P. ARGENTINO.

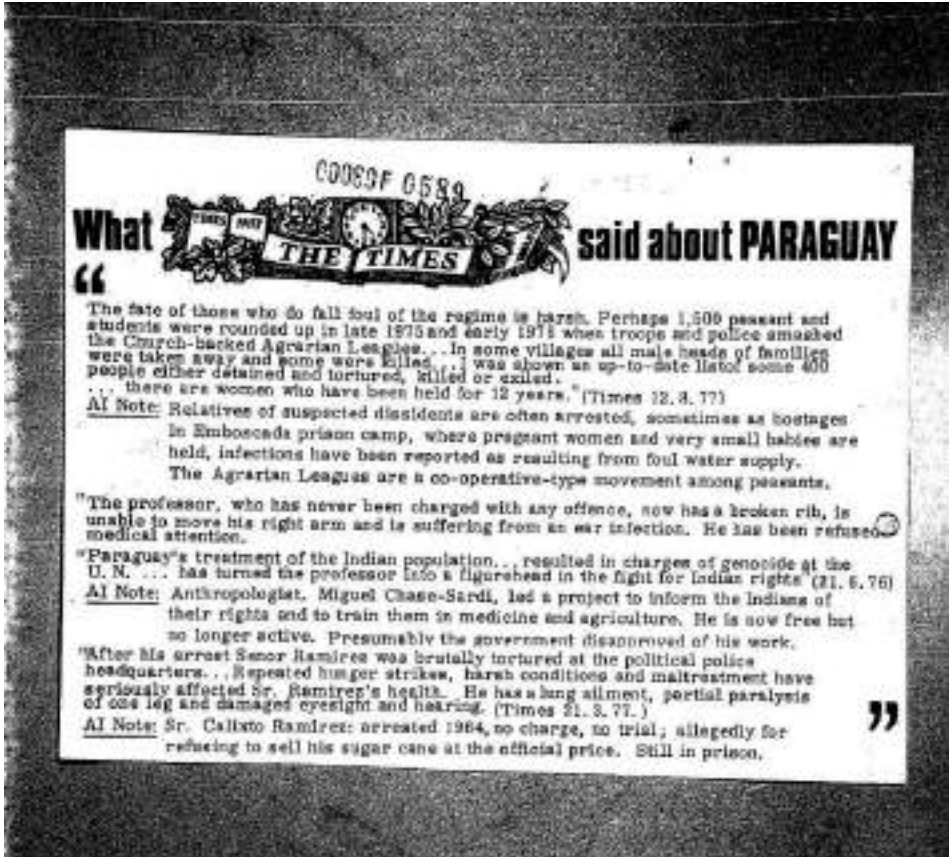
LOS PRIMEROS MIEMBROS DEL PORA QUE CAEN HABIAN INGRESADO DESDE ARGENTINA CON LA INTENCION DE DISTRIBUIRSE Y FORMAR FILIALES EN TODO EL TERRITORIO NACIONAL.

LLAMÓ LA ATENCION QUE LA MAYORIA DE LOS DETENIDOS FUERAN JOVENES PARAGUAY EN EDAD MILITAR. LA EXPLICACION FUE SIMPLE. SE PRESENTARIAN EN LOS CUARTELES, COMO CONSCRIPTOS, PARA FUNCIONAR DESDE ADETRÁS COMO INFORMANTES DEL MOVIMIENTO GENERAL DE LA UNIDAD, DE SUS JEFES, DE SU MATERIAL, ARMAMENTO, ETC. ULTERIORMENTE, ESTARIAN ACTUANDO COMO ENTREGADORES, DADO EL CASO.

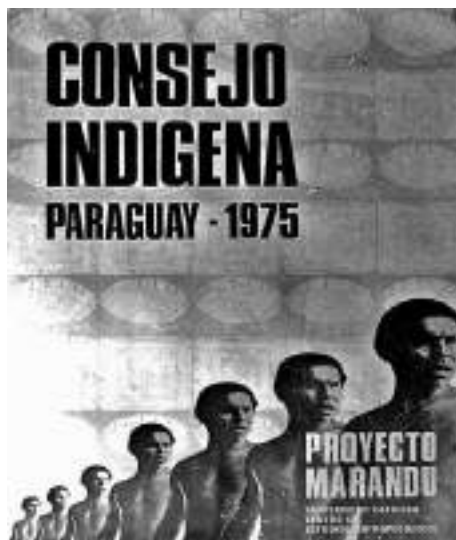
A ESTA CONCLUSION SE LLEGO AL DESCUBRIRSE QUE UNO DE ELLOS, HABIA INCLUSO LOGRADO INGRESAR COMO RECLUTA EN EL REGIMIENTO ESCOLTA PRESIDENCIAL. SU NOMBRE ES MIGUEL ANGEL SANABRIA IFEPA.

DETALLES MAS COMPLETOS DE LA ORGANIZACION DEL PORA SE LOGRARON CUANDO LOGRAMOS SEGUIR UN PROCESO DE INVESTIGACION REALIZADO EN POSADAS, MISIONES ARGENTINA. EN DICHA CIUDAD, HABIA SIDO ASESINADO UN CIUDADANO PARAGUAYO, LEANDRO VELAZQUEZ, QUE AL FINAL RESULTÓ SER UNO DE LOS CABECILLAS DEL POF MOTIVO DE SU MUERTE, AJUSTICIAMIENTO A CARGO DEL E.R.P. POR GRAVES FALTAS COMETIDAS. EL HILO DE LA VERDAD FUE ESTABLECIDO POR LA POLICIA PARAGUAYA, AL ANUNCIARSE EN POSADAS QUE LA POLICIA HABIA IDENTIFICADO, E INCLUSO MUERTO AL ASESINO DE VELAZQUEZ COMO UN ACTIVISTA DEL E.R.P.

Anexo I - The Times. Centro de Documentación y Archivo para la Defensa de los Derechos Humanos (CD y A) de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay.



FOTOGRAFÍAS⁶³



Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.

- 63 Por falta de informaciones más completas no puede identificar todas las personas retratadas en las fotografías, así como las fechas o años en las que fueron capturadas. Sin embargo, en algunos casos gracias a las indicaciones de la profesora Marilín Rehnfeldt, pude identificar algunos de los miembros del equipo de Marandú. Con el tiempo y más investigación me gustaría completar la identificación, así como fechar aproximadamente estas fotos de modo a componer un panorama iconográfico del proyecto Marandú.



De izquierda a derecha (Don Severo Flores, Don Alberto Cruz (Chulupí) - líderes indígenas, Silvio Coelho dos Santos, Miguel Chase-Sardi, Mauricio Schwartzman.
Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Marilín Rehnfeldt.

Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Miguel Chase-Sardi, Marilín Rehnfeldt y Ángel Llorente.

Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Parados: Marilín Rehnfeldt, Miguel Chase-Sardi, Contreras.
Sentados: Jorge Roux, Nilda Jara.



Marilín Rehnfeldt y Roque Benítez (Toba Qom).

Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Ángel Llorente.

Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Marilín Rehnfeldt, el Gral. Samaniego (DAI) y su secretario.

Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Puerto Casado.

Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi, Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Puerto Casado.

Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi, Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Puerto Casado.

Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.



Fuente: Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.

Referencias Bibliográficas

- Aguirre Beltrán, G. (1984). La polémica indigenista en México en los años setenta. *Anuario Indigenista*, vol. XLIV, pp. 7-28.
- Alvarez, G. O. (2010). La Antropología de Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006). *Desacatos*, México, n. 3 pp.169-174.
- Archivo Miguel Chase-Sardi. Departamento de Documentación e Investigaciones del Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.
- Arditi, B.; Rodríguez, J. C.; Bareiro, L. (1987). La sociedad a pesar del Estado: movimientos sociales y recuperación democrática en el Paraguay. Asunción: El Lector.
- Aricó, J. (1988). La cola del diablo. Buenos Aires: Puntosur.
- _____. [1986] (2014). América Latina: el destino se llama democracia. En: Crespo, H.; Marimón, A. José Aricó: entrevistas 1974-1991. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Barth, Fredrik et al. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de cultura económica.
- Bartoli, L. (2002). Antropología aplicada: historia y perspectivas de América Latina. Quito: Editorial Abya Yala.
- Bareiro-Saguier, R. (1978). Los intelectuales frente a la dictadura: la represión cultural en Paraguay. *Revista Nueva Sociedad*, n. 35, pp. 55-63.
- _____. (1990). De nuestras lenguas y otros discursos. Asunción: Universidad Católica de Nuestra Señora de la Asunción, Biblioteca de Estudios Paraguayos.
- Bejarano, R. C. (1972). Consulta indígena latinoamericana: crítica a Barbados. Asunción, Toledo. Disponible en: <https://goo.gl/uBwysG> (Consultado el 20 de noviembre de 2008).
- Bianchi, Á. (2014). Para uma história política do pensamento político:

anotações preliminares. GPMPP Working Papers, Campinas, n.1. Disponible en: <https://goo.gl/GbxATn> (Consultado el 20 de septiembre de 2008).

Bonfil B, G. (1970). Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En Warman, Nolasco, Olivera y Valencia. De eso que llaman antropología mexicana. Nuestro Tiempo, Ciudad de México, pp. 39-61.

Bonfil B., G. et al. (1977). La declaración de Barbados II y comentarios. Nueva Antropología, Ciudad de México, v. 2, n. 7, pp. 109-125.

Bottasso, J. (1992). EVANGELIO Y CULTURAS documentos de la iglesia latinoamericana. Quito: Editorial Abya Yala.

Burgos, R. (1997). La interferencia gramsciana en la producción teórica y política de la izquierda latinoamericana. Revista Periferias, n. 3, pp.1-20.

_____. (2004). Los gramscianos argentinos: Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cardoso, De Oliveira, R. (1963). Aculturación y “fricción” interétnica. México: América Latina, v. 6, n. 3, pp. 33-46.

_____. (1972). O índio e o mundo dos brancos. Ed. 2. São Paulo, Livraria Pioneira.

Casco, J. M. (2007). Juan Carlos Portantiero: La persistente vocación intelectual de la sociología argentina. Nómadas, Colombia, n. 27, pp. 197-207.

Castell, C. (2011). En torno a “Formación histórica de la Nación Paraguaya”: etapismo, nacionalismo y determinismo histórico en la obra de Oscar Creydt. En: IV Taller “Paraguay desde las Ciencias Sociales”, Rosario, Argentina.

Chase-Sardi, M. (1985). Marandú: Reseña de una experiencia informativa. Suplemento Antropológico, Asunción, vol. 20. n. 2, pp. 53-67.

- _____. (1989). Los indígenas del Paraguay y los derechos humanos. En: Los Derechos Humanos en el Proceso Político Actual. Asunción: Imprenta Salesiana, pp. 21-31.
- _____. (2005). Declaración Testifical de Miguel Chase-Sardi. En: (Org) Aseretto, R. Caso Miguel Ángel Soler. Asunción: Comité de Iglesias.
- Colmán, A. Tras 46 años, estudiantes vuelven a liderar la movilización social. Disponible en: <https://www.ultimahora.com/tras-46-anos-estudiantes-vuelven-liderar-la-movilizacion-social-n933202.html>. Acceso el: 26 de nov. de 18. (Consultado el 20 de noviembre de 2008).
- Colombres, A. (1975). Por la liberación del indígena: documentos y testimonios. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- _____. (1987). La colonización cultural de la América Indígena. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Córdoba, L.; Bossert, F; Richard, N. (2015). Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto.
- Corte Suprema de Justicia. (2003). División de Investigación, Legislación y publicaciones. Centro Internacional de Estudios Judiciales. Digesto normativo sobre pueblos indígenas en el Paraguay, 1811-2003, pp.1457-1458.
- Creydt, O. A. F. (1963) (2010). Formación histórica de la nación paraguaya, Ed. 4, Asunción: Servilibro.
- Da Silva, R.; Da Silva T., J. (2016). A educação para as relações étnico-raciais e os estudos sobre racismo no Brasil. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 65, pp. 177-199.
- Federico Arreola, T. (1996). Las aportaciones de Ricardo Pozas Arciniega a la Antropología y Sociología: notas. Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Ciudad de México, v. 41, n. 164, pp. 193-208.

- Flecha, V. J. (2012). *Texto y contexto: breve historia del Paraguay, 1811-2011*. Asunción: Fondec.
- Fuentes A, C. (2014). *Arquitectura de la palabra legionario, evolución discursiva de un estigma político paraguayo*. En: Caballero M, J.; Peris, C. *Paraguay desde la perspectiva de Michel Foucault*. Asunción: Arundurã Editorial.
- Giacon, G. M. (2013). *O Paraguai de Roa Bastos: história e crítica social*. 140 p. *Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis*, Disponible en: <<http://hdl.handle.net/11449/93352>> (Consultado el 20 de septiembre de 2008).
- Grünberg, F; Grünberg, G. (2012). *Cómo los Guaraníes regresaron al futuro: el nacimiento del nuevo indigenismo paraguayo*. En: Telesca, Ignacio, Insaurralde, et al. *Melià. Escritos de homenaje*, Asunción: ISEHF.
- Horst, R. H. (2011). *El régimen de Stroessner y la resistencia indígena*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- Informe Final de la CVJ. (2008). *Tomo VIII - Documentos Suplementarios: Listado de Víctimas*.
- Lafaye, J.; Bartolomé, M. A., Robinson, S. (1971). *Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica*. En: *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo 60, pp. 291-298.
- Lvovich, D. (2002). *Hobsbawm y Nairn frente al problema del nacionalismo: Dos perspectivas enfrentadas en el seno del marxismo británico*. La Plata: *Sociohistórica*, n. 13-14.
- Jeifets, V.; Jeifets, L. (2018). *La Comintern y el Partido Comunista del Paraguay, una historia de desencuentros*. *Revista Izquierdas*, Santiago, n. 45.
- Jauretche, A. (1967). *Los profetas del odio y la yapa (La colonización pe-*

dagógica) Ed. 4. Buenos Aires: Editorial Peña Lillo.

Kaysel, A. (2016). A primeira polêmica sobre o populismo na América Latina. *Crítica Marxista*, Campinas, n. 43, pp. 95-115.

Maestri Filho, M. J. (2011). A Singularidade do Estado Francista: A Leitura de Oscar Creydt. *Revista História: Debates e Tendências*, v. 11, n. 2, pp. 203-224.

Makaran, G. (2014). Paraguay: el nacionalismo y sus mitos. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Malinowski, I. Antropología paraguaya. (2008). En: Suplemento Antropológico, Asunción, vol. 43 n. 2, pp. 1-209.

Mariategui, J. C. (1991). El problema de las razas en América Latina. En: Quijano, A. (Org.). *Textos básicos*. México D. F.: FCE, pp. 210-264.

Massholder, A. (2014). El Partido Comunista y sus intelectuales: pensamiento y acción de Héctor P. Agosti. Buenos Aires: Luxemburg.

_____. (2011). La llegada de Gramsci a la Argentina: una relectura sobre Héctor P. Agosti. *Foro Interno*, v. 11, pp. 45-67.

New York Times, U.N. Body Accuses U.S. on Paraguay, Abril, 1976. pp. 5-6. Disponible en: <https://www.nytimes.com/1976/04/06/archives/un-body-accuses-us-on-paraguay-league-for-rights-of-man-asserts.html>. (Consultado el 5 de diciembre de 2008).

Nickson, A. (2011). Oscar Creydt. Una Biografía. Colección Protagonistas de La Historia. Asunción: El Lector.

Orué Pozzo, A. (2008). *Periodismo y Nación. Paraguay a inicios del siglo XX*. 2 ed. Asunción: Arandura.

Pérez Ruiz, M. L. (2013). Guillermo Bonfil Batalla: Aportaciones al pensamiento social contemporáneo. Cuicuilco, Ciudad de México, v. 20, n. 57, pp. 115-136.

- Piorsky Aires, M. M. (2014). Antropología no México e a invenção do intelectual indígena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 20, pp. 73-93.
- Por la Liberación del Indígena. (1971). *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, Asunción, v. III, n.10, pp. 20-24.
- Por la defensa de las poblaciones indígenas. (1970). *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, Asunción, v. II, n. 8, p.18.
- Proyecto Marandú. (1974). Marandú: Informe. En: *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. 9, n. 1-2, pp. 205-233.
- Prezia, B. (2003). *Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do Cimi: textos e documentos*. Sao Paulo: Ediciones Loyola.
- Primera Declaración de Barbados. (1971). Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur. Disponible en: <https://goo.gl/NfTKpY> (Consultado el 5 de diciembre de 2008).
- De Queiróz, S. (2016) “A polêmica entre Cecílio Báez e Juan O’leary e sua contribuição para a historiografia paraguaia”, *Revista Estudos Históricos*, Uruguay, Año VIII, nº 16, pp. 1-23.
- Quevedo, C. (2011). El Paraguay en la mirada de “los de abajo”. El pensamiento de Mauricio Schwartzman En: Valinotti, Ana Barreto. *Paraguay: ideas, representaciones & imaginarios*. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura.
- _____. (2014). Mauricio Schwartzman y la tradición marxista en Paraguay. En: *Pensamiento Crítico en el Paraguay*. Asunción: Base-Is.
- Rodríguez Alcalá, G. (2001). Revisionismo histórico y autoritarismo. *Revista Múltipla*, Brasilia, v. 7, n. 11, pp. 9-27.
- Rodríguez Doldán, S. (1976). Proyecto Marandú. Informe de Actividades Sanitarias. *Suplemento Antropológico*, Asunción, v. 11, n. 1-2, pp. 297-303.

- Rubinich, L. (2017). Los sociólogos intelectuales: cuatro notas sobre la sociología en los años 1960. *El@tina*. Revista electrónica de estudios latinoamericanos, v. 15, n. 60, pp. 48-66.
- Sarah, D. (2011). Prólogo al libro de Schwartzman, Mauricio. *Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya*. Asunción: Secretaria Nacional de Cultura.
- Schwartzman, M. (1983). El “Indio” y la sociedad; los Prejuicios Étnicos en el Paraguay. En: *Suplemento Antropológico*, Asunción. Vol. 18, n. 1, pp. 179-243.
- _____. (1987). Ser Indio. Notas para una filosofía del hombre. En: *Suplemento Antropológico*, Asunción. vol. 23, n. 1, pp. 55-80.
- _____. [1988] (2011). *Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya*. Ed. 2, Asunción: Secretaria Nacional de Cultura.
- _____. [1988] (2017). *Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya*. Ed. 3, Asunción: Base-Is.
- Soler, L. (2014a). La construcción del campo de la sociología en la coyuntura de los años 1960/1970: Disputas disciplinarias, editoriales y circulación de ideas en las producciones de las revistas académicas en Paraguay. *Trabajo y sociedad*, Santiago del Estero, n. 23, pp. 325-341.
- _____. (2014b). “De pronto la Iglesia nos obligó a ser sociólogos”. *Socialización política y stonismo. Los estudiantes de sociología de la Universidad Católica de Asunción (1971-1976)*. En: Capdevila, Luc; Soler, Lorena. *Paraguay: 60 años después. Propuestas para una historia presente*. *Nouveaux mondes, mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds*.
- Soler, L. et al. (2015). *Antología del pensamiento crítico paraguayo contemporáneo*. Buenos Aires: Clacso.
- Susnik, B.; Chase-Sardi, M. (1995). *Los indios del Paraguay*. Colección Indios de América. Madrid: Mapfre.

- Tarcus, H. (1996). El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
- Telesca, I. (2010). Paraguay en el Centenario: la creación de la nación mestiza. *Historia Mexicana*, pp. 137-195.
- Terán, O. (1991). Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966. Puntosur.
- Vasco, L. G. (1989). Reseña: Por la Liberación del Indígena (1975). *Revista Maguré*, Bogotá, No. 1, pp. 189-190.
- Verón, E. (1974). Imperialismo, lucha de clases y conocimiento. 25 años de sociología en la Argentina. *Tiempo Contemporáneo*, Buenos Aires.
- Wellbach, E. (2012). El Paraguay Exiliado: Memorias de la Resistencia 1970-1989. En: I Jornadas de Trabajo sobre Exilios Políticos del Cono Sur en el siglo XX, 26, 27 y 28 de septiembre de 2012. La Plata, Argentina. *Agendas, problemas y perspectivas conceptuales*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Zanardini, J. (2005). Los indígenas y el Estado paraguayo después de la Guerra del Chaco. En: *Suplemento Antropológico*, n. 40, pp. 281-304.

Entrevistas

- Bartolomé, M. A. Reunión de Barbados, (2013). Entrevista publicada por Gabriel O. Álvarez el 28 de marzo de 2013. Disponible en: <https://vimeo.com/62885968>
- Rehnfeldt, M. Entrevista concedida a Alma Monges el 27 de enero de 2018, en Asunción-Paraguay.

El chipá y el sello femenino: Memorias de mujeres paraguayas que componen el patrimonio cultural del Paraguay

The chipá and the feminine seal: memories of Paraguayan women who make up the cultural heritage of Paraguay

Enviado: 10/06/2019

Aceptado: 27/09/2019

Zulma Inés Masi Godoy¹

Resumen

La materia en cuestión trata sobre el capital de un bien cultural, producto característico del Paraguay; el chipá o la chipa, a la luz de la preponderante labor femenina en el oficio de la comercialización de este bien, declarado alimento nacional (patrimonio cultural) del Paraguay. El presente trabajo buscó, a través de la oralidad de sus protagonistas, las mujeres chiperas; visibilizar y comprender el protagonismo de estas, en el oficio, en el periodo de más de una década, como personas que representan y preservan una tradición cultural, una memoria colectiva y un patrimonio vivo, mediante un simbólico producto cultural. La investigación se encaminó hacia la identificación de las memorias fuertes, que resultaron en las relacionadas al ámbito familiar, laboral y de proyección de futuro. La investigación es de carácter cualitativa, en la cual se aplicó la metodología de Historia Oral Temática.

1 El presente artículo es un resumen que forma parte del proyecto de tesis para obtener el grado de Magister en Memoria Social y Patrimonio Cultural de la Universidade Federal de Pelotas, Brasil (UFPel). El mismo está disponible en <https://wp.ufpel.edu.br/ppgmp/files/2019/08/Dissertacao-de-Mestrado-ZULMA-MASI-VERSAO-FINAL-2019.pdf?fbclid=IwAR1Fy1NzEHn0DV0quS1lug0d4sFx2NYNWgyPTyMiZ2h2FXdjevEPAXi9xgWE>

Palabras clave

Chipá, mujeres, memoria, patrimonio.

Resumo

O assunto em questão trata sobre o capital de um ativo cultural, produto característico do Paraguai; o chipá ou a chipa, à luz do preponderante trabalho feminino na comercialização desse bem, declarado como alimento nacional (patrimônio cultural) do Paraguai. O presente trabalho buscou, através da oralidade de suas protagonistas, as mulheres chiperas; tornar visível e compreender a importância destas, no ofício, no período de mais de uma década, como pessoas que representam e preservam uma tradição cultural, uma memória coletiva e um patrimônio vivo, através de um simbólico produto cultural. A investigação foi direcionada à identificação das memórias fortes, que resultaram nas relacionadas à família, ao trabalho e à projeção de futuro. A pesquisa é qualitativa, na qual foi aplicada a metodologia de História Oral Temática.

Palavras-chave

Chipá, mulheres, memória, patrimônio.

Introducción

La cultura de una sociedad se manifiesta de distintas formas y a través de distintos aspectos. Un alimento, el acto de alimentarse y la alimentación en sí, pueden ser consideradas, en su conjunto, como declaraciones culturales de gran importancia, vinculado a prácticas y procesos sociales, que a su vez se relacionan a los distintos significados que diferentes colectivos sociales atribuyen sobre la manera de comer, con quien se come, cuando y a qué hora se come, así como la posición que esos alimentos y comidas ocupan, en los procesos y trayectorias de identificación colectiva (Menasche et al., 2012: p. 7).

Conforme a la Constitución Nacional del Paraguay, el país es considerado pluricultural y bilingüe, teniendo al castellano y al guaraní como idiomas oficiales, componentes del patrimonio cultural de la nación. Esta enunciación explica el singular proceso de colonización que tuvo el Paraguay desde el siglo XVII, dado por la intervención de las misiones jesuíticas, en la forma de organización política y de sometimiento de los pueblos indígenas, así como en el ámbito de la recopilación y preservación del patrimonio cultural. Esto permitió la continuidad e hibridación de diversas expresiones artísticas, comunitarias y religiosas originarias. “La nueva sociedad heredó las pautas culturales españolas, pero le dio su sello distintivo porque vivió un particular proceso de mestizaje que la marcó profundamente” (Bosio, 2016: p. 26). En este contexto, es posible indicar que muchos de los recursos culturales están asociados a las comunidades rurales, indígenas y/o de inmigrantes.

Es así que, las comidas típicas del Paraguay, forman parte de la extensa diversidad de recursos culturales del país, siendo estas, resultado de la combinación de las técnicas culinarias hispanas con los productos nativos y otros introducidos y aclimatados por colonizadores españoles, destacando la valiosa contribución y conocimiento de los pueblos guaraníes, en un saber-hacer que fue heredado de generación en generación y que se inscribe en un marco histórico cultural local, regional y universal. Principalmente, la mandioca o yuca y el maíz, son los dos alimentos que constituyen la base de la alimentación paraguaya.

Dicho esto, el chipá o la chipa se encuentra en el marco de esta diversidad de comidas tradicionales. “Los panes o tortas de distintas harinas de maíz y mandioca reciben diferentes nombres en toda la geografía americana. En Paraguay sobreviven, en los últimos siglos, la denominada chipa o chipá y el mbeju” (Miró, 2001: p. 84).

El término chipá, encontrado en el diccionario Tesoro de la Lengua Guaraní, de Antonio Ruiz de Montoya, de 1639, indica al vocablo guaraní “típá” en su definición como torta de harina y acemita. En el diccionario Quichua Santiagueño/Castellano de 1985, se afirma que el término es de origen quichua o quechua, registrando “otras palabras de la misma familia y con las propias características como chipacu, pan de acemite y chicharrón, voz que se compone de chipa (apretado) y cu, deformado de coj (que se hace), que refiere a la pasta o masa de acemite mezclada con el chicharrón” (Martínez, 2017: p. 178). No obstante, la palabra no adopta un género, y se toma ambas denominaciones como legítimas, incluyendo otras variantes, tanto en el Paraguay como en el nordeste argentino y parte de la región sur y centro oeste del Brasil.

El chipá es elaborado principalmente con almidón de mandioca, harina de maíz, grasa de cerdo, huevo, queso, leche, entre otros ingredientes que se combinan de manera variada teniendo como registro, hasta el año 2000, unas 70 recetas o variantes del chipá. Si bien para la preparación del chipá se utiliza distintos ingredientes, los principales son las harinas de mandioca y maíz, entre otros componentes como el coco, el maní, el poroto, arroz que sirven para crear otras variantes del chipá.

Se considera que el chipá, entre otros productos del menú guaraní-tico, fue fabricado en la región perteneciente a las Misiones Jesuíticas Guaraníes, región que era de dominio guaraní, antes de la llegada de los colonizadores, donde se desarrolló la cultura y la gastronomía, entre otras prácticas culturales. “En los registros históricos de la época de la colonia y de los jesuitas aparecen apuntes en las cuales los guaraníes preparaban tortas y panes de mandioca o maíz, sin especificar de qué tipo” (Miró, 2001: p. 84).

Es en este contexto que surgió la intención de, por un lado, conocer

y comprender el proceso que transporta el chipá, declarado alimento nacional del Paraguay, que se empodera en diversas esferas: sagradas, sociales, económicas, culturales, políticas, que despliega una dimensión sociocultural con alcance inmaterial y, por el otro, visibilizar y comprender el valor que asume este bien cultural a través del papel protagónico de mujeres paraguayas, mujeres que por un prolongado tiempo han contribuido y siguen contribuyendo para la preservación y circulación de un bien y una práctica cultural que representa, marca y enaltece la presencia femenina en la sociedad paraguaya. Así pues, el objetivo central del proyecto de investigación fue visibilizar y comprender el protagonismo de mujeres paraguayas como personas que representan y preservan una tradición cultural, una memoria colectiva y un patrimonio vivo, a través de la comercialización del chipá. Para ello, los objetivos específicos se encaminaron hacia: 1) conocer las trayectorias de vida y experiencias laborales de mujeres en relación a la comercialización del chipá, 2) describir las condiciones laborales de venta del chipá en las que las mujeres se encuentran, 3) identificar los varios usos y formas de comensalía y sociabilidad asociadas al chipá y 4) analizar y problematizar los conceptos de memoria y patrimonio envueltos en un universo cultural, alimentar, principalmente femenino.

Para alcanzar estos objetivos se seleccionaron y entrevistaron un total de 13 mujeres vendedoras de chipá o popularmente conocidas como “chiperas”, de las ciudades de Asunción (8), Caacupé (2) y Eusebio Ayala (3), tomando el criterio de que las mismas se encuentren en el oficio de la comercialización por un período de más de 10 años. Este criterio de antigüedad ayudó a comprender, entre otros aspectos, la permanencia y el protagonismo del trabajo en este rubro, así como la identificación de las “memorias fuertes”, denominación expuesta por el antropólogo francés Joël Candau (2011). Asimismo, se tomó el criterio de seleccionar mujeres que trabajan tanto en la capital del país como en ciudades del interior, teniendo en cuenta que las localidades donde cada una de ellas se encuentran asumen un contexto que conecta los aspectos relacionados al patrimonio, a la memoria del lugar, a la tradición y a la cultura.

Todas las entrevistas fueron realizadas en los puestos de trabajo de cada chipera (en la calle o en las “chiperías”, locales exclusivos de venta de chipá) puesto que las mismas trabajan diariamente, de lunes a viernes (algunas sábado e incluso domingo) por más de 8 horas; algunas en tiempo parcial, por asumir la responsabilidad de los trabajos domésticos, una labor no remunerada.

Las chiperas entrevistadas de Asunción fueron: Flavia Godoy Ledezma, de 56 años, María Herodita Duré, de 52 años, Nilda Elisa Galeano, de 40 años, Simeona Antonia Martínez de Gómez, de 58 años, Nilsa Alejandra Cuquejo, de 68 años, María de la Cruz Sanabria (más conocida como Marina), de 49 años, Blanca Esther González Torres, de 46 años y Angélica González Ortellado, de 58 años.

Las chiperas de la ciudad de Caacupé fueron: Estela Cardozo de Núñez, de 53 años y Lucía Riquelme de Ruíz Díaz, de 52 años y las de Eusebio Ayala: Marta Lucía Cabrera, de 46 años, Antonia Vera, de 46 años y Evelyn Jazmín Iglesias de Maidana, de 37 años.

De las 9 mujeres de Asunción, 7 venden chipá producida por dos empresas cuya tradición familiar data de larga y reconocida trayectoria en el país. Estas son: “Hijas de Felician Fariña S.R.L”² y “Chipería Kalí”³. Flavia, María, Nilda y Simeona venden chipá de la marca “Hijas de Felician Fariña S.R.L” y Nilsa, Marina y Blanca de la marca de la “Chipería Kalí”. Cabe destacar que ambas empresas fueron y continúan siendo emprendidas por mujeres, indicador que permitió reforzar el protagonismo femenino en el rubro de este producto. Este aspecto también contribuyó para entender cómo el prestigio de la empresa y la calidad de los productos hacen e influyen en la permanencia de los empleados en la misma.

Angélica vende chipá, hace 35 años, en la Terminal de Ómnibus de Asunción. La misma trabaja día de por medio, acarreando sus chipás desde la ciudad de Eusebio Ayala hasta la capital del país.

Estela y Lucía, naturales de la ciudad de Caacupé, venden chipá alrededor de la denominada Catedral Basílica de Nuestra Señora de los

2 <http://felicianadefarina.com.py/>

3 <https://www.facebook.com/chiperiakali/>

Milagros, más conocida como la Catedral de Caacupé. La misma es considerada la capital espiritual del Paraguay por albergar el santuario más grande del país y en donde, anualmente, cada 8 de diciembre se celebra y se venera a la Virgen de Caacupé. Ambas permanecen en el oficio hace más de 20 años.

Marta, Antonia y Evelyn venden chipá en la ciudad de Eusebio Ayala. Marta y Antonia en la chipería y comedor “El Dorado”, y Evelyn en la chipería “Santo Domingo”. En esta ciudad, cada año se realiza el “Festival Nacional del Chipá”⁴, que tiene el objetivo de rendir tributo al chipá como alimento nacional, además de promover la cultura nacional y homenajear a los chiperos y chiperas más antiguos de la ciudad. En ella se desarrollan una serie de actividades artísticas, presentaciones musicales con artistas locales, entre otras acciones de carácter turístico.

La metodología de la investigación es de carácter cualitativa, en la cual se utilizó el método de Historia Oral Temática, que permitió establecer un diálogo en un universo diverso de mujeres, a través de entrevistas que facilitaron la comprensión de cómo, a través de un alimento que posee una fuerte representación cultural, estas fueron constituyendo sus memorias e identidades en el marco de cuadros o marcos sociales, denominación dada por el sociólogo francés Maurice Halbwachs (2004). Estos marcos, como el lenguaje, el tiempo y el espacio, son los marcos en donde los individuos construyen sus recuerdos articulando sus memorias en función a la pertenencia a determinados grupos sociales –la familia, la religión, la clase social– y, en donde los recuerdos van adquiriendo significado.

Maurice Halbwachs (2004) y Joël Candau (2011) fueron los principales teóricos utilizados para enmarcar los argumentos relacionados a la memoria, en su aspecto individual y colectivo, así como su vinculación y discusión con la temática de la identidad. De acuerdo con el carácter cualitativo del trabajo, auxiliaron también esta comprensión, los autores Michael Pollak (1992), Alessandro Portelli (1997), Paul Thompson (1998), Verena Alberti (2004), Llorenç Prats (1998), Hugue De Varine (2013),

4 En el 2018 se realizó la 8ª edición.

Pedro Paulo Funari y Sandra C.A. Pelegrini (2006), entre otros; teniendo en cuenta que es fundamental que la teoría y la metodología dialoguen juntas para auxiliar la comprensión de las narrativas además de conducir la propuesta hacia un campo en el cual, estas voces femeninas pueden ser concebidas. De esta forma, “trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, conjunturas etc. à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam” (Alberti, 2004: p. 18).

El propósito de la aplicación de las preguntas se orientó hacia un diálogo en donde se proyectó entender las distintas circunstancias en las cuales estas mujeres llegaron al oficio de vender chipá en la calle, de qué manera sus memorias e identidades fueron re significadas a partir de la venta del chipá, en un espacio común compartido con otras chiperas, sus anécdotas de vida, sus anhelos, cómo ven su futuro a partir de ese oficio, entre otros aspectos. Las conversaciones se fueron dando, a medida que fui aproximándome a ellas, explicándoles el motivo de la investigación y consultándoles el interés en formar parte de la misma. Todas ellas, accedieron de manera positiva a las entrevistas, a la autorización verbal de las grabaciones y al registro fotográfico, a excepción de Marta y Antonia, de Eusebio Ayala, quienes prefirieron no ser fotografiadas.

Para el desarrollo de las entrevistas se utilizó una guía de aproximadamente 25 a 30 preguntas que sirvió de pauta para el inicio de las conversaciones con las chiperas, siendo que algunas de ellas fueron adicionadas posteriormente conforme la necesidad que surgía en el momento y otras que aparecían de forma reactiva de acuerdo a las respuestas de las entrevistadas. Cada entrevista tuvo una duración diferente, aproximadamente en promedio de una hora o menos, en algunos casos, teniendo en cuenta que se tuvieron encuentros informales de aproximación, para entrar en un clima de confianza y acceder a la autorización para la grabación de los diálogos.

De esta manera, si bien el foco de la investigación se centró en las narrativas de estas 13 mujeres, fue necesario comprender otras temáticas y concepciones que el chipá, como bien cultural, trae consigo en los distintos discursos: sociales, políticos y culturales, ya que estos envuelven la

imagen y la posición de la mujer en varias esferas. La cuestión de género es un aspecto que atraviesa la mayor parte del trabajo, por ser un elemento que determina, en gran medida, la esencia de la condición de trabajo de las mujeres, en lo que respecta a la división sexual del trabajo, en la representatividad que posee la designación de ser “chipera”, en el rol “atribuido” de ser mujer, madre y esposa, entre otros aspectos. La práctica laboral femenina en estado de informalidad y en condiciones precarias; específicamente en lo que refiere a las mujeres que comercializan el chipá, desempeña una temática que exige una profunda reflexión, teniendo en cuenta que estas mujeres agregan valor a la noción de patrimonio, siendo este un concepto, que etimológicamente se vincula al conjunto de bienes materiales e inmateriales de valor, a través de representaciones que están siempre asociadas a la herencia, la transmisión y el tiempo. En otras palabras, el patrimonio no es algo estático, es una construcción social, sujeto al imaginario y a la expresión de una persona o grupo de personas, en donde los conceptos son siempre colectivos e integran un conjunto de preceptos sociales vivenciados de forma interactiva (Hernández, J. B., & Tresseras, J. J., 2007). El chipá ejerce una acción sobre las mujeres, así como las mujeres sobre el chipá. Esta acción o práctica permite considerar a un sentido de patrimonio vivo, dinámico, afectivo y en movimiento.

El trabajo de investigación está dividido en tres capítulos. El primero presenta un breve histórico del chipá en el Paraguay, su origen en la cultura guaraní, sus tipos y formas, su presencia y representación en la religiosidad paraguaya, su apariencia en la figura femenina y algunas consideraciones antropológicas sobre la significación de la cultura alimentaria en su interlocución con la dimensión cultural específicamente. El segundo presenta la noción de patrimonio en el marco del contexto institucional de las políticas culturales en el Paraguay, la legislación vigente en torno a la protección del patrimonio cultural en el país, el proceso de cómo el chipá llega a ser declarado alimento nacional del Paraguay y la discusión del concepto de patrimonio material e inmaterial, tomando como escenario la vía pública entre otros procesos vinculados a la misma. Por último, el tercer capítulo consiste principalmente en la presentación de las condiciones de trabajo de las mujeres, el aspecto de género y los re-

latos de las mujeres, categorizadas en torno a sus memorias fuertes, como las temáticas o narrativas más destacadas, sin desmeritar las versiones individuales de cada una; teniendo en cuenta que la historia oral pone su foco en las versiones individuales, pero la misma solo se justifica cuando los fundamentos son caracterizados en el marco de una experiencia colectiva (Meihy, 1996, p. 14).

Cuando hablan las mujeres: memorias femeninas, memorias fuertes

Las memorias fuertes analizadas se encuentran en torno a la familia, al trabajo y a la visión de futuro, categorías que aparecieron con más fuerza en los relatos de las mujeres.

Los aspectos que más sobresalieron a partir de las narrativas de las entrevistadas, fueron las relacionadas al ámbito laboral. Todas las mujeres entrevistadas empezaron su labor en la venta del chipá, por necesidad y por continuidad familiar, y permanecieron y permanecen actualmente en ella por más de 10 años. Si bien algunas dieron una pausa por ocuparse en otros oficios, retornaron a la comercialización del chipá por ser, según ellas, un negocio rentable. Ninguna de ellas posee seguro social, ni beneficios con las empresas de las cuales adquieren los productos que, luego ellas, las re venden en la calle. Así, estas deben adquirir por cuenta propia sus elementos de trabajo, como ser uniformes, canastas, bolsitas, servilletas, sillas o bancos, sombrillas para los días de calor, lluvia y frío, entre otros utensilios.

La calle es casi una facultad. Acá, todos pagamos Gs. 4.000 por día, pero no te garantiza nada eso [...] pero cuando le entra una locura a un nuevo intendente te echan, vos tenés que estar peleando por tu puchero, por tu lugar, no es fácil. Vos estás acá como un estorbo, como una basura para ellos, cualquier problema vos sos el primero en salir de la calle.

Si te cuento todo lo que pasamos acá. Antes venían a decirnos que iban a renovar, a hacer mejoras y por eso nosotros éramos el problema, venían a quejarse y teníamos que sobrevivir y partir para otras esquinas [...] Ahora ya no nos ganan, antes nomás no teníamos experiencia, pero cuando eso, era un

militar el intendente [...] hace más de 30 años te estoy hablando, en la época de Stroessner [...] ellos querían que alzáramos nuestra canasta sobre nuestra cabeza y recorrer la calle y vender.

[...] Otra vez fue cuando el dueño de una de estas casas nos echó, ahí me sentí muy mal. Antes nosotros teníamos que tener dueño de casa para estar en la vereda [...] Cuando eso pasó, parece que se terminó el mundo para mí (Maria Herodita Duré, 2018).

Las chiperas se encuentran en estado de informalidad, estado que les obliga a estar sujetas a las disposiciones reguladas por los municipios, en el caso de las que están en la calle, y sujetas a las reglas de los patrones de las empresas, en el caso de las que venden en torno a las instalaciones de los propietarios de las empresas o fábricas. Las chiperas de Asunción y Caacupé, por estar localizadas en zonas urbanas y céntricas, pagan una tasa municipal, que les habilita a estar en la vía pública. Sin embargo, no existen retribuciones de ningún tipo y los tributos no se ven reflejados en pro de mejores condiciones laborales ni beneficios para ellas.

No me puedo quejar, todos mis hijos estudiaron y ya son profesionales. La primera se recibió en técnica de laboratorio, el segundo es ingeniería en informática, y el tercero estudia criminalística, todos somos de Caacupé. Gracias a Dios, todos salieron adelante y gracias también a mi trabajo y al de mi marido (Estela Cardozo de Núñez, 2018).

Mi futuro son mis hijos, que salgan todo bien, que trabajen y que tengan salud, sus propias familias, eso nomás es mi sueño, y también que mi mamá tenga salud (Lucía Riquelme de Ruíz Díaz, 2018).

Para ellos nomás es mi trabajo, mis hijos, quiero para su futuro, su casa propia, yo así nomás me voy a quedar, quiero que ellos estén bien (Blanca González, 2018).

No pensé en qué va a pasar de mí, hasta donde pueda voy a estar acá, eso es lo que te puedo decir. No me quejo. (Antonia Vera, 2018).

El tiempo de trabajo de las chiperas sobrepasa las 8 horas mínimas. Si bien existen mujeres que trabajan un solo turno, estas se retiran, por estar

obligadas a realizar las tareas domésticas del hogar, cumpliendo una doble jornada, asumiendo un tiempo en el cual desarrollan varias otras tareas que no son remuneradas. En general, son 12 horas de trabajo aproximadamente, sin contar el tiempo que gastan para trasladarse de sus hogares hasta sus lugares de trabajo, que, para algunas, es considerado un tiempo significativo. La ganancia de la venta del chipá se da por día, dependiendo de la cantidad de chipá que se venda. Aproximadamente se vende más de 100 chipás por día, siendo el periodo de invierno y los días conmemorativos, los periodos de más venta. Hay meses que alcanzan a ganar el sueldo mínimo, otros que sobrepasan el sueldo mínimo y otros que apenas alcanzan a cubrir el día.

Yo no veo nada de malo en ser chipera. Algunas personas te hacen de menos, pero es un trabajo honrado, mejor que ser diputado (risas) (Blanca González, 2018).

Que te tilden de chipera para mí no es malo, ni un poco. Yo soy pobre, no me quita nada ser chipera, no le estoy robando a nadie, estoy trabajando, todo trabajo es bueno. Como en todas las cosas, te van a querer denigrar siempre, pero yo soy docente, mamá, chipera, las mujeres somos de todo un poco (Nilsa Cuquejo, 2018).

En algún momento fui empleada doméstica, pero prefiero mil veces ser chipera, sos más independiente y ves tu ganancia al día. A veces te miran como si fuese que ser chipera es ser una mujer fácil, acá nosotros trabajamos, con sueño y todo, no paramos, no abrimos las piernas, como algunos piensan (Evelyn Iglesias, 2018).

Según las chiperas, la ganancia depende de varios factores, como el clima, el buen trato a los clientes, la buena administración de las ganancias y la buena disposición para el trabajo.

El mundo de trabajo de la mujer, en este caso, de las chiperas, pero que aplica a otros oficios que poseen características similares, está marcada por la necesidad y al mismo tiempo por la dificultad que enfrenta un gran porcentaje de la población paraguaya, especialmente el público femenino, en alcanzar un trabajo remunerado atendiendo las brechas de género

existentes, entre otras desigualdades que tienen que ver con los aspectos económicos, sociales y educativos.

Conseguir trabajo para nosotras es más difícil. Los hombres tienen más facilidad de vender otras cosas, de trabajar en otras cosas. Las mujeres no tienen tanta facilidad, si no tenes estudios tampoco es fácil (Blanca González, 2018).

No hay futuro para nosotros, eso es lo malo, es triste, aquí ya pagamos todos nuestros pecados (Nilda Galeano, 2018).

[...] El futuro, esa es una buena pregunta, nosotros no pensamos eso, otros tendrían que pensar por nosotros, eso es lo que pasa. Nosotros tenemos que trabajar, no tenemos tiempo para pensar [...] porque nosotros el día a día estamos juntando. Tenía que haber algo para nosotros, para cuando seamos viejas y no podamos más trabajar, lo que nos corresponde, pero la gente no piensa en nosotros [...] La Municipalidad lo que tiene que hacer algo, para la gente de la tercera edad, eso es lo que yo pienso (Flavia Godoy, 2018).

De la misma manera, mucho se venera aún el papel de la mujer paraguaya, en su rol de madre, cuidadora y protectora de la nación, utilizando imágenes que reivindican los valores de fuerza, coraje y sacrificio de la mujer, otras que enaltecen los aspectos tradicionales, folklóricos y culturales, y muchas otras que cosifican a la mujer, tomando a la cosificación sexual, como la más frecuente, entre otros estereotipos de género.

La imagen de la mujer chipera es una imagen de mujer popular y cotidiana que representa el oficio de varias mujeres a lo largo de varias décadas. La misma contiene elementos de la realidad, pero al mismo tiempo es estereotipada, naturalizada e idealizada en su presentación y discurso. Con la propuesta de investigación se pretendió, además, desmitificar su figura proporcionando datos y elementos que, si bien pueden ser imaginados o relatados de manera temporal, no se encuentran registrados ni reconocidos.

Poco se habla sobre la vida de las mujeres de clases populares, en condiciones de vida precarias, que desde muy jóvenes tuvieron que insertarse en el mundo laboral, en actividades de poco prestigio, sin protección social, sin tiempo libre y que aún deben cumplir el papel fundamental de cuidadoras de sus familias.

Así, el proyecto de investigación trata de una temática poco explorada en el Paraguay, un tema de relevancia en términos sociales, que apunta hacia el conocimiento del papel de los trabajadores, con especial énfasis, en las mujeres vendedoras de chipá; un pan que posee la connotación de pan sagrado, que une y conecta, que sustenta familias, que promociona el turismo cultural y que trae consigo una raíz memorial y ancestral, que se mantiene y se actualiza cada vez más sobre los conocimientos gastronómicos del Paraguay contemporáneo.

Mucho trabajo aún resta para desvendar sobre la vertiente del trabajo precarizado y vulnerable de las mujeres en el Paraguay. No obstante, al retratar un poco de las historias singulares de estas mujeres, se les permite que se integren en una historia también colectiva, transformadora y más democrática. Por ello, este trabajo procuró visibilizar parte de la sacrificada labor de mujeres que se encuentra marcada por el esfuerzo, la valentía, la resiliencia y la superación.

De esta forma, se espera que el material sirva como inicio de otras investigaciones y relevamientos con precisiones más minuciosas, que tengan el objeto de, no simplemente reconocer y visibilizar socialmente a lo que debe ser visibilizado y reconocido, pero por sobre todo, que pueda ejercer la práctica de hacer memoria, una memoria viva, activa y transmutable; porque tanto la memoria como el patrimonio deberían, antes que nada, ser capaces de hacernos sentir parte de lo que se encuentra presente, de lo que ya no está y de lo que está por venir.

Perfil de las entrevistadas

Este apartado está compuesto por un breve resumen de los perfiles de las mujeres entrevistadas durante el trabajo de campo realizado en el 2017, entre los meses de enero y febrero y en el 2018, entre los meses de junio, julio y agosto, en las ciudades de Asunción, Caacupé y Eusebio Ayala. Los textos fueron contruidos a partir de las informaciones proveídas por las entrevistadas y los contenidos extraídos reflejan, de manera resumida, las trayectorias de cada una a partir de sus puntos de vista y contextos.

En total fueron 13 entrevistas realizadas, las cuales fueron transcritas y generaron contenidos que fueron analizados y utilizados para el desarrollo de la presente investigación. Estos perfiles fueron elaborados para facilitar al lector un mejor entendimiento de las entrevistas y posibilitar una lectura más hacedera del texto analítico, en el cual no se retrata, de forma extensa, las trayectorias de vida individuales de cada una de las mujeres. Los perfiles se organizan en orden alfabético y presentan datos generales, características que posibilitan identificar las posiciones sociales en las cuales estas mujeres establecen sus discursos o narrativas. Todas las descripciones van acompañadas de una fotografía, a excepción de Marta Cabrera y Antonia Vera que prefirieron no ser fotografiadas.

Cabrera, Marta Lucía: natural de la ciudad de Eusebio Ayala, del Departamento de Cordillera, anteriormente llamada ciudad de Barrero Grande. Con 46 años y cuatro hijos, hace 25 años vende chipá. Su padre es agricultor y su madre modista. Desde que ella recuerda, creció un poco y empezó a vender chipá a través de la ayuda de su hermano quien, también vendía, y con él ingresó al oficio de la venta. Desde que empezó no paró en el rubro, inclusive durante sus 4 embarazos; trabajaba hasta los 7 meses y luego realizaba una pausa de 2 a 3 meses para volver a su labor. Actualmente trabaja en la chipería “El Dorado”, pero también trabajó en la chipería “El Camellito” y “Santo Domingo”, ubicadas en la misma ciudad. Actualmente se encuentra soltera, pero estuvo casada 10 años. Realizó sus estudios académicos hasta el segundo curso. No se dedica a otra actividad económica porque no le sobra el tiempo para realizar otros emprendimientos, ya que debe sustentar a sus hijos con la venta del chipá. Ninguno de sus hijos se dedica a la comercialización del chipá. Si no fuese chipería, a Marta le gustaría tener un vivero en su casa. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, en la chipería y comedor “El Dorado”.

Cardozo de Núñez, Estela: natural de la ciudad de Caacupé, capital del Departamento de Cordillera. Con 53 años y 3 hijos, Estela, desde los 12 años acompañaba a su mamá en la venta del chipá. Su mamá, Doña Francisca, ya fallecida, se dedicó a la venta del chipá durante más de 30 años, alrededor de la Catedral de la ciudad de Caacupé. Estela actual-

mente reemplaza el oficio que su mamá inició, y su cuñada, hace 4 años, también empezó a trabajar en el rubro. Estela es casada y su marido es talabartero, trabaja con forraje de termos de cuero. La hija mayor de Estela terminó el 6to curso y viajó a España por 10 años, trabajando como empleada doméstica. Según Estela, gracias a la decisión de viaje de su hija, esta ayudó a los gastos y al mantenimiento de la casa. Estela trabaja todos los días, hasta el mediodía, porque a la tarde su hija sale a trabajar y ella se dedica a cuidar a su nieta. El hermano de Estela es quien prepara y provee los chipás todos los días para la venta. Antes también preparaba dulces caseros, pero ahora ya no. Estela se siente orgullosa de su trabajo, afirma que está a gusto con lo que hace y conoce mucha gente todos los días. Ella relata que gracias a la Virgencita *Guasu* (grande) nunca le faltó nada. La entrevista fue realizada de manera individual sobre la vereda, alrededor de la Catedral de Caacupé.



Estela Cardozo de Núñez.

Fuente: Foto de la autora, 2018.

Cuquejo, Nilsa Alejandra: natural de la ciudad de Villeta, del Departamento Central, actualmente vive en la ciudad de Capiatá, del mismo departamento. Nilsa es viuda, de profesión docente, jubilada y hace más de 10 años vende chipá, en reemplazo de su hermana menor Jorgelina, quién también vendía chipá pero por su estado de salud ya no se encuentra en condiciones para ir a su puesto de trabajo. Jorgelina sufre de problemas del corazón y Nilsa trabaja vendiendo chipá para cubrir los gastos que se necesitan para el estado de salud de su hermana y de la casa. Nilsa tiene 4 hermanos y a sus 68 años tiene 4 hijos, una mujer y 3 hombres, todos trabajando. Sus padres ya no están con ella; su padre era agricultor y su madre ama de casa. Si no fuese vendedora de chipás, a Nilsa le hubiese gustado ser costurera o dedicarse a las manualidades. Hace 7 años, el marido de Nilsa falleció de leucemia, hecho que anímicamente la dejó sin fuerzas por mucho tiempo. Nilsa y sus hermanas son primas hermanas de la hija de la dueña de la chipería Kalí. Ella se gana la vida a través de la comercialización del chipá y a través de su jubilación como docente. Nilsa vende chipás en la reconocida chipería “Kalí” ubicada en el Mercado N° 4, de la ciudad de Asunción. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, en la chipería “Kalí”.



Nilsa Alejandra Cuquejo.
Fuente: Foto de la autora, 2018.

Duré, María Herodita: natural de la ciudad de Pilar, capital del Departamento de Ñeembucú. Casada, con 52 años y con 2 hijos varones, María hace 33 años vende chipá en el microcentro de la ciudad de Asunción. Su marido trabaja en la fábrica de la reconocida empresa familiar y tradicional “Hijas de Feliciano Fariña S.R.L”, así como ella comercializa los productos de la citada empresa. Los padres de María eran del campo de Pilar, se dedicaban a la agricultura y a la ganadería. Ella cursó hasta el sexto grado y a los 18 años se casó y desde entonces se trasladó a Asunción para independizarse y trabajar. Desde que empezó a vender chipá no paró, hasta ahora. Con María, son 7 hermanos, pero solo ella vive en el Paraguay, el resto se encuentra trabajando en Buenos Aires, Argentina. Luego de 30 años, María cuenta con un vehículo que le permite transportar sus cosas todos los días a su puesto de trabajo. María cocina comidas típicas y su sueño es instalar su negocio propio que le gustaría llamarlo “Las Delicias” o “Comida Tradicional”, ya que relata que puede cocinar de todo, especialmente comidas típicas. El problema, según María, es el tiempo que lleva y el capital necesario para iniciar un emprendimiento. Vender chipá en la calle, según María, es práctico y fácil si uno sabe administrar lo que vende diariamente. A pesar de todo el sacrificio que conlleva el oficio, María relata estar contenta y a gusto con lo que hace. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, sobre la calle Palma, microcentro de la ciudad de Asunción.



María Herodita Duré.

Fuente: Foto de la autora, 2018.

Galeano, Nilda Elisa: natural de la ciudad de Capiatá, del Departamento Central. Nilda tiene 40 años, es soltera y desde los 15 años ya acompañaba a su mamá a vender chipá en el microcentro de la ciudad de Asunción. Su madre, la señora Carmen, también vendedora de chipá, hace 39 años es comerciante y ambas se encuentran actualmente en el oficio. La señora Carmen se encuentra por las mañanas vendiendo chipá y Nilda por las tardes. El padre y la abuela de Nilda también trabajaban en el rubro, su padre en la fábrica de una chipería y su abuela como vendedora también. Nilda terminó sus estudios primarios y si continuase estudiando le hubiese gustado seguir la carrera de Educación Física, o bien le gustaría incursionar en el área de peluquería. Hace 25 años Nilda vende los productos de la empresa familiar y tradicional “Hijas de Felician Fariña S.R.L”. Le gustaría casarse y tener hijos. A Nilda le gusta salir con amigos y estar con su familia. La venta del chipá, le parece un trabajo cansador, pero admite que es lo que hay para pagar sus cuentas y tener una vida relativamente tranquila. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, sobre la calle Palma, microcentro de la ciudad de Asunción.



Nilda Elisa Galeano y su mamá Carmen.

Fuente: Foto proveída por Nilda.

Godoy Lezma, Flavia: natural de Asunción. Flavia tiene 56 años, es soltera y hace 25 años que se dedica a la comercialización de lencería y chipá sobre la calle Palma. Los padres de Flavia no se dedicaban a vender chipá, pero sí a la venta de mercaderías de distintos tipos. Flavia también comercializa los productos de la empresa familiar y tradicional “Hijas de Feliciano Fariña S.R.L”. Vive sola y en sus tiempos libres lo único que quiere es descansar. Todos los días toma remedios medicinales porque sufre de dolores de cuerpo y antes de empezar su labor, es regla obligatoria tomar su mate con sus remedios. La madre de Flavia falleció a los 91 años; según ella, fue una mujer muy sacrificada, madre y padre al mismo tiempo. Gracias a su madre no le faltó nada para comer. Flavia la cuidó hasta sus últimos días. Ella dice que el oficio de ser vendedora de chipá es muy sacrificado y desgasta mucho. Al mismo tiempo, es un trabajo digno y ofrece plata al día. Flavia dice que su secreto es el buen trato hacia los clientes. Así, ella mantiene su actividad en conjunto con la venta de ropa y lencería. En su puesto de trabajo escucha radio, toma tereré y a veces juega a la quiniela. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, sobre la calle Palma, microcentro de la ciudad de Asunción.



Flavia Godoy Lezma.

Fuente: Foto de la autora, 2018.

González Ortellado, Angélica: natural de la ciudad de Eusebio Ayala, del Departamento de Cordillera, anteriormente llamada ciudad de Barrero Grande. Con 58 años, hace 35 años es vendedora de chipá en la Terminal de Ómnibus de la ciudad de Asunción. Angélica es soltera, con 4 hijos, uno fallecido, 2 hombres y una mujer. Su hija es vendedora de chipá en la ciudad de Eusebio Ayala, uno de sus hijos es docente y el otro trabaja en un surtidor. Angélica viaja día de por medio de Eusebio Ayala con destino a Asunción para vender su chipá. Con la ayuda de su hijo compran todos los productos necesarios para preparar la masa y armar los moldes, y así transportar sus chipás todos los martes, jueves y sábados a Asunción. Angélica trabaja por las mañanas y vuelve por las tardes a su ciudad. Realizó sus estudios hasta el sexto grado en Eusebio Ayala y a los 23 años, sola y por necesidad, viajó a Asunción con su canasta de chipá para empezar su oficio de vendedora. Angélica ya cuenta con casa propia, luego de estar 10 años viviendo de alquiler. Angélica expresó que el oficio de ser vendedora de chipá es una labor sacrificada pero si se administran bien los recursos, es mejor que ser empleada doméstica. Mientras Angélica descansa, a la noche, su hijo prepara los chipás, para luego llevarlas a vender. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo en la Terminal de Ómnibus de la ciudad de Asunción.



Angélica González Ortellado.

Fuente: Foto de la autora, 2018.

González Torres, Blanca Esther: nacida en Ciudad del Este, capital del Departamento de Alto Paraná, vive en la ciudad de Lambaré, Departamento Central. Tiene 46 años, actualmente, en pareja con 4 hijos. Ambos, su madre y su padre, son fallecidos. Su madre falleció hace un mes, era diabética, y su padre hace 6 años, de un infarto. Su mamá, antes de vender chipá, poseía un puesto de venta de camisones en el Mercado N° 4 y luego pasó a ser vendedora de chipá. La cuñada de Blanca es pariente de una de las propietarias de la chipería “Kalí”. Blanca sufre de hernia cervical y a veces le cuesta trasladarse a su puesto de trabajo. Su hija a veces la reemplaza y de esa manera hace su plata del día vendiendo chipá. A los 27 años empezó a vender chipá, puesto que su madre estuvo también en el rubro por seis meses, pero tuvo que dejar por motivos de salud. Blanca desea un futuro para sus hijos y nietos. Ella expresa que va a quedarse donde está y trabajar hasta donde le den las condiciones físicas. Expresa que ser vendedora de chipá es un trabajo digno, y entre risas, dice que es mejor que el trabajo de los diputados. Blanca relata que existe todo tipo de gente y que hay que saber lidiar con los diferentes tipos de personas que aparecen día a día, y que el buen trato es muy importante. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, en la chipería “Kalí”.



Blanca Esther González Torres.

Fuente: Foto de la autora, 2018.

Iglesias Maidana, Evelyn Jazmín: natural de la ciudad de Eusebio Ayala, del Departamento de Cordillera, anteriormente llamada ciudad de Barrero Grande. Soltera, madre de 5 hijos, Evelyn tiene 37 años y hace 19 años es vendedora de chipá. Ninguno de sus hijos trabaja en el rubro, pero gracias a la labor de Evelyn, sus hijos se encuentran estudiando. La hija de Evelyn se está por recibir de Licenciada en Enfermería. Actualmente Evelyn trabaja para la chipería “Santo Domingo”, pero antes trabajaba para la chipería “Acosta Ñu” porque su madre se encontraba ejerciendo allí funciones en el área administrativa. A través de su madre, ella incursionó en la venta del chipá, ya que se embarazó a temprana edad y tuvo que trabajar. Evelyn también trabajó como empleada doméstica pero optó por permanecer en la labor de vendedora de chipá a pesar del sacrificio en el oficio. Evelyn dice que hay de todo en el oficio de ser vendedora de chipá, como cualquier otro oficio. Lo importante es trabajar honestamente y ser buena persona. Evelyn expresa que ser vendedora es una actividad entretenida y divertida, ya que a través de ella se conoce mucha gente. La entrevista fue realizada de manera individual, junto con otras dos vendedoras de chipá, en su puesto de trabajo, en la chipería “Santo Domingo”.



Evelyn Jazmin Iglesias Maidana (la que sujeta el chipá).

Fuente: Foto de la autora, 2018.

Martínez de Gómez, Simeona Antonia: natural de la ciudad de Pilar, capital del Departamento de Ñeembucú. A los 21 años vino de paseo a Asunción con su tía y empezó a trabajar como empleada doméstica en una casa de familia hasta que surgió la oportunidad de vender chipá sobre la calle Palma. Con 58 años, Antonia tiene 3 hijos y hace 34 años vende chipá perteneciente a los productos de la empresa familiar y tradicional “Hijas de Feliciano Fariña S.R.L”. Está acompañada hace 34 años. Su pareja es chofer y le ayuda con los gastos de la casa. Antonia realizó sus estudios hasta el sexto grado. Sus tres hijos trabajan y estudian gracias al oficio del chipá. Antonia afirma que la primera imagen al entrar al país es la tradición de consumir el chipá con un rico mate cocido, y por eso se siente orgullosa de ser vendedora de chipá. Su mamá, tiene 78 años y junto con sus hermanos la cuidan. Según Antonia, ella es su ejemplo de vida y sacrificio. Antonia expresa no tener tiempo libre, a excepción de los fines de semana, que acostumbra ir a la iglesia los domingos y comer juntos con sus hijos. Antonia trabaja para el futuro de sus hijos y nietos. Ella relata que tiene muchas anécdotas para contar, pero prefiere contar lo bueno ya que las cosas feas hay que olvidar. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, sobre la calle Palma, microcentro de la ciudad de Asunción.



Simeona Antonia Martínez de Gómez.

Fuente: Disponible en: < <https://felicianadefarina.com.py/historia/>>. Acceso en: Setiembre, 2018.

Riquelme de Ruíz Díaz, Lucía: natural de la ciudad de Caacupé, capital del Departamento de Cordillera. Casada con 5 hijos, Lucía empezó a vender chipá hace más 30 años. Su suegra empezó a vender chipá y cuando Lucía se casó, la misma la ofreció el trabajo para que ella pudiese comprar su casa. Lucía se casó a los 19 años y su marido, hoy, es vendedor de helados. Antes era lustrabotas. Lucía, antes de ser chipera ayudaba a sus padres en la chacra, junto con sus 10 hermanos. El papá de Lucía ya es fallecido y la mamá, de 78 años vive con ella y es la que se encarga de hacer los servicios de la casa, mientras Lucía trabaja de lunes a domingo. Lucía manifiesta no tener tiempo libre, a excepción de los períodos de la Navidad y el Año Nuevo. Trabaja hasta las 5 o 6 de la tarde, dependiendo del movimiento en la ciudad. Lucía no se dedicó a otra cosa que la venta del chipá, dice que es un buen negocio porque es rentable y hasta los ricos y pobres comen chipá. Los hijos de Lucía, ninguno de ellos se dedica al oficio de la comercialización del chipá, todos estudian y/o trabajan. A Lucía le gusta su trabajo, dice conocer mucha gente y se siente orgullosa del mismo, porque con mucho sacrificio y con el sudor de su frente pudo sustentar a sus hijos sin ningún tipo de vicio. Afirma que trabajará hasta que su cuerpo le permita. Ella sufrió un derrame cerebral hace unos meses y está bajo el control de ciertos remedios para poder ir a trabajar. La entrevista fue realizada de manera individual sobre la vereda, alrededor de la Catedral de Caacupé.



Lucía Riquelme de Ruíz Díaz.

Fuente. Foto de la autora, 2018.

Sanabria, María de la Cruz: natural de la ciudad de Capiatá, del Departamento Central. María de la Cruz, más conocida como Marina, tiene 49 años y 5 hijos. Su hija Emilce, de 19 años, vende chipá por las tardes para hacer su dinero y pagar sus estudios; se encuentra estudiando la carrera de Hotelería y Turismo. Hace 21 años Marina vende chipá en la “Chipería Kalí”. Su suegra trabajaba en la misma chipería y al enfermarse, Marina tomó su puesto. Actualmente está soltera, estuvo casada por 10 años, pero decidió dejar a su pareja por motivos de maltrato y porque no aportaba dinero para los gastos de la casa. Él trabajaba en la fábrica de producción de chipás. Marina, antes de vender chipá trabajó en una casa de familia como empleada doméstica. Marina realizó sus estudios hasta el sexto grado. Si no fuese vendedora de chipá, le gustaría haber sido maestra aunque (entre risas) no le agrada mucho las matemáticas. A Marina le gusta ser vendedora de chipá, dice ser una actividad rentable y segura. Nunca tuvo problemas con nadie, y la relación que mantiene con la empresa es agradable y se siente en un ambiente familiar. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, en la “Chipería Kalí”.



María de la Cruz Sanabria (Marina) y su hija Emilce.

Fuente: Foto de la autora, 2018.

Vera, Antonia: natural de la ciudad de Eusebio Ayala, del Departamento de Cordillera, anteriormente llamada ciudad de Barrero Grande. Antonia tiene 46 años, es soltera pero se encuentra acompañada. Su pareja es fabricante de ladrillos, y con ese oficio ayuda con los gastos de la casa. Tiene 6 hijos, dos de ellos viven en Buenos Aires y el resto con Antonia. La hermana de Antonia fue la que le enseñó a vender el chipá y desde entonces, hace más de 15 años no paró en el oficio. Antonia realizó sus estudios hasta el sexto grado y Antonia declara que el oficio de vendedora de chipá es un trabajo sacrificado y esforzado, y que no recibe ningún tipo de reconocimiento ni beneficio. No obstante, entre las chiperas se ayudan y se acompañan. Los hijos de Antonia quieren que ella se traslade a Buenos Aires a vivir y trabajar como empleada doméstica, pero ella no quiere, porque no quiere dejar a sus hijos solos. Expresa que las mujeres son las que saben hacer las cosas de la casa, y que por ese motivo no quiere dejar en manos de los hombres dichas tareas y funciones, porque estos no lo podrían manejar como ella lo sabe hacer. La entrevista fue realizada de manera individual en su puesto de trabajo, en la chipería y comedor “El Dorado”.

Referencias Bibliográficas

- Alberti, Verena. (2004). *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV.
- Bosio, Beatriz. (2016). *La Cultura en el Aula: material de apoyo didáctico para docentes*. Asunción: CEADUC.
- Bravo, Domingo. A. (1985). *Diccionario Quichua-Santiagoueño-Castellano*. Santiago Del Estero: Kelka.
- Candau, Joel. (2011). *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto.
- Funari, Pedro P., Pelegrini, Sandra C. A. (2006). *Patrimônio Histórico e Cultural - Ciências Sociais. Passo-a-passo 66*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Halbwachs, Maurice. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona. Anthropos.
- Hernández, Josep B., & Tresseras, Jordi J. (2007). *Gestión del patrimonio cultural*. Barcelona: Ariel.
- Martínez, Graciela. (2017). *Poytáva. Origen y evolución de la gastronomía paraguaya*. Asunción: Dos Maletas.
- Meihy, José Carlos S.B. (1996). *Manual de História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Loyola.
- Menasche, Renata, Alvarez, M., & Collaço, J. (2012). *Dimensões socio-culturais da alimentação*. Porto Alegre: UFRGS.
- Miró, Margarita. (2001). *Alimentación y religiosidad paraguaya*. Asunción: Servilibro SRL.
- Montoya, Antonio Ruiz. (1639). *Diccionario tesoro de La Lengua Guaraní*. Madrid: The internet Archive.
- Pollak, Michael. (1992). "Memória e Identidade Social", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro. Vol. 5, pp. 200-212.

- Portelli, Alessandro. (1997). “O que faz a história oral diferente”, Estudos Pós Graduados de História. São Paulo, N°14, pp. 25-39.
- Prats, Llorenç. (1998). “El concepto de patrimonio cultural”, Política y Sociedad, Madrid N°27, pp. 63-76.
- Thompson, Paul. (1998). A voz do passado. São Paulo: Paz e Terra.
- Varine, Hugues. (2013). As raízes do futuro. O patrimônio a serviço do desenvolvimento local. Porto Alegre: Medianiz.

**Camino de la tortura. Otras voces:
Memoria de diez víctimas campesinas
de la “Pascua Dolorosa” bajo el régimen
dictatorial de Stroessner en Paraguay**

*Road of torture. Other voices:
Memory of ten peasant victims of the
“Dolorosa Easter” under the dictatorial
regime of Stroessner in Paraguay*

Enviado: 27/05/2019

Aceptado: 28/08/2019

Aníbal Casco¹

“Todos cuentan la historia por las guerras en las viejas ciudades, y por más que pregunto nadie sabe describir la morada donde amasaba pan el panadero y su mujer hilaba. La historia que nos cuentan es historia de una que otra batalla, pero jamás nos cuentan que entre tanto el labrador sembraba y que segando el trigo de la vida, los jóvenes se amaban...”

Ritro y Tejada Gómez (De la canción “Ronda de las viejas ciudades”, interpretada por Alberto Cortez).

Resumen

La llamada “Pascua Dolorosa”, ocurrida en abril de 1976, tiene como epicentro la región sur del Paraguay, Misiones. Esta investigación, que concen-

1 Candidato a Máster en Periodismo y Medios de Comunicación / Facultad de Periodismo y Comunicación Social / Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

tra el testimonio de diez campesinos, se realiza haciendo un recorrido por las ciudades de San Juan Bautista, Colonia Ibáñez Rojas, San Ignacio, Colonia Gavino Rojas (ex Tuna), Santa Rosa y San Patricio, para recoger las otras voces que quedan y aún recorren los recovecos de las ciudades como una memoria intacta. Esta es probablemente una de las últimas oportunidades de rescatar la mirada de los campesinos cuyas edades oscilan entre los 70 y 80 años. Por ello, se busca tejer sus historias a través de cruzamiento de testimonios, documentos de archivo y los periódicos Sendero y Patria, que sirven de contraste. En este texto se evidencian las miradas introspectivas de los mismos hacia las Ligas Agrarias Cristianas (LAC), la Organización Político Militar (OPM) y la persecución contra los campesinos.

Palabras clave

Pascua dolorosa, dictadura de Alfredo Stroessner, memoria de persecución de campesinos en 1976, Ligas Agrarias Cristianas, Organización Político Militar.

Abstract

The so-called “Dolorosa Easter”, which occurred in April 1976, has as its epicenter the southern region of Paraguay, Misiones. This investigation, which concentrates the testimony of ten farmers, is carried out by taking a tour of the cities of San Juan Bautista, Colonia Ibáñez Rojas, San Ignacio, Colonia Gavino Rojas (ex Tuna), Santa Rosa and San Patricio, to collect the other voices that remain and still cross the recesses of the cities as an intact memory. This is probably one of the last opportunities to rescue the eyes of peasants whose ages range between 70 and 80 years. Therefore, we seek to weave their stories through the crossing of testimonies, archival documents and the Sendero and Patria newspapers, which serve as a contrast. This text shows their introspective looks towards the Christian Agrarian Leagues (LAC), the Military Political Organization (OPM) and the persecution against the peasants.

Key words

Painful Easter, dictatorship of Alfredo Stroessner, memory of persecution of peasants in 1976, Christian Agricultural Leagues, Military Political Organization.

Introducción

En abril del año 1976 se produjo una de las persecuciones más duras del régimen stronista en Paraguay y se la denomina “Pascua Dolorosa”, pues muchos de los líderes campesinos fueron secuestrados, torturados y asesinados a partir del mencionado mes.

Esta situación se dio principalmente en el departamento de Misiones, región sur del Paraguay, y tuvo su epicentro en San Juan Bautista, San Ignacio y Santa Rosa, cuyos pobladores, algunos, fueron víctimas y testigos, y otros, incluso, se convirtieron en aliados del régimen.

El jefe de investigaciones, Pastor Coronel, envió a Misiones a uno de los más tenebrosos torturadores, Camilo Almada Sapriza. Éste instaló su cuartel general en Abraham Cué, San Juan Bautista, y desde allí ejecutó una represalia aberrante que la historia recogió como la Pascua Dolorosa. El procedimiento se extendió hasta setiembre del referido año y fueron detenidas más de 600 personas que sufrieron las más atroces torturas que un ser humano pudiera imaginar (Farina, 1998: p. 206).

La investigación no se detiene solamente en la descripción o relato de los campesinos, sino muestra, a través de las entrevistas, cómo se cruzan las experiencias de los mismos.

Por ejemplo, un secuestrado y torturado en la cárcel de Abraham Cué (San Juan Bautista) relata ese momento desde la mirada de víctima y, por otro lado, un campesino que estaba del lado de los militares y torturadores hace lo propio, lo que facilita que el investigador pueda tejer esas historias y cruzarlas para ofrecer miradas distintas y con cohesión dentro de la investigación.

Además, el testimonio de los campesinos se contrasta con la información reservada que tenía la Policía de la Capital y algunos documentos del archivo eclesial, para articular una descripción lineal, pero con varios elementos enriquecedores.

En efecto, se habla de la conformación y evolución de las Ligas Agrarias Cristianas, los campesinos, la Organización Político Militar, la orga-

nización eclesial y el Estado paraguayo de ese año 1976.

Esta investigación rescata esa memoria colectiva que hasta hoy marcó la vida de muchos pobladores: la generación antigua. Es decir, la población adulta recuerda vivamente esa etapa negra de la historia paraguaya.

Las voces quebrantadas de esa memoria aún recorren las principales avenidas, calles y distritos de las ciudades, pidiendo airadamente no ser olvidadas por las nuevas generaciones.

En contrapartida, muchos de los jóvenes que fueron abordados en las localidades estudiadas no saben lo que pasó en la historia reciente del Paraguay y, en este caso, en la de Misiones.

Estas son las motivaciones que llevan al autor a redescubrir, a través de la mirada de diez campesinos que fueron víctimas de persecuciones y torturas, esa etapa histórica.

Metodología y técnicas

La metodología utilizada en este proceso de pesquisa se enmarca dentro de la investigación cualitativa. La misma, según Estelbina Miranda:

Da énfasis a las características sociales, antropológicas, arqueológicas, culturales, psicológicas, criminalistas, históricas, fenomenológicas. Este enfoque abarca procesos humanos complejos. Trata de describir y comprender las situaciones y los procesos de manera integral y profunda, considerando inclusive el contexto que le rodea a la problemática estudiada. Este enfoque acerca al investigador a la comprensión de la realidad (Miranda, 2016: p. 12).

En el paradigma fenomenológico, incorpora la participación, en particular, de los sujetos investigados. Se introduce en los detalles de la investigación, sus percepciones sobre la realidad, el contexto y sus vivencias personales.

Según este marco de postulado, se consideran como características del enfoque fenomenológico los fenómenos estudiados insertos en una compleja red de interrelaciones cuyos factores sociales, políticos, económicos, culturales e históricos deben ser analizados en profundidad para

comprender e interpretar las situaciones.

En cuanto a los elementos, se trata de datos cualitativos. No hay relación causa-efecto, sino la comprensión y explicación del fenómeno estudiado.

No existe medición cuantitativa; se busca la comprensión para explicar cómo las personas involucradas conocen e interpretan su realidad.

Este complejo contexto sociocultural y político es parte de la vida de las diez personas que fueron entrevistadas e involucradas en el proceso. Es decir, se estudió la historia de vida de distintas personas cuyas vivencias son particulares y se encuentran entrelazadas por el contexto similar en el que vivieron.

El relato de estas víctimas tiene un marco metodológico que lo ampara, sostiene y promueve. Desde el planteamiento del metodólogo Tomás J. Campoy Aranda (2016), se menciona lo siguiente: “Método biográfico que ha contribuido decididamente a la revalorización de los métodos cualitativos y ha propiciado no sólo su utilización, sino su enriquecimiento con el aporte de nuevos enfoques y perspectivas de análisis” (Campoy, 2016: p. 388).

El centro de la atención, tanto del entrevistado como del entrevistador, está en la manera de cómo vivió el campesino, en su comunidad, aquella persecución y sojuzgamiento del poder supremo.

El objetivo fundamental de esta investigación es recuperar la memoria de diez víctimas campesinas, perseguidas durante el régimen dictatorial de Alfredo Stroessner Matiauda, en el año 1976, en San Juan Bautista, San Ignacio, Santa Rosa y San Patricio, Misiones.

Se desprenden de este objetivo los siguientes objetivos específicos: la descripción del impacto de lo sucedido para la constitución de identidades, luego de las persecuciones, represiones y torturas; conocer el proceso de tales castigos que sufrieron las víctimas campesinas, en el marco de la “seguridad interna” ejecutada por las autoridades y aliados del régimen.

Interesa también en este proceso identificar la relación que tenían las Ligas Agrarias Cristianas con la Iglesia, el Estado y los campesinos.

Recolección de datos

Para la recolección de datos se utilizó como técnica el registro de incidentes señalado por Campoy Aranda (2019): “Los incidentes críticos son una breve descripción de un hecho o acontecimiento significativo observado en un sujeto que es importante para un determinado objetivo” (Campoy, 2019: p. 405).

Presentación del problema

Para entender el periodo histórico que corresponde a la hegemonía dictatorial (1954-1989), es importante realizar una somera presentación de los principales acontecimientos sociopolíticos de la historia del Paraguay, hasta llegar a ese periodo.

Paraguay, como todos los países latinoamericanos, contempla en su haber una historia de intrigas, revoluciones y reconstrucciones. Los españoles descubrieron y dominaron el territorio desde el año 1524.

La separación política de la colonia española se da en mayo del año 1811, pero sería una independencia con varias complicaciones, sobre todo económica, por la falta de reconocimiento de su emancipación por parte de la Argentina y otros países regionales. La de Argentina, la más necesaria, se dio recién en 1852. Desde ese momento, el país se consolidó en lo económico, principalmente, bajo la presidencia de Don Carlos Antonio López.

Ese progreso acabaría con la embestida de tres poderosas naciones: Brasil, Argentina y Uruguay, que protagonizaron la Guerra de la Triple Alianza o la Guerra del Paraguay, en el año 1870.

Según los historiadores, este triste episodio restó una población de quinientos mil a cien mil o ciento cincuenta mil habitantes.

Una etapa importante, después de la guerra contra la Triple Alianza, se da con la aprobación de la Constitución de 1870, de corte liberal, calcada de los Estados Unidos y la Argentina.

El periodo político que se da a finales del siglo XIX y que abarca parte de la década del 30' se caracteriza por las permanentes revoluciones y confrontaciones políticas.

Una nueva guerra se avizora, la Guerra del Chaco, que enfrentó a los paraguayos y bolivianos, nuevamente por intereses económicos del imperialismo, en este caso, el Imperio norteamericano.

La guerra comenzó en 1932 y terminó en 1935, no sin antes segar la vida de sesenta y cinco mil bolivianos y treinta y cinco mil paraguayos.

La última guerra, la de 1947, de carácter civil y antes de la era stronista, duró cuatro meses, pero bastó para enviar las primeras dotaciones de inmigrantes a la Argentina y para marcar el devenir de los años siguientes.

Posteriormente, en 1949 asume la presidencia Federico Chávez, quien sería derrocado por el general Alfredo Stroessner, principal protagonista de esta etapa histórica que se estudia.

Stroessner asumió el poder en el año 1954. Desde ese momento hasta lo que se conoció como "Pascua Dolorosa" (abril de 1976) habían pasado 22 años y durante ese tiempo se sucedieron varios acontecimientos de gran relevancia para la República. En el año 1960, rompió relaciones con Cuba que, a su vez, el año anterior, 1959, inició un nuevo proceso político con la llegada de Fidel Castro y compañeros al poder. En 1967, en Paraguay, se replanteó la Constitución Nacional, que permitía una sola reelección para el Presidente de la República, y diez años después fue nuevamente cambiada para permitir la figura de la reelección del Presidente.

En este punto es preciso detener la mirada sobre lo ocurrido concretamente en aquella época. La persecución hacia los campesinos fue recrudeciéndose a partir de 1975 y en particular en contra de aquellos agrupados en la ya consolidada "Ligas Agrarias Cristianas", un movimiento fundado dentro de la Iglesia católica en la década de 1950, para organizarse, trabajar en mingas y conformar cooperativas ante la ausencia de Estado en varias regiones del país.

Augusto Montanaro, ministro del Interior, con la complicidad del presidente Stroessner, ordena detener a todas aquellas personas que generaban sospechas al Gobierno, sin ningún aval judicial, más que en nombre de la "Ley 209: Defensa de la paz pública y libertad de las personas".

En abril del 1976', conocida como la Pascua Dolorosa, se desató en el departamento de Misiones una feroz campaña de apresamiento indiscriminado de campesinos, cuyo único pecado era conformar grupos catequistas y precooperativos con miras a mejorar sus economías (...) entonces envió a uno de los más feroces elementos que reinaron en las cámaras de torturas stronistas para dar comienzo a la siniestra represión: Camilo Almada Morel, más conocido como Sapriza (Pastoral Social Nacional, 1996: p. 2).

La consecuencia de esta atrocidad fue la desaparición forzada de veintitún personas y alrededor de doscientas de ellas torturadas y detenidas en los campos de concentración stronista en la zona de Misiones. Según el libro de la Pastoral Social Nacional, organismo de la Conferencia Episcopal Paraguaya, editado a diez años de aquel suceso, los culpables "ni tan siquiera fueron juzgados por esos crímenes de lesa humanidad. Es más, algunos ocupan altos cargos públicos y gozan de suculentos salarios provenientes de los impuestos pagados por sus propias víctimas" (Ibídem: p. 3).

La cifra general durante los 35 años de dictadura es imprecisa porque hay muchos desaparecidos que aún no fueron encontrados, pero la mayoría de los analistas coinciden en que habría alrededor de cuatrocientas personas desaparecidas y casi veinte mil entre torturados y exiliados.

Por otro lado, si se hace una comparación de esta cantidad con la de los países vecinos, se confirma que la dictadura argentina (1976-1983) perpetró el exterminio de unas treinta mil personas. A su vez, en Chile, Pinochet encabezó un sistema que asesinó a unos 4.000 ciudadanos entre 1973 y 1990.

"Se podría pensar, ante este panorama, que la represión en el Paraguay no fue tan intensa si se la coteja con la de otros regímenes de la región. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Stroessner no tuvo frente a sí a una oposición realmente organizada que recurriera a las armas con la estructura suficiente para vencerlo. Entonces no necesitó del genocidio" (Farina, 1998: p. 213).

Muchos de los culpables no han sido juzgados, más allá de condenar a un pequeño grupo de policías y un civil que participaron en violaciones a los Derechos Humanos. Lo que ocurre en Paraguay difiere mucho de

lo que viene pasando hace años en otros países de la región como Argentina y Chile, donde la política de Derechos Humanos se ha centrado en la búsqueda y reparación de víctimas de la represión militar.

La reconstrucción de los acontecimientos históricos recientes, una de las riquezas en términos de memoria histórica, pervive gracias al recuerdo que aún recorren los barrios, ciudades y campos. Trasciende fronteras y, cada tanto, los historiadores, comunicadores e investigadores plasman esos relatos en diversos formatos que permiten al lector conocer más desde un punto de vista científico. Esas historias de vidas recientes, en un momento complejo y de mucha injusticia, requieren de un rescate urgente.

Desarrollo

La necesidad de organizarse y el surgimiento de las Ligas Agrarias Cristianas (LAC)

Las diez víctimas campesinas entrevistadas recuerdan con mucha claridad lo acontecido durante el año 1976, en particular durante el mes de abril. La mayoría de las personas coincide en que pudieron mejorar la condición de vida gracias a la incipiente organización campesina que se estaba gestando en aquel tiempo.

Uno de los principales líderes y gestores de las Ligas Agrarias Cristianas, Constantino Coronel, menciona que anteriormente no había organización campesina en el Paraguay, que esa iniciativa surgió en Misiones y desde allí empezó a extenderse a otros lugares.

“Hay mucha gente que dice que la creación de las LAC es iniciativa de personas de otro lugar. Es decir, los intelectuales; pero ese intelectual al que se le puede adjudicar esa creación fue el ambiente económico, político y social. Ese ambiente fue lo que nos motivó” (Constantino Coronel, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

El sacerdote jesuita Francisco de Paula Oliva, en el libro *Movimientos sociales y expresión política*, escribe: “(Las LAC) esta vez nacieron entre el pueblo campesino cristiano del Paraguay, pero en su radicalidad y compromiso y creatividad, también en los sufrimientos cuando las destruyó

el dictador, no tienen nada que envidiar a otros movimientos sociales en América Latina” (Palau y Ortiz, 2005: p. 241).

Ligas Agrarias Cristianas, la jerarquía eclesial y el Estado paraguayo

Según el escritor Bernardo Neri Farina (1998), hacia finales de los años 60, interpretando el mensaje del Vaticano II y, sobre todo, el de Medellín, la Iglesia se acercó más al campesinado. Los jesuitas y los franciscanos comenzaron a trabajar directamente en la concienciación social de los labriegos y gran parte de las Ligas Agrarias Campesinas pasaron a constituirse en Ligas Agrarias Cristianas (Farina, 1998: p. 208).

Siguiendo con esta descripción se puede mencionar, además, que la jerarquía eclesiástica, específicamente los obispos Ramón Bogarín Argaña, Aníbal Maricevich e Ismael Rolón, fue un sostén moral de las LAC. Estas se extendieron en la Región Oriental del país, y su estructura organizativa, su capacidad de movilización, la conciencia de sus miembros respecto a sus derechos, su sistema educativo propio y su creciente ascendencia sobre el sector campesino, asustaron al Gobierno que vio en las Ligas una conjura comunista de enorme alcance.

En setiembre del año 1971, durante la Asamblea Plenaria Ordinaria de la Conferencia Episcopal Paraguaya se presenta un documento con el informe detallado sobre las Ligas Agrarias Cristianas. Para entender este vínculo entre las Ligas Agrarias y la jerarquía eclesial, es importante hablar someramente de lo siguiente.

La Conferencia Episcopal Paraguaya es la máxima instancia de la representación de los que profesan la religión católica en el país. Está integrada por quince obispos; cada uno de ellos representa una jurisdicción eclesiástica que se adhiere a espacios geográficos históricamente conformados, de acuerdo a los diecisiete departamentos en el que está dividido el país, territorialmente hablando. Las diócesis son quince porque hay dos que se incorporan en una sola.

Los obispos se reúnen en asamblea, dos veces al año, para debatir y decidir acerca del curso de sus acciones y, además, tienen una injerencia

importante en la ciudadanía. Por eso se explica tanta persecución durante la dictadura, pues se solidarizaban con los campesinos, sobre todo los sacerdotes comprometidos con las comunidades de base.

El informe presentado a la asamblea revela el funcionamiento de las Ligas Agrarias Cristianas, que concuerda con uno de los autores mencionado más arriba.

Consideran en este informe que la educación es fundamental porque “estamos convencidos de que sin hombres nuevos nunca podremos hacer una sociedad justa. Los cimientos de la educación los echamos en los cursos de base, que siempre hacemos de manera dialogada. Los libros más utilizados entre nosotros son el Nuevo Testamento en guaraní, Medellín y Vivir como hermanos, este último escrito por un sacerdote jesuita” (Documento extraído del archivo de la CEP).

También se refleja en este documento la importancia de que los campesinos tomen conciencia de su realidad: “Para una concientización auténtica el campesino necesita tomar conciencia de la miseria, explotación y el engaño en que vivimos; y en un paso siguiente descubrir las causas que producen esa miseria” (ídem).

Con relación a los prejuicios que se tejen en torno a las acciones de las Ligas Agrarias, se menciona:

De vez en cuando nos enteramos que algunos sacerdotes y obispos critican y dudan mucho de nuestra organización. Se nos echa en cara que no queremos aceptar la predicación de los sacerdotes. Que no aceptamos la autoridad de la jerarquía. Que no nos interesan los sacramentos. Que no nos gusta hablar de las cosas espirituales. Se dice que despreciamos a los ricos y que nos creemos los únicos cristianos. Que hacemos división de clases sociales. Que fomentamos el odio y el fanatismo. Que somos exclusivistas.

Ante todo queremos hacer constar oficialmente que queremos ser cristianos auténticos dentro de la Iglesia católica, como seglares cristianos nos sentimos parte integrante de la Iglesia.

No estamos contra la jerarquía, los sacerdotes, el mensaje o la vida sobrenatural, sino que queremos que todo esto sea auténtico, a veces somos exigentes con la jerarquía (Documento extraído del archivo de la CEP).

Orgánicamente, las Ligas Agrarias no dependen de la organización eclesial porque no están contempladas dentro del organigrama; además, no existe ningún documento que reglamente su funcionamiento y que haya sido aprobado por el colegiado que representa a los católicos en el país. Sin embargo, al reconocerse practicante de su dogma y profesando esa fe, tiene una vinculación indirecta y con más razón cuando los sacerdotes católicos, sobre todo los jesuitas, son los que acompañan a los campesinos en sus organizaciones y acciones.

Con respecto al funcionamiento, organización, reglas de convivencia y sistema de promoción de la fe y educación, las Ligas Agrarias siguen una línea, de lo establecido por el padre José Luis Caravias, quien pudo teorizar sus ideas, las cuales ya estaban siendo puestas en práctica en las comunidades campesinas.

Los campesinos necesitaban de la Iglesia para consolidar estas ligas y, además, darle un soporte espiritual a todas las acciones, y viceversa, los religiosos católicos necesitaban de los hombres para propagar la fe y la práctica religiosa.

Constantino Coronel menciona en una parte de la entrevista realizada: “Necesitábamos meternos debajo de la pollera de la Iglesia para fortalecer la organización campesina” (Constantino Coronel, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

Con relación al Estado paraguayo, los miembros de las Ligas Agrarias no han recibido ninguna colaboración ni mucho menos aprobación de los representantes del Gobierno.

Es más, a partir de la promoción de la educación y la conciencia crítica, entre los campesinos se generaba cada vez más distanciamiento, pues la idealización de muchos planteamientos teóricos distaba totalmente de la realidad.

Los campesinos valoraban las enseñanzas dentro de las Ligas por la gran ventaja que se generaba al practicar el cooperativismo. Gracias a eso han podido adquirir maquinarias para el laboreo de sus tierras e insumos para las plantaciones y cultivos del campo. En contrapartida, el Estado

no brindaba ninguna asistencia, ni técnica, ni soporte económico para el sector campesino.

Constitución de la identidad de los campesinos

Constantino Coronel construye su identidad sobre la base del liderazgo que ejercía en ese periodo de 1960, que tiene su epicentro en 1976. Recuerda que desde un principio se mostraba inquieto por las condiciones sociales en que vivía el ser humano, en particular el campesino de su entorno, y eso propició la conciencia y a partir de esta, la necesidad de organizarse.

Para comenzar las LAC hubo una serie de acontecimientos determinantes previos, por ejemplo la posguerra civil de 1947 que dejó una secuela muy grande. Yo viví en ese contexto teniendo 16 años. Conversábamos con mis pares de la situación y coincidimos que esa no era la vida que nos merecíamos.

Esta vida es una vida de animales. Nosotros analizamos el sufrimiento del ser humano y sobre todo del campesino compartiendo trabajos y actividades en el monte.

El mundo que nos rodeaba era un mundo inaceptable, frente a eso analizamos y colegimos que esta situación es una situación desigual, este ambiente que vivimos en la sociedad está hecho de propósito. Fue lo que reflexionamos.

Y creímos y soñamos que podíamos transformar. Esa situación se puede considerar como Pre-LAC y haciendo ese análisis podemos responder a la pregunta: ¿Por qué surgieron las LAC en Misiones? (Constantino Coronel, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

Un acontecimiento que favoreció la unión, organización y lucha de los campesinos es lo sucedido en San Juan Ruguá, hoy localidad de San Juan Berchmans del distrito de Santa María de Fe, donde un grupo de familias campesinas vivían en una “estancia de la patria” y de un día para otro se encontraron que los policías y miembros de seccionales coloradas los encerraron con alambradas. El hecho motivó el enojo de los campesinos que allí vivían y recurrieron a Constantino Coronel, quien a esa altura ya era reconocido por su liderazgo en la zona.

“Vino junto a mí Melitón Arguello y otros. Me dijo Melitón en aquel entonces: ‘Yo soy del 47, chéngo pynandi (Fui militante del grupo “los descalzos”), pero ahora mi partido me quiere echar a la calle. Esa es la única respuesta que me da mi partido.

Yo les pregunté qué pensaban hacer y me contestó: ‘Nosotros ya estamos afilando nuestros machetes y a las cuatro de la mañana vamos a cortar el alambrado, mientras la gendarmería recorre la zona. Puede que nos maten, así como también, nosotros podemos matar a algunos de ellos’.

Y les pregunté cuáles eran sus objetivos y me respondieron: ‘Nuestra familia. La familia es grande’. En ese momento les invité para ir a soltar a mis bueyes, me acompañaron, luego fuimos a un arroyo y les invité a tomar tereré. Ellos, los líderes, estaban con la cabeza caliente. Estaban enojados” (ídem).

Constantino supo conducir aquella charla y convenció a sus interlocutores para que estos no actúen de forma violenta, ni generen confrontaciones, porque tenían la de perder; pero además, él sabía que el método de la organización y reclamos organizados era mucho más eficaz que cualquier otro movimiento.

Logró organizar a centenares de campesinos que, a su vez, consiguieron adeptos y donación de camiones para el traslado hasta el cuartel principal de la ciudad de San Juan Bautista, Misiones. Allí, Constantino, con algo de tacto y diplomacia, supo ganarse la confianza del general que ordenó se desalambrara la zona de reclamos de los campesinos, quienes volvieron victoriosos a sus hogares y chacras.

Ese acto fue fundamental para que se pudiera lograr dos situaciones de mucha importancia para los acontecimientos venideros: la consolidación de la figura de Constantino Coronel como líder y la visibilización de parte de los campesinos que, organizados y unidos, podían lograr muchas causas a su favor.

Estos acontecimientos fueron sumamente relevantes para que el 21 de setiembre de 1960 se crearan las Ligas Agrarias Cristianas. “El pueblo entendió que debía ser el protagonista de su propia historia. Hubo algunos sacerdotes, no eran muchos, pero había curas que estaban de acuerdo de

que el pueblo debía organizarse. También había un obispo (Ramón Bogarín Argaña), el fundador de la Juventud Obrera Católica. Él fue enviado de Asunción, confinado, y vino a trabajar con nosotros” (Constantino Coronel, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

La organización comenzó a funcionar en algunas parroquias de Misiones, luego fue extendiéndose y rápidamente logró insertarse en once departamentos del país.

Para contrastar esta versión del entrevistado, a continuación se describe un documento escrito y presentado el 21 de febrero de 1972, que fue considerado como de estudio por el presidente del Episcopado paraguayo, monseñor Ramón Pastor Bogarín Argaña. El mismo está firmado por Tomás B. Appleyard, Jorge Duarte, César Filippini, Benjamín Maricevich y Julián Rojas.

Mencionan en el documento que los primeros pasos surgen porque “la idea original de organizar a los campesinos en forma profesional o gremial surge en el seno del Movimiento Sindicalista Paraguayo (M.S.P) en sus mismos comienzos. En el curso del año 1957 se realizan las primeras experiencias en las poblaciones de Acahay e Ibycuí” (Documento de archivo de la CEP).

Sin embargo, se consolida recién con una nueva pedagogía impregnada por Benjamín Maricevich. Incluso, se logró el apoyo económico de la Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (CLASC).

Según este documento, el movimiento de las LAC no se produce por un fenómeno de generación espontánea, ni tampoco surgen graciosamente por propia inquietud campesina. “Esta organización agraria es el resultado de un constante y permanente esfuerzo realizado por un grupo de hombres, cuya única inquietud era llevar a la práctica algunos de los principios de la Doctrina Social que enseñaba la Iglesia”.

En la página 4 del documento en estudio se menciona que el 20 de setiembre, luego de la ruptura entre la CLASC–CCT, se crea la Federación Nacional de Ligas Agrarias Cristianas del Paraguay (FENALAC), en la parroquia Domingo Sabio de la ciudad de Fernando de la Mora.

El motivo por el que se crean las Ligas Agrarias Cristianas era para, según este documento, ayudar a los campesinos a organizarse:

Transferir a nuestro campo un tipo de organización al que ya estábamos habituados en la capital, como ser la organización gremial. Esta mentalidad fue lo que determinó el primer esfuerzo organizativo, que no pudo funcionar y fue un fracaso. El ambiente campesino no estaba preparado ni podía comprender de buenas a primeras una organización gremial. Les alarmaba e incluso en los mismos curas párrocos del campo causó malestar la prédica inicial. Reviendo esto y tomando un mayor conocimiento de la realidad del campesino, se fue programando en forma más racional y más adaptada a la realidad nuestra el tipo de organización que posteriormente resultaría exitosa (Documento extraído del archivo de la CEP).

Recrudescimiento de las persecuciones

Según el escritor Bernardo Neri Farina (1998), la década de los años 70 puede considerarse como la de la plenitud del stronismo. Stroessner tenía un dominio político absoluto del país y había un vital auge económico derivado de la construcción de Itaipú y de la exportación de soja y algodón. Paradójicamente, esa sería la década más violenta de la era stronista.

La mayoría de los que dejaron su testimonio escrito en los libros de investigación, coinciden en que las represiones más fuertes se dan a partir de 1969. Cristino Meaurio, cuyo testimonio se encuentra en el libro *Ligas Agrarias Cristianas. Orígenes del movimiento campesino en Paraguay*, retrocede un poco menos en el tiempo, incluso: “Desde 1965 ya empezaron algunas persecuciones (KR, I: p. 72). De hecho, en este departamento llegaron a tomar iglesias y la misma Catedral para exigir la liberación de los compañeros campesinos presos” (Telesca, 2004: p. 198).

Otro de los acontecimientos importantes tiene que ver con la toma de la Catedral de Coronel Oviedo, que se produce en 1972. Esta toma, para exigir la liberación de los compañeros campesinos apresados, duró 34 horas y casi se produce una masacre.

Se intensifican las represiones. Primero eran detenciones locales, luego pasaron a ser departamentales y finalmente a escala nacional, como la represión de 1976. El religioso franciscano Anastasio Kohmann cuenta que “veía que siempre empezaba con los trabajos comunitarios, sobre todo con el almacén de consumo: eran los almaceneros del lugar los que, movilizando al alcalde de compañía y a la seccional, hacían la represión. Pero al comienzo de 1973 yo noté una diferencia, la represión fue organizada desde Asunción. Antes, la represión era organizada por los comisarios locales, por los seccionaleros y tal vez por el delegado de Gobierno del departamento (KR, IV: p. 142)” (Telesca, 2004: p. 199).

El sacerdote jesuita Francisco de Paula Oliva cita una obra (López, 2001): “Aunque la represión en la Pascua Dolorosa del 76 fue dura, la represión a las organizaciones campesinas fue de siempre. Al comienzo cuando la gente había comenzado su tarea organizativa haciendo letrinas, mejoras ambientales o campañas antiparasitarias, la dictadura las ignoraba. Las sospechas comienzan, luego cuando aparecen los almacenes de consumo. La inteligencia militar se daba cuenta que eso implicaba una organización” (Palau y Ortiz 2005: p. 241).

Se deja en claro que la dictadura de Stroessner se veía amenazada por la buena organización que a esa altura caracterizaba a los campesinos.

Jejuí, un hito histórico en el proceso represivo en Paraguay

Según la crónica descrita en la página 8 de Sendero, órgano de la Conferencia Episcopal Paraguaya, de fecha 7 al 21 de marzo de 1975, el asalto ocurrió el 8 de febrero de 1975, aproximadamente a las 4 de la madrugada; antes de amanecer, sorprendió a la población en pleno sueño. El atraco estuvo a cargo de setenta soldados armados. Hubo gritos y llantos. Un sacerdote herido. Algunos golpeados. Varios detenidos.

Este asentamiento de 230 hectáreas, que se logró adquirir organizando a los campesinos sintierras de la zona, era el modelo perfecto de la doctrina de las Ligas Agrarias Cristianas; aunque estaban lejos de dichas organizaciones, fue la que mejor emuló sus ideas de vivir en comunidad y trabajando en sistema cooperativo.

Según lo citado en *Ligas Agrarias Cristianas*, de Telesca, aquel asalto no fue solo un entrar, llevarse preso a algunos y después irse. No, el Ejército tomó la comunidad. Por más de tres meses la comunidad estuvo cercada y sitiada por los soldados quienes se habían atribuido el poder de permitir la entrada a quienes quisieran.

Alrededor de ciento veinte personas fueron apresadas. La mayoría salió libre en mayo; los últimos, después de Navidad.

Esa misma tenacidad llegó a los principales líderes y miembros de las Ligas Agrarias Cristianas, sin importar dónde estaban.

Asalto en la casa de Constantino Coronel

Constantino Coronel fue capturado en su domicilio de San Lorenzo², donde vivía con sus seis hijos y su esposa Pablina Cano. La hija mayor de todos era Lucía, quien también recibió un impacto de bala en la rodilla durante aquella madrugada. Constantino relata lo siguiente:

En mi caso, concretamente, ocurrió lo siguiente: a la una o una y media de la madrugada amaneciendo el día 5 de abril de 1976 asaltaron mi casa y allí en ese asalto no supe si había diez o quince metralletas, pero había muchas y se llegó a utilizar muchas balas el día en que asaltaron mi rancho...

Cuando eso caí mal herido, se nota en mi frente los rastros de metralletas, se encontraron rastros de seis esquirlas de balas en mi frente, según el estudio de encefalograma. Esa vez no solo me dispararon a mí, sino también a una de mis hijas de 11 años (Lucía). A mi esposa se la golpeó y luego la llevaron prisionera también...

En mi casa quedaron las seis criaturas que eran mis hijos. La mayor tenía 11 años. Según la más grande, al amanecer, los soldados que custodiaban mi casa, ordenaron que se limpiara el patio y allí recogieron las vainillas de balas, eran tres canastos llenos de vainillas (Constantino Coronel, comunicación personal, 6 de enero 2019).

2 Constantino Coronel se había mudado a San Lorenzo, a raíz de las persecuciones que ya venía sufriendo en el lugar donde residía en aquel entonces, Santa Rosa, Misiones.

Constantino Coronel junto a su esposa, Pablina Cano, fueron llevados al Dpto. de Investigaciones de la Policía de la Capital (Ministerio del Interior) esa misma madrugada, la mujer desaparece y es trasladada a otro lugar. Coronel queda recluido hasta el 15 de julio de 1976 en Investigaciones, posteriormente trasladado al campo de concentración de Tacumbú.

“Pastor Coronel vino a preguntar (en Investigaciones) si yo estaba muerto, subió sobre mi pecho y volvió a bajar. Posteriormente me puso una grilla con cadena, me esposó, luego me enteré que el baño donde me tiraron era el sanitario donde hacían sus necesidades fisiológicas” (Constantino Coronel, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

Coronel recuerda que allí llegó mal herido y dudaban si había muerto o no. Cuando se cercioraron que estaba aún fuerte, lo ingresaron a un sanitario que fungía de calabozo, era el baño del propio Pastor Coronel. “Recuerdo que los soldados entraban al baño para hacer sus necesidades y tiraban cáscaras de banana o de pomelo en el piso y eso levantaba con mi boca y comía. “Carameloicha he” (Era sabroso como el caramelo).

“Yo hasta ahora lucho mucho con mi esposo y mis hijos que son argentinos, porque a ellos les gusta esas películas de acción y a mí me molestan. Yo no puedo mirar”, cuenta, entre lágrimas, Lucía Coronel, la hija de Constantino (Lucía Coronel, comunicación personal, 11 de febrero de 2019).

La misma relata lo que recuerda de lo acontecido durante aquel asalto cuando atropellaron su casa:

“Cuando hubo el tiroteo frente a mi casa yo quise salir corriendo y al salir a la puerta, un policía me encañonó su fusil y dijo: Quedate ahí, ¿a dónde vas a ir vos?

“Nosotros estábamos separados, los hermanos. No nos veíamos. Cada uno estábamos en distintos lugares”, agrega la mujer que hoy tiene 54 años de edad y aún no supera el trauma que sufrió desde aquella madrugada donde recibió un balazo en una de las rodillas.

Al día siguiente, ella y sus demás hermanos y hermanas fueron recogidos por familias solidarias. “Todos estábamos separados –cuenta Lucía–. Mi hermana María Antonia estuvo once años en la clandestinidad porque ella no fue presa y estuvo deambulando de una casa a otra y nosotros no sabíamos si ella estaba viva o muerta”³.

La crueldad con que actuó la Policía fue brutal. Las víctimas quedaron con secuelas psicológicas y físicas para toda la vida.

Lucía cuenta que para amedrentar y asustar a los hijos, los policías actuaban con mucha brutalidad: “Los policías, para torturarnos más, nos dijeron: ‘¿Por qué lloran? No lloren más. Sus padres están muertos y para confirmar vayan al fondo de la casa y vean’. Nos fuimos y había dos personas colgadas del árbol de la casa...” (Lucía Coronel, comunicación personal, 11 de febrero de 2019).

“Nunca antes el Paraguay había experimentado una represión tan bestial de parte del Estado como la que sufrieron las Ligas Agrarias en abril de 1976 en que miles de campesinos poblaron las cárceles del país. La violencia y el ensañamiento de la dictadura stronista en contra de todo aquel que osara oponérsele quedó plenamente de manifiesto” (Telesca, 2004: p. 195).

El soldado que vio desde adentro el método represivo

Mientras el hecho anterior mencionado ocurría un día 5 de abril, en el área central del país, específicamente San Lorenzo, Mateo Ríos, un ex-soldado que pertenecía, en aquella época, al cuartel de San Juan Bautista, refuerza la hipótesis del aumento de brutalidad en cuanto a la persecución y encarcelamiento de las víctimas durante “la Pascua Dolorosa”.

“Fue un miércoles santo, Antonio Cabral es quien me ordena: ‘Mateo, prepárate, esta noche iremos a abrir guardia en Abraham Cué’. Hacía mucho frío, me puse un poncho sucio. Cuando llegamos a Abraham Cué, eran las 10 de

3 Sin embargo, la Policía tenía muy bien vigilado a su padre, Constantino Coronel. El documento número 00008F1133, que se encuentra en el “Archivo del Terror”, en un párrafo que dice, de acuerdo a un infiltrado que aparentemente tenía alguna relación con Constantino Coronel: “Las informaciones que pude obtener fueron. 1°) – El 5 de agosto se decide cuando tiene que habitar la casa de Villa Elisa en mi compañía una mujer que presumiblemente era la hija prófuga de CONSTANTINO CORONEL (...)”.

la noche. Yo me encargaba de registrar, por nota, las novedades; alrededor de las 2 de la madrugada llega la brigada. Era un auto rojo, un Land Rover. Hacía una semana que vinieron desde Asunción a Abraham Cué” (Mateo Ríos, comunicación personal, 7 de enero de 2019).

“Trajeron esa noche a cuatro o cinco personas. Estaban haraposos, malolientes y desaliñados. ‘¡Manos contra la pared!’, ordenó Camilo Morel Sapriza, uno de los torturadores; mientras él propinaba golpes, me exigió que anotara sus nombres”, cuenta Mateo.

“Posteriormente, ya se les llamaba por sus nombres, eran los Funes de Sangre del Drago (hoy, Colonia Ibáñez Rojas), algunos nombres recuerdo” (Mateo Ríos, comunicación personal, 7 de enero de 2019).

Se aprecia de esta forma, al cruzar los datos, cómo ambos entrevistados recuerdan aquel momento, cada uno desde su posición. Uno formando parte del escuadrón de torturadores y otro, de los torturados.

“Allí me preguntaron si yo estaba militando en las Ligas Agrarias. Los torturadores eran tres o cuatro, uno hacía las preguntas, otro te daba latigazo con el tejuruguái y un tercero te propinaba patada, cada tanto. Por último, conectan la electricidad al agua y te van pinchando con eso” (Erasmus Funes, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

Este hecho ocurrió el día 15 de abril, según Mateo Ríos, o sea, coincide plenamente el tiempo transcurrido y esta versión de que después de haber capturado en San Lorenzo a uno de los principales líderes de las Ligas, buscaban a alguien más y, evidentemente, debían acrecentar la represión para lograr encarcelar a los que eran sospechosos de integrar organizaciones campesinas.

¿Qué buscaba el Gobierno?, a esta pregunta se responderá más adelante. Ahora es preciso determinar desde un ángulo distinto. Es decir, desde la mirada de un soldado que pertenecía al sistema, la brutalidad de las represiones.

Los integrantes de aquel Land Rover se fueron de vuelta y trajeron a otros grupos. Al día siguiente, según cuenta Mateo Ríos:

“Vienen las mujeres, las hijas, las madres. Antes de eso, me dieron la siguiente orden: ‘Van a llegar sus familiares y cuando vengan van a volcar por sus rostros lo que traen como alimentos y van a buscar en sus ollas a ver si no traen armas’.

Para mí eso era un castigo, porque estaba asustado y me dieron la orden directamente que yo haga eso. Era un castigo porque no entendía nada, no entendí nunca de lo que me estaba pasando.

Yo me preguntaba qué habrá hecho esta gente. Iban llegando gente que yo conocía, pero la orden era que yo no me comunique con ellos porque o si no yo entraría en calabozo con ellos.

Nosotros obedecimos. Volcamos la comida y les ordenamos a las mujeres que se retiren. ‘¡Váyanse, si no quieren recibir el mismo castigo porque ustedes también son comunistas!’.

Esa fue mi experiencia en aquel fatídico 15 de abril del año 1976. Estuve allí escribiendo los nombres de los que venían llegando y viendo todas las torturas.

Yo recuerdo, por ejemplo, a Arsacio Guerrero, un señor que vive todavía aquí en San Francisco, lo vi, le quise hablar. No me dejaron. No podía hablar.

Hacía mucho frío. La gente se moría de hambre y de frío. Nos pedían agua caliente y alguien, en algún momento, le pasaba el agua caliente y se bebían esa agua como si fuese natural.

Oí pedir socorro a la pobre gente que venía. Eran gente que participaba de las Ligas Agrarias” (Mateo Ríos, comunicación personal, 7 de enero de 2019).

Mateo Ríos cuenta que nunca quiso torturar a la gente, pero que se vio obligado para no sufrir los mismos castigos. “Mi primo se llamaba Ascensión Cano Ríos, y el vino con el subalcalde (Mandi’o ro⁴), una tarde a mi casa, y me dijo: ‘Mateo, tu baja⁵ no está bien. A vos se te va a llevar de vuelta porque te están observando. Todo se va a cuestionar en estos tiempos y te conviene ir para ponerte bien con la Policía’”.

4 Mandioca amarga, en idioma guaraní.

5 Credencial para demostrar que una persona realizó el Servicio Militar Obligatorio.

Ríos reconoce que la represión se organizó y muy bien. “Se militarizó la represión. No era solamente de la Policía, ni de los militares, sino venía del Presidente de la República, el Gobierno y el general Sánchez de aquí (Misiones), ellos organizaban a los especialistas, ellos torturaban y hacían desaparecer a la gente”.

También menciona que no supo nunca cuál era su función en el cuartel. Estuvo allí un año hasta que un oficial, inspector Guillén, “se me acercó y me dijo que tenía buena letra y que vaya a ayudarlo en la oficina” (Mateo Ríos, comunicación personal, 7 de enero de 2019).

“Salí de ese grupo, me vistieron de civil y me encargué desde ese momento de gestionar cédulas de identidad. Durante esos tiempos nunca pude visitar a mis familiares”.

“Un día, inesperadamente, así como me llevaron de casa, el 1 de marzo, el jefe de Policía, que era el inspector mayor Juan Antonio Martínez, me dice que vaya a mi casa”.

Agrega:

“Mi misión había concluido, luego de eso me hice religioso y después de diez años me alejé del servicio religioso. Fui a trabajar como docente en la Argentina” (Ídem).

La fatídica muerte de Silvano Godoy

Era uno de los principales líderes perteneciente a la organización de las Ligas Agrarias Cristianas. Vivía en el casco urbano de la ciudad de Santa Rosa. Además, era compadre de otro de los líderes también buscado, José Gil Ojeda.

“Coco Eliseo Ríos pasaba constantemente frente a mi casa, un día jueves santo. Era el 15 de abril de 1976. Yo estaba haciendo chipa ese día. Más tarde, por la noche vino mi marido y nos encerramos en la casa. Alguien golpeó la puerta y nos preguntó: ‘Ápeiko la Silvano Róga’ (¿aquí es la casa de Silvano?). Yo respondí con otra pregunta: ‘¿Quién sos?’. Me dijeron que eran

policías. Les dije, sin abrir la puerta: ‘Silvano está en el arrozal’. Él, mientras eso, estaba buscando la forma de escaparse. No hubo ninguna posibilidad. Había sido ya estábamos rodeados de soldados” (Cristina Meza de Ortellado, comunicación personal, 5 de enero de 2019).

A doña Cristina la obligaron a abrir la puerta; cuando lo hizo, se produjo una intensa balacera frente a la casa. Ráfagas de ametralladoras alarmaban a todo el barrio.

Las balas que no se incrustaban contra la pared, traspasaban la ventana y puerta de madera. Algunas de ellas traspasaron e impactaron contra un mostrador de madera gruesa que se encontraba dentro de la habitación y detrás del cual se escondían los hijos y un sobrino de la pareja.

Silvano tuvo que entregarse y cuatro de los policías lo llevaron a empujones, sin destino fijo. Doña Cristina intenta seguirlo, la detienen a punta de fusil. Las criaturas se asustan y corren despavoridas, algunas siguen de lejos a su padre hasta cierta distancia.

Cada uno por su lado, doña Cristina a punta de fusil hasta la Alcaldía y Silvano con paradero desconocido.

“Esa misma noche me llevaron a la Alcaldía. Yo estaba declarando frente a un oficial, hasta que escucho: ‘Bárbaro, omanoma’ (Qué bárbaro, está muerto). Cuando me pidieron más datos, al parecer se asustaron porque Silvano no era a quien estaban buscando. Se equivocaron” (Cristina Meza de Ortellado, comunicación personal, 5 de enero de 2019).

“Luego vinieron y me dijeron: ‘Omanó la nde mena, ojesuicidá (Tu marido está muerto, se suicidó), había sido era el jefe de los comunistas’, intentaron convencerme mintiendo” (ídem).

Ante tal situación, la policía resolvió despachar a la mujer para que fuera a recoger el cuerpo. “Andá fijate lo que tenés que hacer con su cuerpo y me amenazaron: ‘No hables con nadie’. Yo tenía prohibido reunirme con la gente. Tanto es el miedo que se generó que la gente incluso tenía miedo para venir al velorio” (ídem).

A la mañana temprano, la soltaron y fue a descubrir a una cuadra y

media de su casa, en un pequeño montecillo, el cuerpo inerte de su marido. “Me acerqué y vi su mecha de cabello, parecía un toro que se había enfrentado con otro. En dos lugares del bosquecillo vi charco de sangre. En el lugar había una pequeña planta de árbol por el que se sostuvo y quedó muerto” (ídem).

Su hijo, Eusebio Ortellado, tenía 10 años en aquel entonces. También recuerda que su padre era miembro de las Ligas Agrarias Cristianas y tenía un arrozal que era pretendido por el comisario de la zona.

“Efraín Fretes Colombino era intendente de la época en Santa Rosa y fue él quien mandó a asesinar a mi papá” (Eusebio Ortellado, comunicación personal, 5 de enero de 2019).

Según cuenta don Eusebio, a Silvano, su padre, lo buscaron por ser miembro de las Ligas Agrarias. Lo tenían que llevar preso, pero durante el forcejeo los soldados se excedieron y lo torturaron hasta que le dieron muerte con un yatagán.

Doña Cristina agrega:

“El sistema de organización que teníamos en las Ligas Agrarias era muy bueno. Vivíamos bien cuando eso, si yo cocinaba un caldo de gallina para el almuerzo, otro grupo ya me limpiaba una hectárea el campo de cultivo. Vivíamos todos como hermanos” (Cristina Meza de Ortellado, comunicación personal, 5 de enero de 2019).

Incluso, tuvieron la posibilidad de adquirir un tractor para implementar en el laboreo de los miembros de las Ligas Agrarias. “Nosotros habíamos comprado a sola firma un tractor que la comunidad usaba para los quehaceres del campo. Ese tractor me robaron los policías cuando murió mi marido y probablemente recuperaba con el tiempo, si no moría muy temprano Monseñor Bogarín. Él me ayudó a que no me quiten la casa” (ídem).

Luego de estos testimonios se intenta buscar algún relato con relación al sistema de organización implementado, mencionado por doña Cristina Meza. Por ejemplo, el trabajo comunitario, el intercambio de recursos materiales por alimentos y la mutua colaboración para el laboreo del campo.

El sistema de organización implementado por las Ligas Agrarias Cristianas

Todos los campesinos que fueron entrevistados coinciden en que el sistema de organización que implementó las LAC fue beneficioso para ellos. Los campesinos debían organizarse, en primer lugar; luego, realizar las mingas, es decir, el trabajo colectivo. Pero es importante indagar acerca de la modalidad implementada por esta organización, según los aportes teóricos.

Uno de los primeros libros que se escribe sobre las Ligas Agrarias Cristianas lo hizo un sacerdote español, expulsado del país por el gobierno de Stroessner. Inmediatamente, al marcharse describe toda la experiencia que vivió en el campo, trabajando como párroco de Santa Rosa, Misiones, donde los campesinos pudieron darle suficiente muestra de cómo debían organizarse. Todo esto, el padre jesuita José Luis Caravias lo plasma en su libro *Liberación campesina*.

En dicho documento se relata lo siguiente: Para que se desarrolle con éxito un verdadero proceso de educación no son suficientes los cursillos y las reuniones. El egoísmo es una realidad muy concreta. Por eso no basta por descubrir que somos egoístas y pasarse luego muchas horas hablando sobre ello. “Piensan los campesinos que un remedio eficaz contra esta enfermedad, raíz de todos los demás males, es el trabajo comunitario. Es la única forma de llegar a la médula del mal. Pues si solo nos quedamos en palabras, es muy fácil engañarnos y seguir siendo más egoístas que antes” (Caravias, 1975: p. 54).

Las reuniones sirvieron para que los campesinos reflexionaran y encontraran respuestas a las preguntas de acuerdo a las necesidades del momento. Inmediatamente, cuando terminaban de reflexionar comenzaban las acciones comunitarias y de estas, de nuevo, surgían otras preguntas e ideas.

“Con frecuencia, el trabajo comunitario es condición imprescindible para que un campesino pueda considerarse miembro de las Ligas” (Caravias, 1975: p. 55).

La chacra común

Todo cursillo de iniciación debe terminar concretando una pequeña porción de terreno de los nuevos socios de esa comunidad incipiente que se comprometen a cultivar en común.

La experiencia debe iniciarse a una pequeña escala, una hectárea de tierra para que los problemas iniciales de todo laboreo se puedan subsanar sin inconveniente. La tarea conjunta para ayudar a los recién ingresados era al mediodía, iban todos juntos a trabajar en la chacra común.

Caravias expone muy bien una situación que surge al inicio del colectivismo o cooperativismo entre los campesinos paraguayos: "A causa de la educación individualista que por tanto tiempo ha recibido el campesino, en cuanto se ponen a trabajar en común, enseguida surgen problemas por falta de entendimiento y por informalidades en el trabajo, que tienden a amargar los ánimos y hacerles sentir la tentación de dejarlo todo" (Caravias, 1975: p. 76).

Minga

El entrevistado Eusebio Castillo menciona: "Salíamos a hacer mingas para ayudar a los compañeros a mejorar la situación de su campo". Esta palabra es muy utilizada por los campesinos entrevistados.

Su desarrollo teórico también está muy bien explicado en el material que expone Caravias.

Esta tradición de trabajar comunitariamente estaba vigente desde la época de la Colonia; cuando vinieron los invasores españoles vieron el trabajo en equipo de los indígenas. Se trata de un trabajo en equipo y por turno. Esta costumbre que se había apagado con el tiempo vuelve a tomar fuerza con las Ligas Agrarias.

Entre las mujeres, generalmente se hacían también trabajos en común y consistía en la cría de cerdos, fabricar gallineros o elaborar chipas para venderlas en el mercado o pueblo.

Almacenes comunitarios

Con relación a la práctica comunitaria que había entre los militantes de las Ligas Agrarias, uno de los entrevistados, Erasmo Funes, relata lo siguiente: “Yo empecé a activar en las LAC a partir del año 1970. Nosotros éramos servidores de todos. Practicábamos el bien común, sobre todo compartiendo las actividades, las labores en la chacra social. Trabajamos colectivamente, cosechábamos y teníamos nuestros almacenes de consumo” (Erasmo Funes, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

“Aquí en Sangre del Drago (Colonia Ibáñez Rojas) teníamos tres almacenes de consumo. Eso era el abastecimiento de la organización. Nosotros teníamos capacitaciones de acuerdo a la Sagrada Escritura y los derechos del campesino” (ídem).

Según Caravias,

Al cabo de varios meses de trabajo fácilmente han conseguido reunir un poco de dinero, con él compran al por mayor algunos productos de primera necesidad, como son: azúcar, sal, yerba mate, jabón, aceite, etc., según va aumentando su capital, aumenta también el número de productos adquiridos (ropas, herramientas), hasta que prácticamente se llegan a cubrir todas sus necesidades principales. Con este almacén propio, los socios suelen conseguir los productos normalmente a un 40 por ciento más barato de lo que conseguían antes (Caravias, 1975: p. 60).

El sistema de cooperación emulaba al de una cooperativa, pero sin interés de generar excedente a costa de explotar haciendo trabajar más de lo necesario a las personas. Los productos se vendían, fundamentalmente, para generar una pequeña ganancia que pudiera garantizar la recuperación del costo y mejorar las condiciones de la comunidad.

“Como es de esperar, los comerciantes tradicionales del lugar, que siempre han sido los que más se han aprovechado del estado de miseria del campesino, levantan el grito escandalizados por los ‘nuevos sistemas’, y corren a denunciar a las autoridades que en su zona está tomando fuerzas una ‘organización comunista’ muy peligrosa” (Caravias, 1975: p. 62).

Las Ligas Agrarias Cristianas generó una gran oportunidad para los campesinos pobres, quienes, de tener poco o nada, se dieron cuenta que unidos y organizados podían producir mucho más; y, por otro lado, generó preocupación en los empresarios y el Gobierno puesto que, al consolidarse y cooperar entre sí, lograban establecer una red de intercambio de trabajo, productos y beneficios.

Pero, en esa línea de trabajo y unión estaba la condición de ilustrarse, de acuerdo a la Doctrina Social de la Iglesia, sobre temas de realidad nacional. Eso implicaba tomar conciencia de clase y al hacerlo también se iniciaba la discusión sobre la responsabilidad del Estado de servir al pueblo a través de políticas públicas que evidenciaba más carencias que asistencias.

Naturalmente, los líderes políticos a nivel nacional y local debían contrarrestar esa postura con la negación de la consolidación de los movimientos sociales y, sobre todo, reprimiéndolos.

Eso también implicaba generar una serie de movimientos del alto gobierno para atacar a los considerados por Stroessner como “comunistas”, y para ello se creó el Dpto. de Investigaciones de la Policía de la Capital. Esta articuló un trabajo estratégico entre las alcaldías del interior del país, correligionarios colorados y miembros de seccionales, lo que posibilitó el acceso a muchas informaciones.

La Policía y el manejo de las informaciones

La Policía de la Capital tenía información de las reuniones de líderes campesinos de la zona.

Muy pronto, al consolidarse estas organizaciones campesinas, la Policía local, departamental y de la capital comenzaron a infiltrar a los llamados “pyragues”⁶ en las organizaciones campesinas. Estos estaban siempre presentes en las reuniones, encuentros deportivos, velorios, actividad solidaria y estaban dispuestos a escuchar todo lo que podían y luego informaban a la Policía sobre lo que sucedía.

6 Del idioma guaraní, literalmente significa “pelo del pie”. Eran llamados así a los informantes que podían ser policías, vecinos, presidente de seccional o cualquier persona que se aliaba a la Policía por miedo o porque simpatizaba con el Gobierno.

“Los pyragués eran los que estudiaban nuestros movimientos dentro de las Ligas Agrarias y nos delataban, luego insistían para quedarse con nuestras pertenencias” (Erasmus Funes, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

Por ejemplo, la Policía sabía con certeza quién o quiénes visitaban a Silvano Flores antes de su muerte.

Cuando fue detenido José Gil Ojeda Felcan, en la Comisaría 4ª, el 4 de abril de 1976, en Santa Rosa Misiones, la Policía de la Capital, a través del Dpto. de Investigaciones, expone el siguiente relatorio como antecedente del mismo:

“Camarada Jaime⁷ ingresó en filas de la Organización Político Militar (OPM) por intermedio de Constantino Coronel en el mes de marzo de 1975. Captó a su vez a Eliodoro Coronel de Santa María, Luis Pereira de San Francisco, Guillermo Arguello de Yataí (Santa Rosa) fue nombrado jefe de grupo de Santa María, siendo sub jefe Eliodoro Coronel. Fue visitado en dos oportunidades en su domicilio por Juan Carlos Da Costa (camarada compa), en dos oportunidades le visitó en el domicilio de Silvano Flores y proporcionaba a Constantino Coronel o a Nidia González Talavera, referente a captación de gentes y a los trabajos realizados a los demás miembros de la organización de la zona (...).”

El monitoreo de algunos miembros de las LAC. Reuniones en la casa de Cristina Meza

No contenta con la muerte del líder campesino de Santa Rosa, Silvano Flores, la Policía siguió estudiando los pasos de su viuda esposa.

Es importante mencionar que luego de la muerte de su esposo, doña Cristina siguió trabajando en diversas organizaciones, sobre todo comprometida con aquella que ayudaba en la búsqueda de los familiares encarcelados, desaparecidos y asesinados por el régimen.

A continuación se presenta la descripción de un informe que recabó un policía de la localidad de Santa Rosa.

7 Seudónimo de José Gill Ojeda.

La carta se envía de la Delegación de San Juan Bautista de las Misiones, el 19 de enero de 1977, y va dirigida al jefe del Departamento de Investigaciones, Pastor Coronel, un año después de la muerte de Silvano Flores, y dice lo siguiente:

“Tengo el agrado de dirigirme a Usted con el objeto de transcribir para su conocimiento el informe elevado a esta delegación de gobierno por la jefatura de Policía de esta institución que copiado textualmente dice: (...) Señor Jefe de Policía Insp. Mayor DAEP Don Luis Antonio Martínez Díaz. E.S.D. Tengo el honor de dirigirme a esa Superioridad, a objeto de informar lo siguiente: el día 8 de los siguientes, se llevó a cabo una reunión clandestina en el domicilio de la señora Cristina Meza Vda. de Flores, en este pueblo con las asistencias de las esposas de varias personas que se encuentran detenidas por haber participado en la organización subversiva O.P.M cuya reunión según el informante señor Ramón Esteban Giménez, vecino de este pueblo fue informado en su oportunidad al Comisario Inspector Nicolás Isacio Gracia, Comisario policial de esta localidad (...) El día 14 del corriente mes a las 11.30 horas aproximadamente llegó a la parroquia una camioneta Ford F100, con chapa número 8 6955- San Juan Bautista Misiones, propiedad del señor Luis Alberto Llano, descendiendo de la misma una persona particular con sombrero obscuro entrando en la parroquia donde permanecieron por largo rato, y luego salió, abordó la camioneta y fue hacia la casa de la viuda de Flores, siguiendo el mismo informante Ramón E. Giménez, que es vecino cercano de dicha señora, quien al retirarse la camioneta de la casa de la viuda de Flores, fue a averiguarle en forma desinteresada por la persona que le visitó contestándole que era un sacerdote que le trajo una tarjeta que ella tenía que llevar a Asunción, habiendo conversado por un largo rato en la pieza no contándole el nombre del sacerdote y el primero que se puso en contacto con la señora viuda de Flores después de la visita fue (...)”⁸.

Alejandro Falcón, muerto; Justo Amarilla, detenido

Alejandro Falcón, según los datos de la Policía de la Capital, era uno de los principales líderes de la Organización Político Militar que había

8 Documento del Archivo del Terror, código: 59F1359.

diseminado la idea de la organización armada en la zona para derrocar al régimen de Stroessner.

Justo Amarilla fue detenido el 17 de mayo de 1976, un mes después de las intervenciones más fuertes, tanto en la capital como en otras ciudades de Misiones.

El motivo de su detención: haber permitido a Alejandro Falcón pernoctar en su casa durante dos noches.

Justo Amarilla fue detenido y trasladado, en principio, a San Juan Bautista, Abraham Cué, donde estuvo por cuatro meses, y luego llevado hasta Investigaciones donde fue torturado y obligado a declarar, trasladándolo finalmente a Emboscada donde permaneció por dos años.

“A mi marido lo llevaron preso porque Alejandro Falcón era uno de los líderes de las Ligas Agrarias. Nosotros le cedimos por dos noches una habitación para que Alejandro Falcón duerma allí”. Menciona, además: “Llevaron a una mujer que se encontraba en nuestra casa al igual que el cuerpo de Alejandro Falcón⁹. Esa misma tarde citaron a mi marido” (Aurora Salinas, comunicación personal, 11 de marzo de 2019).

Según el Departamento de Investigaciones de la Policía de la Capital, el hecho ocurrió en un lugar denominado “Ñacuti”, jurisdicción de San Patricio, hasta donde el grupo había llegado en su precipitada fuga, ocasión en que el sujeto Alejandro Falcón (camarada Amadeo) fue gravemente herido y posteriormente falleció, siendo detenidas las mujeres Práxida Benítez¹⁰ y Blásida Falcón, recuperándose al mismo tiempo armas de fuego de distintas clases y calibres¹¹.

9 Según consta en el informe de la Dirección de Política y Afines, Dpto. de Investigaciones de la Policía, documento del Archivo del Terror (011F1340), Justo Amarilla fue detenido “por haber dado refugio durante tres días a los miembros de la OPM, Alejandro Falcón, Blasida Falcón, Práxida Benítez, prima del mismo de parte de su esposa. Es colaborador de la OPM.

10 Según el documento 042F1319 del Archivo del Terror, Práxida Benítez Páez figura en la “Nómina de elementos subversivos pertenecientes a la Organización Político Militar (OPM)”, es conocida como camarada Minu, paraguaya, soltera, ama de casa, nacida en San Ignacio (Misiones), el 21 de julio de 1956, domiciliada en la compañía Zapatero Cué de Santa Rosa.

11 Documento del Archivo del Terror, código 02F0013.

El relato de Aurora Salinas difiere con el informe que eleva la Policía local. Doña Aurora menciona detalladamente que Alejandro Falcón se durmió en su casa y luego pasó hasta el domicilio de su vecino David Maidana, amigo de Alejandro Falcón. Sin embargo, al llegar a su casa y pedirle asilo, aquel, lejos de ayudarlo, lo encerró en la habitación y fue a avisar al comisario de la localidad.

El comisario Lucio Zambuchetti llegó hasta el lugar, obligó a Falcón a salir y sin mediar palabras le dio un tiro certero en la cabeza. Murió allí mismo.

“A nosotros nos decían que éramos cómplices de un comunista internacional que incluso fue capacitado en el exterior. Él (Falcón) era un líder muy capacitado que trabajaba con nosotros en las Ligas Agrarias Cristianas” (Aurora Salinas, comunicación personal, 11 de marzo de 2019).

Cuando llevaron preso a Justo Amarilla, la situación en torno a Aurora Salinas cambió radicalmente. Relata que “la Policía no nos informaba nada, a nosotros los familiares, los policías nos decían que a los encarcelados de ese grupo se les había subido a un avión y que lo soltaban desde el aire” (Ídem).

Sigue relatando la entrevistada:

“A partir de ese momento nadie quería meterse. Nosotros teníamos un pequeño almacén y nadie quería acercarse a nosotros porque se decía que éramos comunistas, de las LAC”.

“Yo fui perseguida, justo había dado a luz un bebé y no podía trabajar, nadie quiso ayudarme. Se hablaba mal de mí. Fui torturada psicológicamente”, continúa.

Doña Aurora cuenta que era asidua participante de las actividades de la Iglesia, desde pequeña. Su padre se encargaba de fabricar ladrillos para construir las escuelitas campesinas promovidas por los vecinos y la Iglesia local, su hermana se dedicaba a la enseñanza. Toda su familia estaba involucrada con las Ligas Agrarias.

La declaración de Jacinto López Estigarribia y su versión sobre Alejandro Falcón

Jacinto López, en su declaración ante la Policía, el 29 de abril de 1976, dijo que en dicho mes había recibido instrucciones de su hermano Juan Luis de transmitirle a Falcón “que todos ellos desaparezcan de esa compañía, que se fuguen, por razones de que se comenzaba una persecución a la organización por parte de las autoridades policiales de la zona y aparentemente también de la capital”.

El declarante, al ser consultado por la Policía sobre los fines específicos, este declaró que según las explicaciones recibidas era “formar la mayor cantidad posible de personas, tanto hombres como mujeres, adoctrinarlas, instruir las, y lo que se buscaba principalmente era lograr el cambio del gobierno”.

Jacinto López, siempre según el documento del Archivo del Terror, realizaba trabajos de relevamientos ordenados por Alejandro Falcón, en una amplia zona de la compañía donde vivía, con el objetivo de tener práctica y de conocer la cantidad en hectáreas de tierras existentes en una zona imaginada “mentalmente”, conocer la cantidad de casas y familias de esa zona, la cantidad de accidentes topográficos de la misma y las utilidades que pudieran presentar para un trabajo futuro que el declarante desconocía.

Eudoro Amarilla, el que se ganó la simpatía del torturador jugando dama

En la noche del sábado 4 de abril, alrededor de las 20:00 horas, el comisario Gustavo Giménez asesinó a tiros, junto a sus hombres, a Martín Rolón.

De acuerdo al cruzamiento de datos, se puede deducir que es el mismo Giménez de quien Eudoro Amarilla recuerda momentos cuando visitó el Dpto. de Investigaciones. Eudoro Amarilla había sido capturado en San Ignacio, lo subieron a un bus público y llegó hasta la Plaza Uruguaya, desde donde junto a sus custodios caminó hasta la sede de Investigaciones, lugar que sería su reclusorio.

El hombre relata que no tenía nada que ver con las Ligas Agrarias, ni con ninguna organización. Participaba de las actividades de la Iglesia, pero nada más como feligrés. Iba a misas y algunas reuniones organizadas por los catequistas.

Entre los documentos del Archivo del Terror no se encuentran antecedentes del hombre. Sin embargo, estuvo preso por dos años y seis meses, y rememora aquellos tiempos relatando que tuvo mucho miedo al llegar al lugar, sobre todo al ser indagado por el intimidante comisario Gustavo Giménez:

“Me hizo pasar a un patio grande, tenía una muralla alta y una pieza con abertura sin puerta, ingresé allí y encontré a seis personas. En el lugar atendía un malevo de apellido Giménez, era un petisón, este me dijo: ‘Vos ayer tenías que haber venido, ¿venís de San Ignacio?’. Ante la respuesta afirmativa de Amarilla, el comisario respondió: ‘Bueno, sentate y tranquilizate’.

Sigue recordando: “Me senté allí y nadie nos hizo caso. No comí nada, mi gente no sabía de mi destino. No había comunicación. Pasaron tres días y allí me dijo el malevo: ‘¡Vení, Amarilla, juguemos dama! Aquí el que va a morir en tres días ya muere. Vos ya estás superando los tres días. Por lo visto ya te salvaste’” (Eudoro Amarilla, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

Eudoro cuenta que esa situación lo asustó, le erizó la piel; comenzó a jugar dama ganándose la simpatía del oficial.

Aun así no se salvó de las torturas. Recuerda que en las sesiones siempre estaban tres o cuatro personas. Menciona a los que se apellidan: Zaldívar, Santander, Riveros y Benítez. Ver a estos significaba lo peor para una persona. “A mí me decían que era comunista y querían saber quiénes eran mis cómplices”.

El hombre quedó con secuelas físicas, según relata; el dolor de cintura es pavoroso, se lamenta. “Para torturarme me llevaban a una pileta, me desnudaban y empezaba el interrogatorio con patadas a la cintura. Me echaron la muela y me metían en una pileta con resto de heces y agua. Allí, todo se soportaba, menos la electricidad”, agrega donde Eudoro Amarilla.

Doña Elda Arnold y su entrevista con Montanaro

Doña Elda, la joven mujer que había contraído matrimonio con Eudoro Amarilla y con quien tuvo tres hijos, iniciaba también una gran batalla contra el régimen stronista para recuperar la libertad de su marido.

Según ella, todo inició desde que se casaron y se hicieron catequistas en la parroquia de su barrio. “Éramos catequistas y nos reuníamos en la parroquia”.

Hacía seis meses que su marido había desaparecido. Ella tenía tres criaturas recién nacidas y el marido que sostenía económicamente la casa estaba preso. En los primeros tiempos, cuando este cayó, ella lo visitaba en la celda de la Comisaría 13^a de la ciudad de San Ignacio, pero cuando lo trasladaron a Asunción ya no supo de él.

Seis meses después decide viajar a la capital y descubre que su marido estaba preso en Investigaciones, sin proceso, pero no podía hablar con él. Se atreve y solicita audiencia con el ministro del Interior Augusto Montanaro; este, antes que atenderla, le dice que regrese. Vuelve a su casa y luego intenta, una vez más. Logra su cometido después de siete días de aquella primera visita.

“Insistí mucho, logré entrevistarme una vez más con el ministro del Interior. Tenía suerte, pero cada vez que iba me preguntaban si yo era de las Ligas Agrarias; yo respondía que no, que solo era catequista” (Elda Arnold, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

Eusebio Castillo, preso por promover la construcción de una escuela campesina

Don Eusebio Castillo, de 89 años, cuenta que con sus vecinos se organizaban para hacer minga en la zona de Tuna, hoy Gabino Rojas. Además de las mingas comunales, habían organizado también con sacerdotes de la zona de Santa Rosa, Misiones, para levantar una escuelita campesina con la idea de paliar la falta de una institución educativa accesible a los campesinos.

Inicio de la Escuela de Tuna

La Escuela de Tuna fue iniciativa de dos sacerdotes españoles, Antonio Ortega y Bonifacio Talavera, que se instalaron en el país para trabajar con los campesinos más necesitados. Contaron con la aprobación de monseñor Ramón Pastor Bogarín, obispo de la diócesis de San Juan Bautista de las Misiones.

Esta escuela no pudo proseguir, de acuerdo a lo previsto por los sacerdotes españoles con la ayuda de los feligreses, porque la idea fue abortada por una disposición arbitraria del Gobierno, y ni siquiera fue comunicada oficialmente.

Las autoridades de la Iglesia se percataron de la resolución gracias a una copia que llegó al sacerdote de la zona de “un país europeo”, adonde fue sin que la Iglesia local se enterara. Este sacerdote contó acerca de dicha misiva al obispo diocesano y este, a su vez, al presidente del Episcopado.

Un editorial titulado “Contra el pueblo y contra la Iglesia” del periódico Sendero relata los pormenores de las decisiones arbitrarias que sistemáticamente realizaba el Gobierno en contra de las organizaciones.

También en esos tiempos, Sendero hace una publicación importante sobre la expulsión del sacerdote José Ortega. La nota que publica aparece en la página 2 de la edición correspondiente del 28 de mayo al 11 de junio de 1976, y dice lo siguiente:

El Rdo. Padre José Ortega S.J., Vicario cooperador de la parroquia de Santa Rosa (Misiones) fue detenido por la Policía a las 14 hs. del día 20 de abril de 1976, llevado a la capital y, al día siguiente, puesto en la frontera con la República Argentina, siendo expulsado en esta forma del país (...) todos lamentamos, por otra parte, la indiscriminada persecución de tantas personas humildes, agricultores en su mayoría, dejando en el desamparo a niños y ancianos; los trabajos agrícolas sin poder ser atendidos, creando serios problemas para la subsistencia familiar (Sendero, 28 de mayo al 11 de junio de 1976).

La familia Castillo en la mira

Don Eusebio Castillo relata que está convencido de que la Policía lo implicó a él porque los “pyragués” ya habían señalado a la familia Castillo como “comunistas”, debido a que su sobrino siempre participaba de las reuniones de las Ligas Agrarias.

Cuenta que, un día, un vecino suyo que estaba confabulado con los seccionales y policías, le pidió por favor que vaya a comprar querosén; subió a su bicicleta y fue interceptado por la policía frente a la escuelita que estaban construyendo.

Rafael Castillo fue detenido el 29 de junio de 1976, de acuerdo al informe elevado al Dpto. de Investigaciones de la capital. Su nombre aparece junto a una nómina, “Lista de detenidos actual en Misiones”¹², y la mayoría de los ocho detenidos tenían seudónimo, lo que implica que estaban vinculados, según la Policía, con la OPM. Rafael Castillo, junto a tres de la lista, estaba sin seudónimo.

Roquita Velázquez, perseguida y torturada por ser amiga de Epifanio Méndez Fleitas

Roquita Velázquez, quien hoy vive en la ciudad de San Juan Bautista de las Misiones, relata que siempre estaba con los políticos, “servía cafe-cito”. Comenzó a trabajar a los 20 años, primero en la institución estatal del Banco Central y luego en el Instituto de Previsión Social (IPS), como funcionaria pública.

El propio Epifanio Méndez Fleitas¹³ la había ubicado en puestos de trabajos importantes, mientras no hubo ningún impase político con su aliado Alfredo Stroessner. Luego, cuando aquel se alejó políticamente de Stroessner, los parientes y amigos también sufrieron persecuciones, torturas, cárceles y muertes.

12 Documento extraído del Archivo del Terror.

13 Su vida se desarrolló en los mundos de la política, la música y la actividad intelectual. Así, ocupó diversos cargos en la administración pública (fue jefe de la Policía entre 1949 y 1952, y presidente del Banco Central del Paraguay desde 1952 hasta 1955). Cabe destacar que es tío del expresidente Fernando Lugo Méndez.

“Me llevaron presa, ya no me acuerdo en qué año. Estuve incomunicada en la Comisaría 4ª, por casi cuatro meses. De mi trabajo me llevaron directamente ahí. ‘Usted está detenida’, me dijo y ya me llevaron, eran todos de Investigaciones de la época de Pastor Coronel. Después me confinaron al pueblo de San Pedro del Paraná, en San Solano, en la casa de Fermín Martínez, porque yo estaba embarazada” (Roquita Velázquez, comunicación personal, 7 de enero de 2019).

Doña Roquita nunca fue miembro de las Ligas Agrarias, pero sí de origen campesino. Se refugió en la zona de Pedro del Paraná, donde aún mucho tiempo después fue vigilada, hasta que se casó con un militar y fue a vivir en San Juan Bautista Misiones, donde se encuentra actualmente.

Julio Busto, “camarada Juan”, lector de Tata piriri

Según los datos de la Policía de la Capital, específicamente de la Dirección de Política y Afines que funcionaba en el Dpto. de Investigaciones, Julio Busto Colmán fue detenido el 23 de abril de 1976 por su activa participación en la OPM en cuya fila militaba, ingresando por intermedio de Sergio Espinoza, en el mes de febrero de 1976, quien le había dado algunas instrucciones referente a la organización. Además, se menciona en su ficha de antecedentes que era lector de Tata piriri¹⁴, una suerte de vocero de los movimientos insurgentes¹⁵.

“Fue un viernes de tardecita, era el 23 de abril de 1976. No opuse resistencia, no tenía motivos. Dejé toda mi plantación de arroz y, de ida, cuando los policías me llevaban, pedí, por favor, a mi vecino que cuidara mi cultivo hasta que regrese” (Julio Busto, comunicación personal, 11 de marzo de 2019).

“El alcalde Juan Pablo Amarilla había encabezado la comitiva que me llevó frente a la alcaldía, donde otros apresados estaban esperando que parta el camión. Cuando los policías vinieron por mí, ya estaba preparado mentalmente porque había recibido comentarios y veía las persecuciones en contra de los compañeros de las Ligas Agrarias” (ídem).

14 Durante el régimen de Stroessner, alguien que leía los libros de Carl Marx o algún crítico del sistema conservador y, con más razón, si leía y conservaba en su biblioteca la revista Tata piriri era considerado un peligroso comunista que amenazaba al Gobierno.

15 Documento del Archivo del Terror, código 011F1340.

Esa tarde del 23 de abril, a Julio Busto primero lo llevaron a la cárcel de Abraham Cué, donde lo torturaron y luego lo trasladaron a Investigaciones. Allí estuvo hasta el 6 de setiembre y posteriormente pasó a la cárcel de Emboscada.

“Cuando me torturaron en San Juan me amenazaron y me dijeron: ‘Tuvieron suerte (los miembros de las Ligas Agrarias) porque un policía de la capital (Giménez) fue herido y si él moría, ni siquiera sus gallinas quedarían vivas’” (ídem).

Julio Busto recuerda ese detalle sin saber que los policías hacían referencia al comisario Gustavo Giménez, quien fue herido durante el ataque en la casa de Martín Rolón, en la ciudad de Lambaré.

El mismo menciona que la persecución en Misiones comenzó a partir del 16 de abril porque los campesinos se habían organizado y estaban fuertes.

“La Policía no quería que nos organicemos. Nosotros confiábamos en los sacerdotes, las Ligas Agrarias eran grupos de confianza porque el plan no era malo, por eso nos comprometimos fuertemente”.

“Teníamos aquí almacén de consumo, vendíamos coco, juntábamos el dinero y comprábamos mercaderías. Nunca supimos lo que era el comunismo. Sin embargo, nos acusaban de comunistas”.

Julio cuenta con orgullo que también integró a la OPM, durante cuatro años.

“Veíamos la necesidad de organizarnos para discutir sobre nuestra realidad y no teníamos otra alternativa frente al Gobierno más que organizarnos como OPM”.

Agrega:

“Éramos varios los líderes. Todos teníamos seudónimos y nuestras reuniones eran clandestinas. Cuando había tormentas y lluvia era ideal para nuestras reuniones clandestinas. Yo me reunía con Sergio Espinoza en los montes de la zona para que nadie nos descubra. Cada uno de nosotros hacíamos nuestro grupo” (Julio Busto, comunicación personal, 11 de marzo de 2019).

Mateo Ríos se refiere a una anécdota sobre el concepto de seudónimo:

“Recuerdo que, cuando estuve en el cuartel, una persona que me conocía se acercó a mí y preguntó: ‘Mateo, Mateo, mba’etea he’ise (qué significa) seudónimo’. Hablaba solo el idioma guaraní y por lo tanto desconocía el significado de esa palabra. Muchos eran torturados por eso, porque los policías entendían que ocultaban ese dato” (Mateo Ríos, comunicación personal, 7 de enero de 2019).

“Tata piriri era nuestra revista informativa donde se compartía análisis sobre la realidad social paraguaya. Martín Rolón nos compartía y leíamos”.

Cuando el régimen buscaba dar con los campesinos organizados, ya todo era controlado, incluso las reuniones eran vigiladas y castigadas. Por eso empezaron a desmembrarse y a desfigurarse rápidamente los movimientos sociales.

El régimen stronista había logrado su cometido: perseguir, castigar y apagar cualquier foco de organización que representara un peligro para su régimen. La conformación y descubrimiento de la Organización Político Militar fue una excusa perfecta para que Stroessner pudiera arrasar con los campesinos.

La Organización Político Militar (OPM)

Sobre este tema se ha escrito en innumerables ocasiones, desde distintas perspectivas. Incluso, el propio Constantino Coronel ha concedido varias entrevistas para describir el tema que luego se constituyeron en libros.

En este apartado se presentará como propuestas algunas de esas versiones para aclarar el origen, evolución y protagonismo de la Organización Político Militar (OPM). En primer lugar, es importante partir del análisis y resumen que hace uno de los principales protagonistas de aquella organización, el propio Constantino Coronel, quien dice:

“En 1968 tuvimos una reunión en Misiones y analizamos nuestra situación de aquel entonces, caímos en la cuenta que estábamos siendo vilmente perseguidos y nos podían matar, entonces dijimos: Creemos una organización

por debajo de las LAC, que quede esta por encima.

Necesitamos una organización que aglutine a la mayoría del pueblo paraguayo. Necesitamos una organización política que pueda defender los intereses del pueblo. Esta organización (LAC) es limitada, es reducida.

En 1969 vinieron unos cuantos sacerdotes, y con ellos, grupos de jóvenes organizados de Asunción. Estaban organizados con la denominación SEU, Servicio de Extensión Universitaria, y conversamos con los mismos.

Acordamos que nosotros trabajaríamos con nuestro grupo y que ellos lo harían a nivel universitario. Posteriormente, trabajamos para que se sumen los obreros” (Constantino Coronel, comunicación personal, 6 de enero de 2019).

Luego, en el año 1973, según Constantino Coronel, se conformó oficialmente la OPM y los principales directores de la misma fueron Juan Carlos Da Costa, Constantino Coronel y Nidia González Talavera¹⁶.

“Nuestros objetivos eran: defender la salud y la educación. Preparamos un proyecto político acorde a los intereses del pueblo. ¿Por qué organización política?, porque tenía un fin político, y ¿por qué militar?, porque los enemigos del pueblo nos atrincheraron y debíamos defendernos” (Mateo Ríos, comunicación personal, 7 de enero de 2019).

“Los que ya estábamos convencidos de nuestra lucha revolucionaria tratamos de buscar hombres y mujeres conscientes, obreros, estudiantes y otros para dar inicio a la Organización Política Militar (OPM). Sabíamos que nuestra fuerza era inferior a la del Gobierno, nos animaban esos hechos históricos donde muchos compatriotas dieron sus vidas en defensa del Paraguay soberano, y nos preguntábamos si en este siglo no había hombres y mujeres capaces de enfrentar una nueva forma de colonialismo. La organización empezó aquí en Misiones, en la compañía Fátima” (Cardozo, 2018: p. 53).

Siguiendo la descripción de Bernardo Neri Farina, este grupo se identifica como un movimiento clandestino que había elegido la vía de las armas como una posibilidad de oposición al régimen. Política e ideoló-

16 La estructura de la OPM, según Constantino Coronel, era de la siguiente forma: aspirante a combatiente, combatiente, columna, jefe de columna y la dirección.

gicamente quería constituirse en una copia de los montoneros argentinos y los tupamaros uruguayos.

Aunque este autor menciona que la OPM logró la adhesión de las Ligas Agrarias Cristianas, el propio Constantino Coronel aclara que en un principio se organizaban con la insignia de las LAC. Sin embargo, posteriormente vieron la necesidad de cambiar el paradigma de su organización y admitía, en ese tiempo: "Necesitamos una organización política que pueda defender los intereses del pueblo. Esta organización (LAC) es limitada, es reducida" (Entrevista realizada por el autor, 6 de enero de 2019).

Ya casi diez años después y con las LAC extintas como organización se vuelve a intentar con gran parte de los exmiembros de estas para rearticular la OPM, según el documento "sector campesino" de la Policía. "El esfuerzo principal desarrollado por la OPM en el ámbito rural consiste en reagrupar a los miembros de las extintas LIGAS AGRARIAS en infiltrarse en las organizaciones cristianas denominadas comunidades de base"¹⁷.

Farina (1998) cita a Alfredo Boccia, quien menciona que la OPM llegó a contar con cuatrocientos militantes y que contaban con un periódico llamado Tata pirirí (fuego crepitante, en idioma guaraní).

Uno de los detenidos, Jacinto López Estigarribia, confirma que leía Tata pirirí y que la revista le fue entregada por Alejandro Falcón (documento del Archivo del Terror, 02F0611).

Es importante mencionar que este periódico y otros libros eran considerados por el régimen como "de carácter subversivo"; por lo tanto, debían ser requisados y sus lectores apresados. Por ello, en la mayoría de las fichas de los detenidos se aclara que leyeron Tata pirirí.

Informaciones de la Policía de la Capital acerca de la OPM

La Policía de la Capital, Dpto. de Investigaciones, ya había extendido su red de espías a lo largo y ancho de la patria. Sabía acerca de los movimientos que se realizaban y las conexiones clandestinas que había entre unos y otros líderes.

17 Documento del Archivo del Terror, código 8F0635.

De hecho, uno de los primeros caídos en manos de la policía fue Carlos Brañas, quien al ser detenido evidenció a los demás líderes y a partir de allí hubo una fuerte represión, espionaje, torturas, delaciones y encarcelamientos.

Durante una de las tantas detenciones de Constantino Coronel se describe sus antecedentes en el Dpto. de Investigaciones. Este documento data del 11 de octubre de 1976.

Entre otras cosas, “por tener activa participación dentro de la Organización Político Militar (OPM), en la cual actuaba con los seudónimos Leli y Cayé, fue captado por el R.P Miguel Sanmarti García y luego pasó a cargo de Diego Abente Brun (c. Facundo) y Nidia González Talavera (c. Rubén). En la campaña (San Antonio, Villa Elisa, Ypané y Ñemby) era encargado de organizar la columna siendo su enlace el R.P Francisco Román Álvarez (c. Remberto), captó a Corsino Coronel (c. Casimiro) y José Gil Ojeda Felcan (c. Jaime). Trabajó con Juan Carlos Da Costa (c. Yacaré), Nidia González Talavera (c. Rubén)”¹⁸.

Es importante mencionar que Constantino Coronel ha cambiado de domicilio en varias ocasiones, sobre todo desde el momento del asalto ocurrido en su casa de San Lorenzo. Se constata en los documentos de la Policía que luego de ser asaltado en San Lorenzo, estuvo viviendo en Sajonia, Villa Elisa, y viajaba permanentemente por la zona de Misiones. Incluso, en uno de los documentos se aclara que había viajado a los Estados Unidos de Norteamérica.

Para agregar más elementos a la información recabada sobre el surgimiento de la OPM, se toma parte del acta redactada en la Policía de la Capital, donde José Tomás González, al ser preguntado sobre su vínculo con esta organización, dijo:

“Que en el año 1971, fue organizado por el cura párroco de la compañía Curupayty, Ramón Cardozo, cursillos para los habitantes del lugar, cada dos o tres meses y que duraba por espacio de dos o tres días cada uno de ellos, ya sea en la parroquia o en la casa de alguno de los feligreses, cursillos en los

18 Documento del Archivo del Terror, código 8F1409.

que éste les enseñaba y les hablaba sobre temas diversos como ser educación sexual, amor al prójimo, leyendo y explicándoles generalmente la biblia y les aconsejaba luego que tenían que organizarse en defensa de sus intereses por cuanto que ello era la única manera de salir de la pobreza y de combatir contra la explotación de los ricos, a que eran sometidos teniendo en cuenta la poca ayuda recibida del Gobierno; les enseñaba también la forma de organizarse en grupos de trabajos poniendo en práctica lo que se denomina la MINGA y en el momento de vender los productos tenían que hacerlo todos juntos para poder pedir mejor precio por ellos. Que esta actividad duró aproximadamente cuatro años, continúa diciendo el compareciente que por el mes de mayo del año 1974 fue a visitarlo en su domicilio Eulogio Constantino Coronel, más conocido en esa zona como YACARÉ¹⁹ y le dijo que había una pequeña organización que tenía por finalidad ayudar a los pobres, especialmente a los campesinos y todo dependía de ellos para que dicha organización vaya creciendo, que para ello debían reunirse y conversar en forma clandestina por cuanto que a mucha gente tal vez no les iba a gustar el trabajo”²⁰.

Con relación al método de lucha de la Organización Político Militar, un informe confidencial de la Dirección de Política y Afines describe, a partir del relato de un infiltrado de la Policía que conversa con Gladys Fariña, miembro de la OPM, que antes del año 1976, la organización, a través de Constantino Coronel y Juan Carlos Da Costa, se enfrascaba en largas discusiones con un grupo importante, por la cantidad como por la calidad de sus integrantes. Las discusiones de carácter político-militar, fundamentalmente, estribaban sobre el carácter de la etapa que estaban pasando en aquel entonces, de la lucha táctico-estratégica. “Lógicamente, la OPM planteaba la lucha armada, como método político central para la toma del poder. Esta lucha, por las condiciones geopolíticas, el carácter monolítico de la dictadura stronista y la escasa conciencia de las masas, debía resolverse en forma prolongada, a favor del pueblo y su vanguardia, la OPM”²¹.

19 Uno de los seudónimos utilizado por Constantino Coronel. Yacaré significa cocodrilo, en idioma guaraní.

20 Documento del Archivo del Terror, código 2F0548.

21 *Ibidem*, código 8F0951.

Se observa claramente que el método de lucha es el de generar conciencia en el pueblo a través de la propaganda, educación y conciencia de clase, de tal forma que los campesinos y obreros vayan incorporándose lentamente a la organización.

Por otro lado, otro grupo dirigido por Macario Cardozo, líder campesino de la zona de Caaguazú, “sencillamente entendía que la etapa política actual (año 1976) no era una etapa militar, pero coincidían que la guerra de clase era el contenido estratégico de la revolución paraguaya” (Ídem).

Según este documento, Constantino Coronel tenía, entre otros trabajos, como jefe de Instrucción Militar de la OPM, contactar con otro grupo numeroso de campesinos organizados políticamente, y que constituían un desprendimiento del Partido Comunista Paraguayo de la línea de Oscar Creydt.

Como organización, la OPM fue anulada rápidamente por la falta de experiencia. Inmediatamente, al caer Brañas y luego otros líderes, la Policía libró dos enfrentamientos armados. El primero, en una quinta de Valle Apu’a, Lambaré, en la noche del sábado 4 de abril, donde murió Martino Rolón, Martín, según el informe policial, de la OPM, y fue herido el comisario Giménez.

La siguiente refriega fue en el Barrio Herrera de Asunción, donde fue abatido Juan Carlos Da Costa, y por parte de la Policía terminó gravemente herido el comisario Alberto Cantero. Ese hecho tuvo lugar un 5 de abril.

Se menciona a Mario Schaerer Prono y a su esposa Guillermina Kannonikoff como parte de ese grupo. Ambos escaparían en medio del tiroteo, pero Schaerer Prono moriría más tarde herido y torturado en poder de la Policía.

Esa misma madrugada, el 5 de abril de 1976, cayeron también Diego Abente Brun y su esposa, Estela Maris Rojas, y Miguel Ángel López. Las declaraciones de Diego Abente fueron determinantes para llegar a todos los miembros de la organización.

Los focos organizativos y las arremetidas del Gobierno iniciaron una tenaz persecución, sobre todo en ese año 1976. Esta reacción del Gobierno fue una cacería de brujas, alcanzó a propios y extraños. Muchos inocentes ni siquiera sabían porqué estaban siendo torturados.

Una muestra escalofriante de esto fue el asesinato de Mario Arzamendia, un devoto parroquiano de la Iglesia de San Cristóbal, de 63 años de edad, vendedor del periódico contestatario católico Sendero. El mismo fue apresado sin ninguna explicación en la mañana del 5 de abril tras la batalla en el barrio Herrera, cuando llegó a la casa de su cliente Mario Schaerer (no sabiendo lo que había pasado con éste horas antes) para entregarle el ejemplar del semanario. Los policías apostados en la vivienda se lo llevaron para averiguaciones. El sábado 11 de setiembre, un agente de Policía llegó a la casa de Arzamendia y con toda frialdad le comunicó a la esposa, Casimira, que su marido había muerto de un paro cardíaco (...) tal como se podría presumir, el cadáver presentaba muy notorias huellas de suplicios. Y conste que Arzamendia ni tan siquiera había tenido lejano conocimiento de que existiera algo denominado OPM (Farina, 1998: p. 2016).

La OPM quedó descabezada aunque la agrupación volvería a rearmarse en Buenos Aires. Terminaría definitivamente en 1978 cuando, el 12 de enero de ese año, la policía mata a Jorge Agustín Zavala, uno de sus principales dirigentes junto a Nidia González Talavera, conocida como Comadre guazú.

Conclusión

Al iniciar este proceso de investigación se advertía de los desafíos que representa trabajar sobre la construcción de identidad de los diez campesinos víctimas de la dictadura stronista. Sin embargo, también se asumía un grado de responsabilidad importante al contar con antecedentes bibliográficos, tanto para la construcción del análisis propiamente, como para garantizar un buen marco teórico y metodológico.

En ese sentido, se recurre al planteamiento de Piovani y Muñiz (2018) para abordar la construcción de identidad de los diez campesinos men-

cionados. Cabe recordar, que estos autores hablan del enfoque biográfico haciendo referencia a la manera de abordar la realidad social, centrada en la comprensión de los procesos sociales atravesados por el movimiento, el cambio, la transformación en el tiempo y en el espacio, a partir de la interpretación de los actores que vivieron los distintos procesos, es decir, sus protagonistas.

Las persecuciones, represiones, torturas y constitución de identidad de los campesinos

Los diez campesinos entrevistados respondieron con mucha claridad sobre su interpretación de lo que ocurría durante todo el tiempo en que se vivía el régimen stronista, y en particular, los mismos manifestaron con detalles bien precisos lo que habían experimentado durante el año 1976, partiendo del fenómeno llamado “Pascua Dolorosa”.

De entre los diez campesinos entrevistados, solamente dos, Constantino Coronel y Mateo Ríos, han podido precisar coherentemente la diferencia que había entre Ligas Agrarias Cristianas, Organización Político Militar y la llamada “Pascua Dolorosa”. Es decir, explicando con conocimiento cabal las implicancias de esos hechos, lo que no significa que los demás no hayan sido partícipes.

Muchos de los campesinos confunden hasta el momento, excepto algunos más comprometidos con la causa revolucionaria y conscientes de su clase, a las Ligas Agrarias Cristianas con la Organización Político Militar. Por ello, cuando la versión de los campesinos generaba duda, fue fundamental la contrastación con los documentos extraídos del Archivo del Terror, que contenían sus antecedentes policiales y estaba en poder de la Policía de la Capital, órgano de control, investigación y de represión de aquella época.

Algunos campesinos, como el caso de Julio Busto, omitieron hablar de su vinculación con la OPM y se tuvo que recurrir a una segunda entrevista para preguntarle acerca de su experiencia como militante de aquel grupo; recién en ese momento relata los detalles y coincide su descripción con los documentos encontrados en el Archivo del Terror.

Todos los entrevistados manifiestan con claridad que estaban vinculados de alguna u otra forma con sacerdotes y la parroquia de su ciudad, así también, su vinculación con la organización Ligas Agrarias Cristianas. Coinciden que estaban comprometidos con sus pares campesinos para participar en las actividades religiosas, estudiar la Doctrina Social de la Iglesia, analizar la situación del país o la realidad social paraguaya y con los trabajos en "minga"²². Solamente Eudoro Amarilla y su esposa manifestaron que su participación era como feligreses, en misas y algunas reuniones en la parroquia. No adujeron haber militado en las Ligas Agrarias.

La constitución de identidad y su consecuente impacto en los campesinos también se configura de acuerdo a cómo construyeron su "antes" y "después" de la persecución y torturas que sufrieron.

De entre los diez entrevistados, nueve manifiestan haber sido torturados física y psicológicamente. Mateo Ríos no sufrió torturas porque era parte del sistema. Las nueve personas han sufrido golpes físico y psicológico.

La casa de Cristina Meza fue violentamente asaltada con varios policías que rodearon su domicilio y la atacaron con ráfagas de ametralladoras²³, luego del asesinato de su marido fue torturada física y psicológicamente. Fue amenazada para asumir el supuesto suicidio del marido, luego se apropiaron de sus tierras, un tractor, un caballo y un burro.

Roquita Velázquez perdió su casa de Asunción, dos trabajos y sufrió castigo físico. Eudoro Amarilla perdió trabajos y lo torturaron físicamente en varias ocasiones²⁴; Elda Arnold, su esposa, también padeció castigo físico y psicológico.

Constantino Coronel fue, entre todos los entrevistados, el más violentado. Sufrió heridas de balas, golpe físico, torturas de varios tipos. Durante el asalto de su casa en San Lorenzo se salvó de milagro porque los policías dispararon varias ráfagas de ametralladoras. Constantino refiere que algunas esquirlas de balas quedaron en su frente.

22 Sistema de trabajo comunal o cooperativo practicado por los indígenas y aprovechado por los jesuitas durante la época colonial.

23 Las ventanas de madera aún conservan los agujeros de balas impactadas.

24 Eudoro Amarilla conserva la muela que le extrajeron durante la tortura.

Erasmus Funes fue de igual manera castigado físicamente en varias ocasiones, sobre todo para que delatara a sus demás compañeros. Los “seccionaleros”²⁵ de su localidad junto con vecinos colorados se apoderaron de su tierra y casa.

Aurora Salinas, en el momento del hecho estaba embarazada y la perdonaron, pero ni siquiera los amigos cercanos deseaban acercarse a ella por el castigo social impuesto por los vecinos aliados al Gobierno. Justo Amarilla, su marido, sí sufrió castigo físico.

Lucía Coronel, la hija de Constantino, tenía once años cuando la policía asaltó su casa de San Lorenzo y en el momento de la refriega recibió un impacto de bala en la rodilla. Manifiesta haber quedado con secuelas psicológicas y hasta ahora las situaciones violentas le generan miedo.

Julio Busto mostró varias heridas en la espalda. Gracias a los vecinos pudo recuperar su arrozal, luego de salir de la cárcel; su esposa manifiesta que ella y los hijos quedaron asustados sin querer ir ni siquiera a la escuela después de lo ocurrido.

No obstante, los diez campesinos han podido sobreponerse después de haber sido víctimas del terrorismo de Estado, algunos se han separado de sus cónyuges de ese momento y han podido reiniciar una nueva relación de pareja.

Algunos han sido testigos del nacimiento de sus hijos en el campo de concentración de Emboscada. La pareja de Erasmo Funes concibió a uno de los hijos estando en la cárcel. Salieron, se reencontraron y rehicieron sus vidas.

Cristina Meza, desde el asesinato de su marido, no volvió a casarse y crió sola a todos los hijos. Hoy, muchos están en condiciones estables, han recuperado su dignidad, pero nunca más han podido borrar de su memoria aquella nefasta historia.

El Estado indemnizó en parte a las víctimas. Muchos han tenido que litigar para que se les reconociera como tales para ser beneficiarios. En-

25 Militantes del Partido Colorado, partido oficialista en ese momento. Las seccionales eran espacios de poder vinculadas a Stroessner y sus aliados para articular acciones del gobierno.

tre todos los presidentes de la República, el que más apoyó con firmeza el justo reconocimiento a las víctimas de lesa humanidad, su historia de vida, las persecuciones y la reivindicación, se destaca el expresidente Fernando Lugo Méndez.

Entre los países del Cono Sur, Paraguay es uno de los que menos ha castigado los crímenes de lesa humanidad. El 22 de mayo de 2019, la Fiscalía no obró acorde a las directrices jurídicas para procesar a cuatro torturadores en 23 años. La justicia extinguió una causa a extorturadores stronistas. Los jueces alegaron “extremada dejadez del Ministerio Público” que no hizo nada para impulsar el proceso desde 1996.

Camilo Almada Morel “Sapriza”, condenado en otros casos como el asesinato de Mario Schaerer y desaparición de Miguel Ángel Soler.

Eusebio Torres Romero, excomisario. Pastor Coronel, admitió que era parte de los “interrogatorios” a presos políticos. En esta causa también estaban Juan Martínez y Lucilo Benítez “Kururú piré”. La causa era por homicidio con fines políticos, tortura, abuso de autoridad y privación ilegítima de libertad entre 1976 y 1979. La justicia puede abrir un precedente para otros casos similares.

Según la Constitución, los crímenes de lesa humanidad, como la tortura, no prescriben (Recuperado de <https://www.ultimahora.com/repudian-fallo-que-absuelve-comisarios-torturadores-n2820963.html>).

Relación LAC, Iglesia y Estado

Con respecto a la relación LAC, Iglesia y Estado, se ha demostrado que ni orgánicamente, ni legalmente se hayan vinculado, pero sí hubo apoyo a los sacerdotes y campesinos que promovían dicha organización. La Iglesia católica está representada por una Asamblea que es la máxima instancia donde se aprueban las decisiones. Sí se puede afirmar que miembros de la Iglesia católica, en particular los sacerdotes jesuitas y algunos movimientos religiosos populares, han apoyado con firmeza la iniciativa de conformar las Ligas Agrarias, incluso fueron las parroquias los lugares de reuniones, reflexiones y planificación de las acciones comunitarias.

El padre José Luis Caravias junto a otros sacerdotes, como Pepe Ortega, han sido los promotores principales de la creación y consolidación de las Ligas Agrarias Cristianas; ambos, junto con los campesinos organizados han establecido las pautas de convivencia y trabajo comunitario, sobre todo en las mingas, que tenían sus exigencias en cuanto a la ejecución.

En definitiva, se puede inferir, y en coincidencia con lo manifestado por Constantino Coronel y el padre Francisco de Paula Oliva, que las Ligas Agrarias Cristianas surgieron de los campesinos. Es decir, de la necesidad de organizarse para analizar el tiempo histórico que vivían y trabajar comunitariamente para fortalecer el “Jopói”²⁶, que en un principio surgió en Misiones, luego se amplió hacia Cordillera y finalmente, a través de la estructura de la Iglesia, a todo el país. Los sacerdotes y la Iglesia, como tal, fueron los soportes y pilares institucionales para promocionar esta organización.

En cuanto al sistema educativo establecido dentro de las Ligas Agrarias, que a través de la organización tenían sus propias escuelas y muchos buscaban el reconocimiento por parte del Ministerio de Educación y Culto, hoy Ministerio de Educación y Ciencias, las LAC promovían la “Escuela Activa”, que en teoría no distaba de la propuesta que planteaba la estatal organización educativa, pero en la práctica no se ejecutaba. Esa es la gran diferencia: los miembros de las Ligas Agrarias, aferrados al planteamiento del Documento de Medellín, tomaron al pie de la letra los postulados de este sistema educativo. El MEC, antes que apoyar, reprimió el modelo²⁷.

La Escuela Activa propone participación organizada en contacto con la naturaleza y dicha participación se realiza con discusiones sobre la realidad y la necesidad del pueblo. En tal sentido, representa un “peligro” para el Gobierno porque implica, primero, reconocimiento o conciencia sobre la situación social, y segundo, sobre la crítica a la falta de Estado en diversas comunidades al interior del país.

Esa aplicación práctica de los educadores del área eclesial se fundamenta a partir de un encuentro que se realizó en Medellín, Colombia, en

26 Vocablo guaraní que significa ayudarse mutuamente.

27 Documento del Archivo de la CEP.

el año 1969, y del que surgió el llamado Documento de Medellín.

Dice el documento: “Nuestra reflexión sobre este panorama nos conduce a proponer una visión de la educación más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente; la llamaríamos la ‘educación liberadora’; esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender ‘de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas’, teniendo en cuenta que el hombre es el responsable y ‘el artífice principal de su éxito o su fracaso’. Para ello, la educación en todos sus niveles debe llegar a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina; debe basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario”.

En cuanto a la vinculación campesino-Estado, uno de los autores, Neri Farina (1998), menciona que los campesinos estaban ligados de alguna forma al proyecto impulsado por la “Alianza para el Progreso” que surgió del presidente de los Estados Unidos John F. Kennedy, para ayudar a los países más pobres de Latinoamérica y que por eso, en un principio, la denominación inicial era Ligas Agrarias Campesinas, las que “se crearon con la idea de que los productores agrícolas paraguayos tuvieran una organización propia a fin de aprovechar mejor la cooperación proveniente de la Alianza para el Progreso” (Farina, 1998: p. 207).

El cambio de la denominación se produce cuando “hacia finales de los años 60, interpretando el mensaje del Vaticano II y, sobre todo, de Medellín, la Iglesia se acercó más al campesinado. Los jesuitas y los franciscanos comenzaron a trabajar directamente en la concienciación de los labriegos y gran parte de las Ligas Agrarias Campesinas pasaron a constituirse en las Ligas Agrarias Cristianas” (Ibídem: p. 208).

La mayoría de las bibliografías consultadas refieren que el impulso inicial de las Ligas fue obra de los propios campesinos, apoyados por sacerdotes católicos que trabajaban con las comunidades, y no hacen re-

ferencia a la denominación de “Ligas Agrarias Campesinas”, tampoco de la vinculación que existía entre las Ligas Agrarias Cristianas, el Gobierno y los aparatos estatales, excepto Mateo Ríos que manifiesta que el propio Estado apoyaba a las LAC.

Sin embargo, Constantino Coronel menciona que las Ligas Agrarias Cristianas, como organización, fue idea de los campesinos y el apoyo de algunos sacerdotes. Según manifiesta, el Gobierno no hizo otra cosa que utilizar los aparatos estatales para reprimir, torturar, encarcelar y asesinar a los campesinos y a las LAC.

De acuerdo a la descripción y la conciencia de los nueve entrevistados, la idea de Constantino Coronel es la que más repiten los campesinos. Es decir, mencionan: “Las Ligas Agrarias Cristianas las creamos nosotros”, lo que conduce a inferir que los campesinos se apropiaron plenamente de la organización, la defendieron y la reconocen como suya.

En consecuencia, cualquier otra instancia que rechace, menoscabe y reprima sus principios, como lo hizo el Gobierno de aquel entonces, está en contra.

Referencias Bibliográficas

- Campoy, Tomás J. (2019). Metodología de la investigación científica. Manual para elaboración de tesis y trabajos de investigación, Asunción, Marben.
- Cantero C., Nemesio. (2012). Ligas Agrarias Cristianas, Departamento de Concepción. Testimonio del Pa'í Cantero, Asunción, Servilibro.
- Caravias, José Luis. (1975). Liberación campesina. Ligas Agrarias del Paraguay, España, Zero S.A.
- Cipriani, Roberto. (2013). Sociología cualitativa. Las historias de vida como metodología científica, Buenos Aires, Biblos.
- Cortés Padilla, Ma. Teresa. (2016). Metodología de la investigación, México, Trillas.
- De Luque, Susana et al. (2007). Metodología de las Ciencias Sociales, Buenos Aires, Biblos.
- Diario Patria, vocero de la Asociación Nacional Republicana (Partido Colorado), Asunción, enero a mayo de 1976.
- Farina, Bernardo N. (1998). El último supremo. Asunción, El Lector.
- Fernández, David. (2003). La herejía de seguir a Jesús. Intrahistoria de las Ligas Agrarias Cristianas del Paraguay, Asunción, Arandurã.
- Galeano, Luis y Yore, Myriam. (1994). Poder local y campesinos, Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos.
- González, Carlos Alberto et al. (1987). Organizaciones campesinas en el Paraguay, Asunción, Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política.
- Oñondivepá (Todos juntos). (1982). Análisis de algunas formas de organización campesina en el Paraguay. Asunción, CEPAG.

- Ortiz Uribe, Frida. (2007). *La entrevista de investigación en las Ciencias Sociales*, México, Limusa.
- Palau, Marielle y Ortiz, Arístides (comp.). (2005). *Movimientos sociales y expresión política*, Asunción, CEPAG.
- Pastoral Social Nacional. (1996). *1976-1996 a veinte años de la Pascua Dolorosa en Misiones: Represión a las Ligas Agrarias Campesinas*, Asunción, Informe final de la Comisión Verdad y Justicia.
- Periódico Sendero, órgano de la Conferencia Episcopal Paraguaya, Asunción, enero a mayo de 1976.
- Piovani, Juan I. (2007). “El diseño de la investigación”, en: Marradi, A.; Archenti, N.; Piovani, J. (comp.), *Metodologías de las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Emecé, pp. 71-85.
- Piovani, Juan y Muñiz, Leticia (coord.). (2018). *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*, Buenos Aires, Biblos.
- Retamozo, Martín. (2014). “¿Cómo hacer un proyecto de tesis doctoral en Ciencias Sociales?”, *Ciencia Docencia y Tecnología*, vol. XXV, núm. 48, 2014, pp. 173-202.
- Santamarina, Cristina y José M. Marinas. (1995). “Historia de vida e historia oral”, en: Delgado, José M. y Gutiérrez, Juan (coord.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*, España, Dialnet, pp. 257-283.
- Telesca, Ignacio. (2004). *Ligas Agrarias Cristianas (1960-1980), orígenes del Movimiento Campesino en Paraguay*, Asunción, CEPAG.

Producción y prácticas fotográficas durante la dictadura stronista (1970-1985): Acervo del Museo de la Justicia y del Proyecto Marandú

Production and photographic practices during the stronista dictatorship (1970-1985): Collection of the Museum of Justice and the Marandú Project

Enviado: 30/05/2019

Aceptado: 13/09/2019

María Esther Zaracho Robertti¹

Resumen

Esta investigación de carácter descriptivo plantea una aproximación antropológica a un grupo de fotografías que datan de 1970 a 1985 y se hallan archivadas en el Museo de la Justicia y en el archivo particular de la antropóloga Marilín Rehnfeldt. El problema gira en torno a la descripción de la producción y las prácticas de la fotografía durante la dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989). Como estrategia metodológica se realizó una descripción de cada fotografía y dispositivos asociados. A partir del análisis intertextual y entrevistas a personas claves vinculadas a ellas se arribó a la conclusión de que las mismas corresponden a contextos y prácticas de represión o de resistencia al régimen. Una ampliación del corpus, incorporación de otros actores y niveles de análisis contribuirá a la profundización de la investigación.

1 Psicóloga (Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción). Estudiante de Maestría en Antropología Social. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción (2016-2018).

Palabras clave

Fotografía, audiovisual, represión, resistencia, dictadura.

Abstract

This research is descriptive and proposes an anthropological approach to a group of photographs taken between 1970 and 1985 and which are archived in the Museum of Justice and in the private archive of the anthropologist Marilín Rehnfeldt. The problem involves the description of the production and practices of photography during the dictatorship of Alfredo Stroessner (1954-1989). The description of each photograph and associated devices was made as a methodological strategy. From the intertextual analysis and interviews with actors linked to them, it has been concluded that they correspond to contexts and practices of repression or resistance to the regime. An extension of the corpus and incorporation of other actors and levels of analysis will contribute to the deepening of the investigation.

Key words

Photography, audiovisual, repression, resistance, dictatorship.

1. Introducción

Durante la Primera Jornada de Estudiantes de Antropología Social (JEAS), realizada en Asunción en el año 2017, presenté un trabajo que implicaba un acercamiento a una suerte de “memoria visual” de la dictadura basada en el cine producido hacia finales de los años sesenta en Paraguay. Ese trabajo se ha derivado por una parte, en mi proyecto de tesis, más concentrado en registros audiovisuales y, por otra, en esta aproximación basada en la “maravillosa ambigüedad”, a decir de Ruby (2007) que ofrece la antropología visual, pues esta puede, es y ha sido tomada en referencia a cualquier estudio antropológico de material visual o al uso del material visual para la empresa de la investigación antropológica (o una combinación de ambas). En este caso, la fotografía como un tipo particular de producción y práctica generada entre los años 1970 y 1985, es tomada como referencia desde una perspectiva antropológica.

2. Vínculos entre la fotografía y la antropología. Fotografía y antropología en Paraguay. Investigación sobre la fotografía durante la dictadura (1954-1989)

Resulta difícil esbozar en este espacio una historización completa de los vínculos entre fotografía y antropología, es de destacarse sin embargo que esta relación ha estado presente desde los inicios mismos de la disciplina y, por ende, también se ha expresado en Paraguay.

Las fotografías fueron utilizadas históricamente para documentación, retrato, o como herramienta de propaganda y/o contrapropaganda (Kurzweily, 2018). Importantes antropólogos como Bronislaw Malinowsky, Margaret Mead, Ruth Benedict o Gregory Bateson han utilizado el soporte fotográfico durante sus trabajos de campo.

El importante acervo fotográfico del Museo Andrés Barbero constituye de hecho una estimulante fuente para investigaciones antropológicas de la imagen, así como las fotografías contenidas en los cuantiosos números del Suplemento Antropológico, cuya publicación ininterrumpida se realiza desde hace más de cincuenta años. Bajo el título de “Dos notas so-

bre los Aché Guayaki” se pueden observar fotografías como material de apoyo a las etnografías publicadas en el Suplemento Antropológico (Suplemento antropológico 1969: p. 173). Así mismo, antropólogos como Bartomeu Melià, Mark Munzel, Miguel Chase-Sardi, Branislava Susnik o Luigi Miraglia (Suplemento antropológico 1971: p.149) han recurrido con frecuencia al soporte fotográfico en sus investigaciones, publicadas en las décadas de los sesenta y setenta. En entrevista con Marilín Rehnfeldt, la antropóloga nos señalaba el carácter de denuncia de muchas de las fotos de indígenas Aché que morían de tuberculosis en esas décadas (Rehnfeldt, 2018).

En el campo de la investigación social no contamos con estudios previos de la fotografía producida durante la dictadura desde una perspectiva antropológica. Investigar sobre los aspectos culturales del stronismo todavía resulta una empresa sumamente complicada dada la ausencia de un archivo nacional de la imagen o una cinemateca nacional. Una de las limitaciones principales para trabajar el período dictatorial tiene que ver con el acceso a los materiales. Existe mucha dispersión de las producciones, muchos materiales producidos en los últimos años se encuentran únicamente en librerías o bien en una sola biblioteca. Los Centros de Documentación, debido al bajo apoyo económico con el que cuentan, no se encuentran actualizados y en algunos casos no cuentan con personas encargadas específicamente de los archivos, lo que hace que algunos estén cerrados al público o bien con horarios de atención muy cortos y limitados. Todos estos factores dificultan en gran medida la revisión bibliográfica y, por ende, la producción e investigación sobre el período (Torrents 2012, p. 107).

A diferencia de países como Argentina, Brasil o Uruguay, resulta difícil acceder a investigaciones sobre la persecución o desaparición de fotógrafos, antropólogos, comunicadores o cineastas paraguayos durante la dictadura y lo que sucedió con las imágenes que produjeron. Tampoco respecto a los usos de la imagen que el Estado o el grupo de naciones en un contexto de política regional, pudo haber implementado a partir del Plan Cóndor. En relación a Paraguay, la investigación sobre estas relaciones entre fotografía y antropología es necesaria y urgente. Queda

pendiente el análisis de las tesis de grado y postgrado producidas por estudiantes de artes, cine o comunicación social para confirmar la ausencia de antecedentes desde otras perspectivas.

Pese a que el Museo de la Justicia cuenta con un acervo de más de 20.000 imágenes, de las cuales 2.876 corresponden a fotografías sistematizadas y que posee, Plan Cóndor de por medio, las cualidades de un archivo susceptible de proveer información y análisis a niveles sistémicos-regionales, las investigaciones sobre las fotografías allí archivadas todavía son escasas.

Langland refiere que no hubo nada comparable en términos de fotos que documente como ocurría ese hecho (la desaparición), obviamente por el carácter ilegal del terrorismo de estado. Quedan fotos, dice la autora, de lo que hubo antes (personas, acontecimientos) pero no se pudo fotografiar una desaparición en sí (...) no existe una fotografía que resuma -o pueda representar- la atrocidad masiva del terrorismo de estado en el Conosur. (Langland, 2005 pp. 87-88). Estas aseveraciones nos impulsan a abordar el tema propuesto, de modo a otorgar nuevas luces incluso a nivel cono-sur.

Escobar, citado por Rivarola (2012, p.14), expresa que la modernidad en Paraguay fue la contracara del stronismo, paradójicamente el arte moderno en Paraguay comienza en 1954, que es el año que asume Stroessner y se puede decir que termina en el 89. Eso significa que hay un panorama muy diferente y se pierde el sentido normativo del arte, hay una irrupción muy fuerte de la fotografía y el video”. El análisis de la modernidad y la producción fotográfica de la comunidad cultural en Paraguay de 1954 a 1989, las fotografías contenidas en las revistas culturales o políticas producidas en la época de 1960 a 1970, la fotografía realizada por fotógrafos de pueblo, el fotoperiodismo, o los visitantes extranjeros e incluso aquella resultante de investigación hemerográfica podrían otorgar nuevas e insospechadas perspectivas en torno a prácticas y usos fotográficos desconocidos hasta la fecha.

Si bien no se concentran en las fotografías, sino que más bien las utilizan como material de apoyo, las publicaciones *Es mi informe* (Boccia,

González, y Palau, 2006) y Dictadura y Memoria (Pérez Cáceres, 2017, 2018) resultan significativas. Igualmente estimulante, desde una perspectiva histórica, es la reciente publicación del álbum gráfico “Imágenes insurgentes: La guerra civil de 1947 (Pérez Cáceres, Caballero Campos y Gómez Florentín, 2017).

En dicha investigación se aborda la fotografía en la llamada Primavera Democrática de 1946 hasta enero de 1947, la guerra en sí, y la postguerra hasta la asunción de Natalicio González a la presidencia, en agosto de 1948. También incluye un capítulo dedicado a caricaturas y documentos varios. Lo significativo en esta investigación es que los autores consultaron varios archivos incluyendo el del Museo de la Justicia o Archivo del Terror (que no suele ser utilizado en la busca de información previa a Stroessner) y de la División de Estado Mayor.

Desde el arte, puntualmente el cine y la fotografía, se han realizado aproximaciones como las que pueden visibilizarse en las películas de Paz Encina (*Ejercicios de memoria*, 2016) o Renate Costa (*Cuchillo de palo*, 2008) quienes han recurrido a los archivos del Museo de la Justicia para realizar sus propuestas audiovisuales. Es importante mencionar que el artista visual Fredi Casco también trabajó con fotografías, aunque la fuente fuera diversa y se tratase del mercado de pulgas del centro asunceno. Estas fotografías manipuladas constituyeron su proyecto *El retorno de los brujos* (2003-2005). Innumerables fotografías han sido utilizadas en producciones audiovisuales de los años recientes, como las producidas desde la Comisión Verdad y Justicia.

Este estado de la cuestión también podría tener que ver con abordar la imagen un pasado que no pasa o como reflejo de una “política oficial de olvido” por parte del Estado como se refería el historiador David Velázquez en un reciente texto sobre los imaginarios y representaciones del Paraguay (Velázquez, 2011), lo que se traduce en la falta de estimulación académica y financiera a este tipo de investigaciones.

3. Relato de una aproximación investigativa. El corpus fotográfico abordado

El corpus fotográfico (cuya datación va de 1970 a 1985) proviene de dos archivos. Por una parte, aquellas que provienen del Museo de la Justicia y se clasifican como: **Fotos de frente y perfil de detenidos**, más específicamente durante las detenciones realizadas en el marco de apresamiento de comunistas (Aureliana Ferreira, 1970) y el llamado caso Caaguazú (Victoriano Centurión, 1981), **Fotos de exiliados retornados al país** (Miguel Ángel González Casabianca, 1984), y **Fotos de allanamientos (S/D)**, así como **Postales de activistas de derechos humanos de Europa**, más concretamente en referencia al caso “Proción” (Iris Giménez y su hijo Adrián, 1982). La segunda fuente se trata de los archivos personales de la antropóloga Marilín Rehnfeldt, los cuales se relacionan al **Proyecto antropológico Marandú** (Paraguay, 1972-1975). Tras el análisis de los contextos de producción y las prácticas de fotografías se las describió separadamente como pertenecientes a uno de los dos grupos. 1) Fotos vinculadas a usos y prácticas de represión 2) Fotos vinculadas a usos y prácticas de resistencia.

Cabe aclarar que en este análisis se incluye una **Fotografía de o acerca de la guerrilla**, cuya datación aproximada es de 1956, solo a los efectos de ilustrar un uso de la fotografía todavía en estudio, pues cuenta con un poema al dorso que sugiere que podría haber sido utilizada por la resistencia.

Fueron identificados también y analizados desde una perspectiva intertextual: **documentos** digitalizados en el Museo de la Justicia que revelaban detalles de la producción fotográfica del régimen, **fichas de detenidos e informes de la policía nacional** relacionados con el Proyecto Marandú, **poesías y peticiones** encontradas al dorso de las fotografías de la guerrilla o la postal de activistas de derechos humanos europeos y **el álbum** como dispositivo de ordenamiento de las imágenes captadas a los detenidos, así como dispositivo de conservación de la propia antropóloga en relación a las fotos del proyecto Marandú.

3.1. Producción y prácticas fotográficas vinculadas a la represión



Imagen: Allanamiento de una vivienda por parte de la policía. Acervo del Museo de la Justicia.

En entrevista con Palau (2018), la misma menciona que el archivo del Museo de la Justicia cuenta con aproximadamente 20.000 fotografías y que las mismas pueden ser clasificadas en varias categorías: 1) Fotografías de frente y perfil (detenidos): las mismas formaban parte de las fichas de detención o eran organizadas y clasificadas en álbum. 2) Fotografías de manifestaciones de la oposición al régimen. 3) Fotografías de casos emblemáticos como el caso de la muerte de Mario Luis Palmieri (1982) o Anastasio Somoza (1980). 4) Fotos de retornados: ya que se elaboraba un informe de retorno de los exiliados, se recomendaba que se tomen fotos y se elaboraba una especie de panfleto con el nombre de la persona para facilitar el reconocimiento de las autoridades. 5) Últimas concentraciones coloradas de 1987. 6) Fotos familiares de los álbumes de los detenidos, productos de las requisas en los domicilios.

Esta última categoría suponemos puede todavía ser desplegada con posteriores investigaciones, en nuestra aproximación también hallamos,

- 7) Fotografías tipo postal de activistas de derechos humanos europeos y
- 8) Fotografías de la guerrilla o acerca de la guerrilla.

La producción y prácticas fotográficas de la Policía Nacional

Fotos de allanamientos. Dos funcionarios hurgando entre los documentos y fotografías dispersos en una habitación desordenada. Aquella práctica cotidiana permitió al régimen la apropiación de libros, apuntes y por supuesto, fotografías e imágenes de quienes se encontraban en la mira por calificados de opositores o sospechosos. La fotografía, sin datación específica, es una fotografía en blanco y negro, que posee una nota al dorso con la siguiente inscripción “Allanamiento en Vivienda de San Bernardino”. Se observa en ella a dos hombres, un hombre con uniforme de policía que entrega unos papeles a otro trajeado, probablemente un funcionario estatal, en medio de una habitación desordenada. Entendemos que el allanamiento fue una práctica usual para la obtención de fotografías a lo largo del régimen. Sin embargo, también se producían fotografías. En una nota del 30 de mayo de 1983 se detalla un pedido de pago por parte de un fotógrafo al jefe de departamento de investigaciones Pastor Coronel, en concepto de pago por 45 fotografías a color y 2 rollos de películas en colores². Es importante señalar que a partir de los años setenta es “cuando el archivo comienza a ser sistemático (...) se vuelve riguroso y metódico. Pastor Coronel ordena archivarlo todo, incluso los papeles manuscritos de los presos, las fotos familiares, los cuadernos infantiles incautados en los allanamientos; y además se duplicaban y se triplicaban las copias de los documentos según señalan (Boccia, González, y Palau, 2006, pp. 117-122).

Fotos de frente y perfil de detenidos. Detención de comunistas (Aureliana Ferreira, 1970) y Caso Caaguazú (Victoriano Centurion, 1981)

La detención en las dependencias policiales se materializaba con el fichaje. En la ficha debía figurar una fotografía de frente y perfil. Las fotos de frente y perfil también serían clasificadas y acomodadas en álbumes

2 Museo de la Justicia. Ref. R0138F0407.

cuidadosamente catalogados con epígrafes descriptivas.

El álbum se constituyó en un dispositivo extraño, reordenando en un nuevo espacio esas imágenes secuestradas. Los álbumes que actualmente se encuentran en el Museo de la Justicia contienen una gran cantidad de imágenes de detenciones realizadas a personas identificadas como comunistas entre los años 70. Para esta investigación seleccionamos la fotografía de frente y perfil de la adolescente Aureliana Ferreira. La fotografía en blanco y negro, se encuentra originalmente alojada en un álbum de tapa verde con un soporte de papel negro cubierto de papel manteca, al lado de la fotografía se puede encontrar pegada un epígrafe mecanografiada con el siguiente texto “Aureliana Ferreira, paraguaya, menor de 12 años, domiciliada en Capiatá, detenido el 9 de abril de 1970”. El mes de mayo de 1970 fue realmente terrible para los militantes anti dictatoriales, especialmente para aquellos de la Colonia Serafini. En ese lugar se produjo una fuerte represión que dejó como saldo la desaparición de varios de ellos dejando al Partido Comunista Paraguayo Independiente con pérdidas fundamentales (Pérez Cáceres, 2017, p. 221). La fotografía evidencia la violación a los derechos de la infancia, al visibilizar la detención de niñas en estos procedimientos.

Liderados por el dirigente campesino de las Ligas Agrarias, Victoriano Centurión, 20 campesinos subieron a un ómnibus de la empresa Rápido Caaguazú y dieron inicio a lo que se conoció como caso Caaguazú. Los campesinos reclamaban apoyo técnico y fin de la inseguridad impuesta por mandamases de la zona de Acaray. La respuesta de la dictadura fue la muerte –desaparición de 10 campesinos y una gran cantidad de detenidos y torturados—. En la base de los acontecimientos se puede señalar la mala distribución de tierras, la poca asistencia técnica, el abandono de las instituciones dedicadas al tema de la reforma agraria y las sistemáticas represiones que sufrían los campesinos en el Paraguay (Boccia, González, M. y Palau, R., 2006, p. 253). Entre los 20 liguistas, siete tenían entre 13 y 17 años y tres de ellos eran mujeres, entre ellos la entonces niña Apolonia Flores, de 12 años (Pérez Cáceres, 2017, p. 257). En retrospectiva, se puede evidenciar que la represión, detención y fotografía de niños, niñas y adolescentes continuó durante la década, puesto que la fotografía de

Apolonia Flores, que data de 1981, se convirtió en un emblema de los abusos del régimen en relación a la infancia.

Este caso constituyó la última gran oleada represiva en el campo previa al “Somozas” o muerte del dictador Anastasio Somoza, que desencadenó persecuciones en el ámbito urbano. La fotografía seleccionada para el análisis corresponde a una foto de frente y perfil de Victoriano Centurión, el mismo posa con un cartel colgado al cuello en el que lleva la inscripción DP-275, es una fotografía en blanco y negro y se encuentra como parte de su ficha de detención en la que se consignan los siguientes datos: Número de ficha 4180, Nombre y Apellido: Centurión Rama, Victoriano. Hijo de: Bartolomé Centurión, Apodo/Seudónimo: sin datos, Lugar y fecha de nacimiento: Cnel. Oviedo, 24-III-36, Edad: 41 años, estado civil: casado, Profesión: comerciante, Domicilio: San Lorenzo. Sargento Silva y Cerro Corá. Ideología política: liberal radical. Nacionalidad: paraguaya, Entró al país: sin datos, Observaciones: sin datos. Se consignan también datos de identificación y nombres de parientes como su esposa: Mercedes Dávalos y sus hijos: Andrés, Petrona, Luciano, Francisco y Víctor. Finaliza la ficha con la toma de huellas de ambas manos. La fecha 17 de diciembre de 1977 indica que el detenido ya había ingresado antes de los hechos de 1981.

Fotos de exiliados retornados (Miguel Ángel González Casabianca, 1984)

Cuando volvían, luego de décadas de exilio, a Miguel Ángel González Casabianca, como a muchos otros tantos hombres los fotografiaban para que sus avejentados rostros no sorprendieran a las nuevas generaciones en los órganos de represión apostados en calles o en el aeropuerto. Estos dirigentes habían envejecido, sus facciones habían cambiado y los oficiales jóvenes ya no lo conocían (González, M. y Palau, R. 2006, p. 388).

Desde 1982 el Movimiento Político Colorado (MOPOCO) realizó varios operativos retorno con los que intentaban llamar la atención internacional sobre su interminable exilio. A pesar de todo, las ganas de volver al país eran superiores a la exasperante vigilancia de la policía, los dirigentes del MOPOCO siguieron llegando en los meses siguientes, la

llegada de cada uno de ellos era informada y, por supuesto, adecuadamente fotografiada (Boccia, González, y Palau, R., 2006 pp. 396-397).

La foto seleccionada en esta categoría retrata al señor Miguel Ángel González Casabianca, es la única foto a color del grupo, probablemente porque data de mediados de los años ochenta. En la fotografía también aparecen cuatro hombres y tres mujeres. La foto se encontraba en los archivos con el siguiente epígrafe incrustado con una presilla en el extremo inferior de la propia foto “1. Miguel Ángel González Casabianca en ocasión de su retorno a Buenos Aires, día 12/1/1984, por A. Argentinas”. Un panfleto en el que aparece el rostro (más joven) de Casabianca impreso en blanco y negro junto con un grupo de otras personas, también dentro de los archivos, indica la concordancia de ambas fotografías tomadas en distintos tiempos y los usos señalados por los investigadores.

3.2. Producción y prácticas fotográficas vinculadas a la resistencia

Fotografía de la guerrilla/acerca de la guerrilla

Si bien el periodo que nos ocupa es el que va de 1970 a 1985, el hallazgo de una postal con un poema fechado en 1956 llama la atención por la relación del texto con la fotografía, que todavía debe ser más profundamente investigado. ¿Fue la foto tomada por el grupo mismo o por el Estado? ¿la fecha de la fotografía se corresponde con la fecha del poema? La interacción entre la imagen y el contenido supone provisoriamente su inclusión dentro de las imágenes, cuya producción y práctica se enmarcan dentro de la resistencia.

La imagen retrata una silla donde está dispuesto un gorro, un cinto y un uniforme y en la que se encuentran colocados varios folletos o libros que llevan por título “Paraguay bajo el terror”. Al costado se encuentran cuatro armas, papeles y maquinarias. La fotografía de tipo postal está impresa en papel mate blanco y negro. Al dorso puede leerse el siguiente texto (se reproduce integralmente el texto del género poético con algunas faltas de ortografía).

Asunción, 8 de setiembre de 1956

VOLVERA A SOÑAR

*Sé que lloraron tus hijos
Por una pena de amor
Hay en su lumbre un enojo
Y brilla en tus ojos
También el perdón.
Hoy no sonrían tus lavios
Ni mucita su canción
Ya llegará otra mañana
Y con ella vendrá
Para tí un Nuevo amor
Yo no quiciera que tu te desvele
Si remedio tiene el dolor
Si en tu camino hubo un desatino
Habrá otro destino mejor
Agua que no ha de beber déjala correr
Dice un refrán popular
Digo yo también
Después del temporal la calma vendrá
Y volverá a soñar
A reír y cantar.*

La fecha del poema, muy cercana a 1959, podría sugerir que se trata de una fotografía de los “antecedentes insurreccionales”, es decir, de grupos previos que antecedieron al Movimiento 14 de mayo (M-14), como sugiere la lectura de los textos de Céspedes y Paredes (2004), Nickson (2013) o Rivarola (2014). Sin embargo, una mención de esta última autora en el libro “La resistencia armada al stronismo”, en relación a la captura de “folletos comunistas y armas” en junio 1960, sugiere que podrían tratarse de los elementos pertenecientes al FULNA. Una de las postales encontradas, pero no analizadas en este apartado, aparece en portada de dicho libro. El contenido, que oscila entre lo amoroso y lo político y la relación entre su fecha y los acontecimientos fotografiados, así como la certeza de su pertenencia a uno u otro movimiento todavía deben ser mejor investigados.

Postales de activistas europeos de derechos humanos: el caso “Pro chino” (Irene Giménez y su hijo Adrián, 1982)

En marzo de 1982 la policía anunció que había desbaratado otra importante célula comunista. Cerca de cuarenta personas fueron apresadas y llevadas al departamento de investigaciones. Según las investigaciones, el grupo respondía a directivas de Oscar Creydt de la línea comunista pro-china. De hecho, el caso fue conocido en la prensa y la policía como el caso “pro-chino”.

Treinta y ocho personas vinculadas a este caso fueron procesadas por presunta violación de la ley 209. Los detenidos cambiaron los maltratos de investigaciones y el hacinamiento e incomunicación de la guardia de seguridad por una larga reclusión de las cárceles públicas (Tacumbú y Buen Pastor). Postales llegadas vía aérea desde diversos puntos de Europa revelaban mensajes escritos por ciudadanos que abogaban por los derechos humanos, también llegaban cartas de Amnistía Internacional, todos estos formatos apuntaban a la liberación de los presos políticos. Entre las postales halladas llamó particularmente mi atención la de una madre presa con su niño en la cárcel del Buen Pastor, se trataba de la señora Irene Giménez quien posaba junto al niño que dió a luz en la cárcel: Adrián Ginés Giménez (la historia se inmortalizaría en la canción “Pequeño Adrián” del cantautor paraguayo Alberto Rodas), como se narra en un artículo del 2011 publicado en la prensa digital local. La organización Amnesty International inició poco después de la desaparición de Miguel Ángel Soler, una amplia campaña mundial en la que se denunciaba la muerte por tortura de Soler, Derlis Villagra y Octavio Rubén González Acosta, del PCP. Según se refiere en “Es mi informe”, las postales cargadas de “europea ingenuidad” eran dirigidas al propio jefe de la policía o al ministro del interior, cuando no, al presidente de la República. Es difícil establecer hasta qué punto las campañas de cartas amables a las autoridades paraguayas, impulsadas por Amnesty International, servían como reales mecanismos de presión sobre la suerte de los detenidos políticos, sobre todo cuando la policía de Stroessner afirmaba con impermeable cinismo que se trataba de alguien “completamente desconocido para los organismos de seguridad” señalan (Boccia, González y Palau, 2006, pp. 195, 199-200). Estos usos de las fotografías de postal tam-

bién estarían relacionados a las tareas del Comité de Iglesias en pro de la defensa de los derechos humanos de los presos políticos.

De las varias postales halladas se seleccionó la que ilustra a cuatro mujeres, una de ellas, la del extremo izquierdo, sostiene a un bebé en brazos. La postal tiene una descripción en el extremo inferior: "Paraguay: I-Giménez del Puerto, C. E. González Bogado, M. Báez, L. Bogado de González. Al dorso, la postal tiene las siguientes informaciones: Sobre-sale en el extremo superior derecho un sello postal con la inscripción Deutsche Bundespost y el número 100 con un sello. Por el contenido se deduce que la misma fue remitida apenas ocurrieron los hechos.

Luftpost

Por avión

Excmo. Sr. Ministro del Interior de la República del Paraguay Dr. Sabino Augusto Montanaro. Ministerio del Interior. Estrella y Montevideo. Asunción Paraguay.

Su excelencia:

Estoy sumamente preocupado por la suerte de Irene Giménez del Puerto y su pequeño hijo Adrián, así como la de Christina Estela González Bogado y Margarita Báez, que fueron arrestados en febrero de 1982. No me consta que estas tres mujeres se hayan hecho culpables de ningún crimen que justifique su encarcelamiento. Por tanto, solicito a usted ordene su libertad.

Muy atentamente,

Robert Walser

Kirshnerstrabe 6

Tel. 081 582997

8132 Tutzing

La postal analizada pone en evidencia la atención de organismos internacionales de derechos humanos en relación a presos políticos de Paraguay y el uso de la fotografía para difundir dichas peticiones. Así mismo, el contenido de la fotografía ilustra la situación de las mujeres que dieron a luz en las cárceles paraguayas durante la dictadura. Un tema que merece ser abordado con mayor profundidad y detenimiento, aunque no en este trabajo.

Marandú (1972-1975) la fotografía como experiencia de liberación indígena



Miembros del equipo Marandú: Jorge Roux y Nilda Jara (abajo) Marilín Rehnfeldt, Miguel Chase-Sardi (arriba) junto con miembros del Consejo de Iglesias de Ginebra (San Bernardino, Paraguay, 1974).

Un grupo de antropólogos, médicos y sociólogos, con el apoyo de fotógrafos, cineastas y otros colaboradores hizo uso de formatos visuales y audiovisuales en pos de la liberación del indígena en Paraguay, ocurrió durante los años 1972 y 1975. “Ya que la etnología era la agencia de inteligencia y a la vez vanguardia de la explotación colonial, decidieron volverla al revés, y en vez de estudiar las culturas indígenas para explicarlas a occidente, explicaron la cultura occidental a los indígenas, poniendo énfasis en aspectos más negativos, dando algunos elementos que esa misma cultura posee para defenderse de ella. Se procedió así a que el indígena conociese al colonizador para defenderse mejor”, señala (Chase-Sardi, 1985, p. 57) en la descripción del sentido del proyecto Marandú, que en guaraní significa “información o noticia”.

Aparte de la generación de materiales audiovisuales informativos construidos en base a las consultas a las comunidades y donde se hablaba del derecho a la salud, a la tierra, a la educación, a la sindicalización, ente otros, se puede señalar como una de las acciones más importantes dentro del proyecto, el impulso a la organización del Parlamento Indio

Americano del Cono Sur en el año 1974, auspiciado por el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción” y la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) con el apoyo de Inter American Fundación, Programa para combatir el racismo, el Consejo Mundial de Iglesias, la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Cuatro lenguas fueron declaradas oficiales durante la actividad: Guaraní, Chulupí, Castellano, y Portugués, y se contó con participación de indígenas de Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia y Paraguay. El trabajo giró alrededor del histórico problema de la no tenencia de tierras de cultivo para las comunidades indígenas, en primer lugar, seguido de la denuncia de una educación discriminatoria para indios y blancos o gringos, el trabajo sin seguridad social y mal remunerado, así como la necesidad de una organización para unir esfuerzos y luchar contra la pobreza. Las actividades se realizaron en la ciudad de San Bernardino en el año 1974. En relación al tema de la tierra, una de las conclusiones fue la siguiente: “El indio americano es el dueño milenario de la tierra: la tierra es del indio. El indio es la misma tierra. El indio es el dueño de la tierra con títulos de propiedad o sin ellos (Suplemento Antropológico, 1974, p. 217).

Producción y prácticas fotográficas y audiovisuales en Marandú

La experiencia del proyecto Marandú corre riesgo de caer en el olvido. Se ha encontrado, sin embargo, una publicación realizada por Noga Alberti, Leonor (2017) sobre musicología y medios audiovisuales en la preservación del patrimonio cultural intangible, una de las experiencias referidas es la de Marandú. Proyecto que la misma conoció en 1974. En relación a la producción y a las prácticas vinculadas a materiales fotográficos y audiovisuales el fotógrafo Jorge Roux durante una entrevista (junio, 2018), señala que la presencia del cineasta español Ángel Llorente en el equipo fue una gran influencia. Llegado a Paraguay, este hombre proveniente de España trabajó muy de cerca con la comunidad religiosa salesiana con quienes organizó una cinemateca. Como antecedentes de la llegada de Llorente Roux comenta acerca de la expulsión de los padres Munarriz y Oliva por parte del gobierno. El padre José Miguel Muna-

rriz fue un gran impulsor de la cultura cinéfila en Asunción e incluso en el interior, escribía regularmente una columna llamada “Lección de Cine” en el diario La Tribuna a finales de los años sesenta, había fundado la carrera de Comunicación de la UCA con el Padre Francisco de Paula Oliva, conocido defensor de las libertades en el país. Con Ángel Llorente nombrado como director de la carrera de comunicación de la UCA, se estimularon la producción fotográfica y audiovisual, el departamento de comunicación contó con el primer equipo de grabación portátil en video del país. En ese sentido, la Universidad Católica y más específicamente la carrera de Comunicación de la UCA estaría vinculada a la historia de la producción audiovisual paraguaya. Llorente era amigo del antropólogo Miguel Chase-Sardi, así se comprende su colaboración con Marandú. Ya como guionista de cine, muchos años después, Llorente ganaría el Oscar a la mejor película extranjera desde España con la película *Volver a empezar* (1982) de José Luís Garci, refiere Roux.

Marilyn Rehnfeldt (2018), por su parte, comenta que estos formatos, principalmente los audiovisuales, eran muy oportunos por la diversidad de idiomas, como participaban hablantes de unas veinte lenguas distintas, entonces el recurso visual era lo que más se trabajaba, y las películas resultaban muy oportunas para generar conversaciones.

La fotografía, explica, se utilizaba como propaganda y como denuncia, muchas fotografías tomadas durante el proceso fueron enviadas al exterior, se hicieron copias de gran tamaño porque lo que se quería era asegurar una presencia o apoyo internacional lo suficientemente fuerte como para que los miembros de Marandú pudieran estar seguros frente al régimen. Sin embargo, también fueron objetos de represión y persecución hasta los años finales de 1975.

En artículos relacionados al uso de dichos materiales en el marco del propio proyecto se señala que el archivo fotográfico serviría “tanto de memoria para el trabajo con los indígenas como de documentación para publicaciones posteriores o exposiciones” (Suplemento Antropológico, 1974, p. 219). En relación a los audiovisuales, además de su función informativa y de memoria, fue concebido como el instrumento esencial de una campaña para combatir el racismo, un segundo plano de acción

del proyecto Marandú. En el Suplemento Antropológico (Chase-Sardi y Martínez, 1973, p. 163) se encuentra un estudio de Miguel Chase-Sardi y Marcos Martínez Almada titulado “Encuesta para detectar la actitud de la sociedad ante el indígena” que constituiría parte de dicha campaña.

Video Tape, grabaciones, artículos de prensa y noticias radiales serían llevados a todos los medios de comunicación masiva existentes en Paraguay con el objeto de “modificar las actitudes de la sociedad nacional con respecto a los grupos indígenas”. Se señala también que “la evaluación de los resultados de la campaña se haría por medio de la comparación de dos encuestas, la una antes y la otra después de la campaña. En una etapa ulterior, se realizaría el salón nacional indígena en el cual se mostraría la contribución de los grupos indígenas al arte paraguayo, por medio de una exposición y de la proyección de material audiovisual sobre el tema (Suplemento Antropológico, 1974, p. 219).

En concreto, los materiales audiovisuales generados tenían por objeto “transmitir cierta información válida para los grupos étnicos de todo el país, servir como material didáctico en los cursos previstos por el proyecto y ser complemento informativo para centros de estudios antropológicos y público en general tanto en paraguayo como extranjero”. El plan de trabajo, en relación a los audiovisuales comprendería: a) producción de un film en super-8 y su ampliación a 16 mm. b) cuatro films en grabación magnética (video-tape). c) seis series sonorizadas de slides. d) material fotográfico que será recopilado durante todo el tiempo que dure el proyecto. e) registros magnetofónicos de entrevistas con líderes y otros indígenas que servirán a la vez como material didáctico y de información (Suplemento Antropológico, 1974, pp. 217-219).

En relación a los títulos y contenidos de los materiales audiovisuales, se señala que el film documental titulado “Guairá”, desarrolla un texto basado en las respuestas que se obtuvieron de los líderes indígenas a la siguiente pregunta: *“En su opinión, qué deberá incluir una documentación sobre la situación y derechos de los indígenas en el Paraguay”, el texto es el siguiente: “El indígena es tan ser humano como cualquier otro, paraguayo o extranjero. Él tiene más derechos a esta tierra que cualquier otro por haber sido dueño originario. El blanco llegó como usurpador a esta tierra de indígenas. Con los años algunos queriendo*

restituir a los primitivos señores de la tierra algo de sus derechos, han elaborado leyes que permanecen como letra muerta. Si estos conocieran los derechos legales, luchando con ellos pudieran hacer valer todos los derechos que las leyes paraguayas, además organizándose podrían reivindicar otros que son urgentes para su sobrevivencia cultural y física” (Suplemento Antropológico, 1974, pp. 217-219).

Los audio-film en video tape realizados con un equipo portátil de ¼ pulgada, tratan aspectos parciales dentro de la temática general del proyecto.

1. **Tekojoja:** de 20 minutos es una historia realizada en títeres, por autor, marionetista y actores paraguayos que ilustra la problemática cotidiana de los indígenas, al ser testigos y participes de situaciones en las cuales la aplicación de la ley se realiza únicamente cuando los litigantes son “blancos” y no cuando los reclamantes son indígenas. En esta historia se marcan y acentúan los elementos típicos del conflicto y se refleja la imagen del indígena reclamante y su actitud de firmeza al defender derechos legales. El guión de este film fue elaborado por Alcibíades González Delvalle.
2. **Proyecto Paĩ Tavyterã:** de 20 minutos de duración, presenta aspectos del ambiente y el método de trabajo que se desarrolla en este interesante proyecto actualmente en aplicación, en el cual los indígenas están obteniendo títulos legales para la posesión de sus tierras en el departamento de Amambay. El video-tape describe a la vez los planteamientos de base del proyecto y los problemas cotidianos que conjuntamente enfrentan los indígenas y los realizadores del proyecto.
3. **Maká:** de 20 minutos de duración, describe la vida de esta parcialidad y de su contacto con la ciudad de Asunción de la cual dependen y en la que se desarrolla su trabajo de venta de productos artesanales. Tiene por finalidad primordial eliminar los prejuicios existentes entre la sociedad paraguaya.
4. **Curso de información:** de 20 minutos de duración, es una muestra modelo de organización y desarrollo de cada uno de los cursos que se realizarán con los líderes indígenas y servirá como modelo a otros cursos y a centros de estudios antropológicos.

Las series de slides sonorizados, trataban aspectos muy concretos de la problemática indígena en el país y estaban creados para ser utilizados como material didáctico en los cursos. Esta técnica audiovisual se considera específicamente indicada para estos ítems por su característica de imagen fija e intermediario en su utilización.

Son los siguientes:

1. Como conseguir documento de identidad.
2. Como conseguir tierras por medio del Instituto de Bienestar Rural.
3. Como conseguir un crédito agrícola de habilitación.
4. Lo que el indígena puede aprender en el Servicio Militar.
5. Como se hace una denuncia ante la justicia.
6. Derechos del trabajador indígena y beneficios que proporciona el Instituto de Previsión Social.
7. Mecanismos de contagio en las enfermedades transmisibles más frecuentes entre los indígenas (TBC, Venéreas, viruelas, sarampión, etc.).
8. Fisiología de la reproducción humana.
9. Identificación y valoración nutricional de los alimentos en el contexto ecológico y socio-económico en el que vive el indígena.

Estas series serán tituladas en guaraní y sonorizadas en el mismo idioma y en otras lenguas indígenas según su utilización (Suplemento Antropológico, 1974, pp. 217-219).

Se señala también que las grabaciones de sonido se realizarían en el mismo sentido que el material fotográfico complementado con registros que por su especial interés puedan ser utilizados en los cursos, y que no consten en los archivos sonoros del medio antropológico paraguayo. De este modo, al igual que con el material fotográfico, al finalizar el proyecto, este contará con una fonoteca de acontecimientos, entrevistas, reportajes, músicas y efectos sonoros significativos. Se previó también la posibilidad de que algunos materiales audiovisuales complementarios sean producidos sobre la marcha y con el tipo más adecuado de audiovisual para su

posterior utilización. Tanto el film como el video tape y series de slides, estarán sonorizados en dos, tres, o más lenguas: guaraní, nivakle, lengua, castellano, etc., según los medios donde sean utilizados.

Marandú contaba con colaboradores paraguayos, identificados por la policía nacional como “comunistas” tales como: Victorio Villalba, Gloria Estragó, Víctor Jacinto Flecha y Mauricio Shwartzman³ y extranjeros, como es el caso de Ángel Llorente y del antropólogo Adolfo Colombres. Como dato importante, en el Museo de la Justicia se encuentra un documento con fecha 21 de febrero de 1980 en el cual se registra el “secuestro” de libros del señor Adolfo Colombres, que expresa abiertamente su amistad con el antropólogo Chase-Sardi⁴.

La magnitud e importancia del proyecto se refleja en la preocupación de grupos religiosos extranjeros asentados en el país como “Misión Nuevas Tribus” quien envía una nota a la policía nacional expresando su “preocupación” de que la realidad indígena no sea convertida en un instrumento político al perjuicio del propio indígena y los demás paraguayos.

La policía nacional se preocupaba de los fondos que recibía el proyecto por parte de los EEUU, en una de las notas archivadas en el Museo de la Justicia se lee: “Sobre este proyecto Marandú, hay que decir además que en su concepción humanitaria inicial tenía la financiación del gobierno norteamericano y las diversas instituciones nacionales e internacionales. En cuanto al conocimiento que tales financiadores hayan tenido sobre el verdadero propósito del proyecto, para nosotros es un misterio, que se balancea entre la ingenuidad que podemos atribuir a gente que conoce muy poco de la realidad latinoamericana, o el otro extremo, el conocimiento de la realidad y su deliberado apoyo, lo que en suma, es un problema grave, para nosotros, como para ellos”⁵. Otro ejemplo del interés internacional que suscitó la organización es de la directora de la organización internacional Survival quien en fecha 5 de junio de 1976, con nota y sello de Survival Internacional, con sede en Londres, firmada por su directora Bárbara Bentley, se dirige al general Marcial Samaniego,

3 Museo de la Justicia. Ref. R022F0799.

4 Museo de la Justicia. Ref. R013F0544.

5 Museo de la Justicia. Ref. R046F1339.

Ministro de defensa, solicitando “detalles de la situación del profesor Miguel Chase-Sardi y sus colegas del Proyecto Marandú supervisado por la Universidad Católica de Asunción. Debido a que la organización planea brindar ayuda financiera y médica, aunque hasta ahora he retrasado cualquier acción hasta que esté clara la posición actual”⁶.

En Documento fechado el 29 de noviembre de 1975 del departamento de identificaciones de la Policía Nacional, se detalla entre otros aspectos, la “captura del grupo Barthe-Soler”, perteneciente al partido comunista paraguayo de tendencia moscovita, y por su extensión, cubana. Se hace referencia a la “frondosísima documentación completa del partido y la detención de 150 militantes”.

El documento refiere que “la perla más brillante de ese mar de papel es la clara instrumentación golpista del proyecto Marandú, cuya fachada es el rescate socio-económico del indio y su integración a la civilización y al desarrollo, pero cuya finalidad extrema es la de constituir a las parcialidades indígenas en valioso material humano por la vía de la segregación racial explotada, y el descontento de los movimientos subversivos, a los que el indio por la naturaleza selvática de nuestro país, prestaría el invaluable servicio de su baqueana en el monte, su resistencia y su profundo conocimiento de las leyes de supervivencia en esos medios, hostiles a otra estirpe de combatientes”⁷.

El Proyecto llegó a su fin con una represión que alcanzó a sus miembros en el año 1975. Según refieren Roux y Rehnfeldt (2018) en las entrevistas realizadas, las fotos fueron entregadas a la Asociación de Parcialidades Indígenas o API. Marandú contaba con un terreno en Luque cuyo título fue transferido a la API y entonces ahí fueron a parar todos los archivos. Actualmente en ese lugar está ubicada una comunidad indígena. Durante su funcionamiento, las oficinas estaban abiertas y las personas entraban y pedían sus fotos, los miembros del equipo se las daban y las personas, realmente se apropiaban de ellas señala Rehnfeldt, quien comenta que hasta la fecha algunas personas que conoció en la época de Marandú le muestran fotografías de aquellas décadas. El corpus fotográ-

6 Museo de la Justicia. Ref. R080F0688.

7 Museo de la Justicia. Ref. R046F1338.

fico en su totalidad, así como los materiales audiovisuales actualmente se hallan bajo la categoría de “perdidos”, sin embargo hay indicios de que podrían estar alojados en la sede estadounidense de la organización cooperante del proyecto, la Interamericano Foundation. Será realmente importante poder volver a contar con dicho corpus documental a fin de seguir profundizando en la labor de Marandú y en la historia de la antropología paraguaya.

En relación a los efectos de aquella experiencia, Rehnfeldt comenta que “en primer lugar se puede mencionar el fortalecimiento de las organizaciones indígenas, a pesar de que la Asociación de Parcialidades Indígenas (API) fue captada por el Estado, fueron surgiendo organizaciones regionales que continuaron en ese mismo estilo de organizarse para dar su voz y aún en el presente continúa esa tendencia. Si bien existen algunas organizaciones más cooptadas por ONG, también existen otras más autónomas, e incluso ensayos políticos como observamos en las últimas elecciones presidenciales”.

Sobre la relevancia del proyecto comenta que “lo que se propuso desde Marandú fue un cambio muy fuerte porque hasta este momento la misma antropología insistía en el aislamiento o en el proteccionismo, y Marandú vino con una propuesta de dar a conocer las leyes nacionales y que los indígenas puedan organizarse, conocerlas y enfrentar a la sociedad nacional”, según expresó Rehnfeldt.

Las fotografías que forman parte del álbum personal de la antropóloga fueron en su mayoría tomadas por los señores Jorge Roux y Miguel Chase-Sardi. Las mismas, en blanco y negro, ilustran diferentes momentos de las acciones llevadas a cabo por Marandú. Se retratan las diversas comunidades visitadas como Puerto Casado, María Auxiliadora, San Bernardino o la Comunidad Santa Teresa de Caaguazú. También hay imágenes de los participantes y colaboradores del proyecto, como los indígenas Atanacio Amadeo, Luis Duarte y Pablo Santacruz, el Dr. Sinfioriano Rodríguez, Marilín Rehnfeldt y Miguel Chase-Sardi, el padre salesiano Dotto, el Coronel Samaniego, director del departamento de asuntos indígenas, y el antropólogo Juan Rehnshaw. También quedó documentado el uso de diversos medios de transporte utilizados para

el traslado, como una camioneta o la lancha, la cual era necesaria para el viaje por el río rumbo a la comunidad ayoreo de María Auxiliadora en Alto Paraguay.

En el corpus fotográfico además se hallan evidencias fotográficas del encuentro en San Bernardino donde fue celebrado el Primer Congreso Indígena del Cono Sur (1974), en la fotografía pueden apreciarse, aparte de los miembros usuales del equipo, a dos miembros del Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra. Hay fotografías que retratan los preparativos para la proyección de películas en la Comunidad Mbya Santa Teresa de Caaguazú, en una aparece específicamente Don Pablo Cáceres junto con la antropóloga, quien explica que algunos de los miembros de las comunidades colaboraban con la operación técnica durante las proyecciones.

En relación a una de las fotografías analizadas, donde aparece un indígena desnudo y la antropóloga, esta comenta que la imagen pertenece a la comunidad Aché de Gasory y fue tomada en el año 1972, en el momento en que los Aché habían salido del monte y estaba aquejados de gripe y sarampión. Rehnfeldt comenta que estas eran las principales causas de su muerte, por lo que el equipo con especial participación del doctor Sinforiano Rodríguez, médico del proyecto, se hicieron presentes en el lugar. La antropóloga reflexiona, más de cuarenta años después, en relación a aquella fotografía analizando su carga colonial y el propio colonialismo interno dentro de los proyectos antropológicos, la misma expresa que “Marandú significó una utopía al ubicarse como aliados de las comunidades indígenas”, sin embargo lo realmente necesario, hasta hoy día, es buscar la autonomía en las comunidades indígenas.

Conclusiones

La intención de abordar la producción y las prácticas fotográficas durante la dictadura stronista (1970-1985) gira en torno a la necesidad de reflexionar acerca de las condiciones en que se produce dicha fotografía, la posibilidad de reconstruir el evento fotográfico, las circunstancias más importantes de su diseminación y las condiciones específicas manifestadas que permitirían su “función como reclamo de emergencia” (Azoullay, 2008, p. 7), pues queda en evidencia la violencia del contexto en el que fueron generadas esas imágenes.

La fotografía es entendida en este trabajo como “encuentro colectivo, donde no solo participan el fotógrafo y el retratado, sino un sinnúmero de personas, incluso aquellas que no estaban en el momento de tomar la foto, las que luego las verán e interpretarán y las que no pueden acceder a ellas” (Azoullay, 2008, p. 7).

De ahí que el lugar del investigador es el de tomar ese corpus desordenado de fotografías y reordenarlas artificialmente en dos escenarios, como otros tantos posibles, escenarios que posibilitan un acercamiento a los usos y prácticas del estado con la producción de las fotos de frente-perfil, la acomodación de las mismas en los álbum, la fotografía de los retornados y el secuestro de fotografías familiares por medio de los hallanamientos.

El uso que el Estado dio a las fotografías fue claramente el de una apropiación en el que las imágenes circulan para su público interno, los propios órganos de represión y para los del exterior (a través del Plan Cóndor) aunque en este corpus no hayan sido analizadas fotografías de extranjeros. Estos usos quedan evidenciados al momento de descubrirse dichos documentos clasificados en el archivo de la Policía Nacional en el año 1992. Desde inicios de los años noventa, muchas personas detenidas o familiares de detenidos y desaparecidos han hecho uso de la figura jurídica del habeas data para recuperar sus propias imágenes.

Por otra parte, las postales de activistas y las generadas dentro del proyecto Marandú, en especial estas segundas, no resultaron solamente en dispositivo de información interna, se constituyeron en dispositivos de denuncia hacia un público exterior y en ese sentido operaron como

práctica de resistencia ante los usos o abusos oficiales del régimen y sus prácticas de apropiación y desaparición de cuerpos e imágenes.

El corpus fotográfico abordado puede ser caracterizado como una muestra pequeña y poco representativa para el volumen de producción fotográfica que se ha hecho desde el régimen, e incluso por parte de colectivos y personas vinculados a prácticas de resistencia. Estas limitantes se relacionan sobre todo con las posibilidades limitadas de una investigación realizada de forma autogestionada y a tiempo parcial. No solamente la ampliación del corpus fotográfico y audiovisual es necesaria para la profundización de la presente investigación, sino también la ampliación de los actores, incluyendo a aquellos que desde el régimen han colaborado con estas prácticas y usos fotográficos, poniendo los resultados en diálogo con las producciones realizadas en la región y el mundo. Es necesario un compromiso efectivo de organizaciones públicas y privadas, preocupadas por aspectos como las memorias colectivas y los derechos humanos, para financiar investigaciones de gran impacto que permitan dimensionar el efecto de este tipo de producciones en nuestra vida y nuestra historia.

Por otra parte, aquellos que sobrevivieron a estas imágenes, poseen trayectorias de vida que merecen ser exploradas desde una perspectiva etnográfica. Uno de los riesgos de la reproductibilidad de las imágenes de uno u otro escenario mencionado en este trabajo, es su tratamiento banal, su reducción a ícono deshistorizado y deshumanizado, sea como representación de lo represivo o lo resistente. La antropología de la imagen, en ese sentido, solicita recuperar al “sujeto que somos nosotros mismos como el lugar de las imágenes (...) y al cuerpo como una pieza de resistencia, en contra de las mareas de los medios que, en las difíciles circunstancias actuales, astutamente parece desajustarse a causa de la inundación de imágenes” (Belting, 2012, p. 42).

Es probable, entonces, que imágenes como la fotografía de la guerrilla, cuya categorización y análisis quedó pendiente, pues texto y fotografía aún permanecen un tanto desencajados, nos orienten en torno a la necesaria mirada de una antropología visual y de la imagen que aborde las producciones visuales y audiovisuales de la dictadura hacia la reapertura de sentidos nunca abiertos o en riesgo de clausura.

Referencias Bibliográficas

- Azoullay, Ariella. (2008). *The civil contract of photography*. Zone Books. New York.
- Belting, Hans. (2012). *Antropología de la Imagen*. Argentina: Katz Editores.
- Boccia, Alfredo, González, Miryan y Palau, Rosa. (2006). *Es mi informe. Los archivos secretos de la policía de Stroessner*. Paraguay. Centro de Documentación y Estudios: Sexta Edición.
- Céspedes y Paredes. (2004). *La resistencia armada al stronismo*. En: <http://novapolis.pyglobal.com/pdf/novapolis8.pdf> (Consultado el 1/10/2018).
- Chase-Sardi y Martínez Almada. (1973). *Encuesta para detectar la actitud de la sociedad ante el indígena*. En: *Suplemento Antropológico*. Homenaje a León Cadogan, p. 163.
- Chase-Sardi, Miguel. (1985). “Marandú: reseña de una experiencia informativa”. En: *Suplemento Antropológico* (1985) Vol. XX. Número 2. Diciembre de 1985. Paraguay, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, pp. 53-67.
- Dos notas sobre los Aché Guayaki. (1969). En: *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*. Asunción, p. 173.
- Entrevista de la autora con Jorge Roux, junio del 2018. Paraguay
- Entrevista de la autora con Rosa Palau, julio del 2018. Paraguay.
- Entrevista de la autora con Marilín Rehnfeldt, agosto del 2018. Paraguay.
- González Vera, Myrian. (2016). *Archivos del Terror del Paraguay: velos que desnudan la dictadura stronista en Archivos y memoria de la represión en América Latina (1973-1990)*. Colectivo de autores. Chile: LOM Ediciones, pp. 81-102.
- Jay, Ruby. (2007). *Los últimos 20 años de Antropología visual - una revisión*

sión crítica. En: <http://www.rchav.cl/imagenes9/imprimir/ruby.pdf> (Consultado el 1/10/2018).

Langland, Victoria. (2005). En: Jelin, E. y Longoni, A. (2005). *Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión*. España: Siglo Veintiuno editores, pp. 87-88.

La historia del “Pequeño Adrián”. (2011). En: <http://ea.com.py/v2/la-historia-del-pequeno-adrian/> (Consultado el 12/09/2018).

Miraglia, Luigi. (1972). *Dos capturas de Aché Guayaki en el Paraguay*. En: *Suplemento Antropológico Vol.VI, Número 1-2*, p. 149.

Nickson, Andrew. (2013). *Las guerrillas de Alto Paraná*. Paraguay. Editorial El Lector.

Noga Alberti, Eleonora. (2017). *Musicología y medios audiovisuales en la preservación del patrimonio cultural intangible. Tres experiencias simultáneas en la República del Paraguay*. Congreso Internacional del Patrimonio Intangible. Conferencias. Ponencias. Comunicaciones. Posters. ISBN 978 987-4165-02-2 Buenos Aires, Argentina. En: https://www.academia.edu/35672568/Musicologia_y_Medios_Audiovisuales_en_la_preservaci%C3%B3n_del_patrimonio_cultural_intangible._Tres_experiencias_simult%C3%A1neas_en_la_Rep%C3%ABlica_del_Paraguay?source=swp_share (Consultado el 1/10/2018).

Pérez Cáceres, Carlos. (2017). *Dictadura y Memoria - Paraguay*. Tomo I. Edición del Autor.

Rivarola, Milda. (2014). *La resistencia armada al stronismo*. 2da edición. Editorial El Lector. En: http://www.portalguarani.com/1686_milda_rivarola_espinoza/23287_la_resistencia_armada_al_stronismo_2014_por_milda_rivarola.html (Consultado el 1/10/2018).

Rivarola, Tesssa. (2012). *Consultoría de investigación sobre el Panorama de las artes en Paraguay*. En: <http://www.cultura.gov.py/wp-con->

tent/uploads/2012/12/Panorama-de-las-artes-en-Paraguay-Informe-final_Rivarola.pdf (Consultado el 1 de setiembre del 2018).

Torrents, Alejandra. (2012). Consultoría de investigación sobre Memoria colectiva e histórica. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura y Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF), Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. En: http://www.cepag.org.py/upload/documentos/Memoria-colectiva-e-hist%C3%B3rica_Torrents.pdf (Consultado el 1/10/2018).

Velázquez, David. (2011). Reparar el pasado en Paraguay, representaciones e imaginarios. Paraguay. Secretaria Nacional de Cultura, pp. 177-187.

Kurzwelly, Jonatan. (2018). Charla sobre Antropología y Fotografía. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Paraguay.

¿Existe o no el pensamiento latinoamericano? Un contrapunto desde los Balcanes

*Is there Latin American thought or not?
A counterpoint from the Balkans*

Enviado: 08/10/2019

Aceptado: 18/12/2019

Slobodan S. Pajovic¹, Goran Lalić²

El pensamiento no tiene fronteras pero ciertamente la identidad asumida habilita un pensar libre y, a la vez, propio.

Tomás Eloy Martínez

Allí llaman “Europa” al resto del mundo y si alguien remonta el Danubio en dirección a Viena se dice que va a Europa. Allí, Europa comienza donde en otro tiempo terminaba el imperio turco.

Elias Canetti

Resumen

Para comprender la existencia o no del pensamiento latinoamericano, el artículo propone un contrapunto con la historia de los Balcanes y su

1 Doctor en Historia y Geografía por el Instituto Universitario Ortega y Gasset, adscrito a la Universidad Complutense de Madrid: especialista en Estudios Internacionales. Doctor en Economía La Libera Università Mediterranea - LUM Jean Monnet, Bari, Italia y Máster en Geoeconomía por la Universidad Megatrend (Depto. de América Latina y el Caribe - DEALC). Catedrático de la Universidad Megatrend de Belgrado, República de Serbia, Vicerrector de Cooperación Internacional y Coordinador del Departamento de América Latina y el Caribe (DEALC).

2 Doctor en Economía por la La Libera Università Mediterranea - LUM Jean Monnet, Bari, Italia, Master en Geoeconomía por la Universidad Megatrend (Depto.de América Latina y el Caribe - DEALC). Docente y Decano de la Facultad de Geoeconomía de la Universidad Megatrend de Belgrado, República de Serbia.

conexión con la ideas de sus migrantes hacia estas latitudes. Plantea procesos y fenómenos sociales, culturales y políticos que entrelazan lugares, aparentemente, ajenos y alejados. Ahora, del otro lado, los especialistas de los Balcanes prestan atención a las experiencias latinoamericanas buscando similitudes, como la transición a la democracia o la influencia del nacionalismo. Los latinoamericanos deberían valorar la importancia de la renovada imagen que proyecta el regionalismo latinoamericano.

Palabras clave

Pensamiento latinoamericano, Balcanes, regionalismo.

Abstract

To understand the existence or not of Latin American thought, the article proposes a counterpoint with the history of the Balkans and its connection with the ideas of its migrants in these latitudes. It raises processes and social, cultural and political phenomena that intertwine places that are apparently foreign and distant. Now, on the other side, specialists about the Balkans pay attention to Latin American experiences looking for similarities such as the transition to democracy or the influence of nationalism. Latin Americans should appreciate the importance of the renewed image that Latin American regionalism projects.

Keywords

Latin American thought, Balkans, regionalism.

Algunas aclaraciones de carácter introductorio

Reflexionar sobre un tema definido de esta manera –sin duda alguna, complejo y contradictorio– supuso conceptualizar y orientar la investigación vacilando entre los numerosos dilemas y desafíos de distinta índole. Desempeñar este intento significó también la identificación y definición de las variables explicativas, los lineamientos terminológicos básicos y derivados, así como la determinación de modalidades y grados de interacción o correlación posibles. Solo de este modo, podrían asumirse ciertas verdades acerca de las multifactorialidades históricas, políticas, culturales o económicas que se manifestaron en estas dos regiones.

Así, se llegó a precisar las siguientes variables que provienen del mismo título de esta reflexión y, por tanto, son indispensables para el desarrollo de la misma. Se trata de los términos-conceptos del pensamiento latinoamericano, del contrapunto y de la región de los Balcanes. Siguiendo de esta manera, el contrapunto como concepto en música significa la combinación armoniosa que establecen las voces contrapuestas o distintas melodías o como técnica compositiva. De hecho, se trata de un estudio de los vínculos existentes entre diferentes voces para alcanzar un equilibrio armónico. Para esta reflexión el adoptado concepto de contrapunto afirma que se trata de un contraste o una posición que emerge entre dos elementos que existen o se producen simultánea o separadamente. Un marco analítico definido de esta manera parece ser suficientemente flexible para ir avanzando en la investigación que vincula América Latina con los Balcanes y que es una andanza, aventura intelectual que requiere resolver múltiples desafíos y, de este forma, liberarse de escuelas tradicionales y sus sistemas analíticos que nos guiaban en nuestros esfuerzos de entender varios mundos y culturas diferentes, tradiciones, costumbres, lenguas, etc. Debido a esta aseveración, el entender, explicar o relacionar interpretando estos fenómenos exige disponer de profundos conocimientos contextuales de carácter interdisciplinario sobre el espacio o los espacios culturales de América Latina –que por muchos años llevaba el nombre de Nuevo Mundo o las Indias Occidentales– pero también de los Balcanes, conocidos durante la historia a través del término la balcanización. De esta manera, se puede formar un modo de ver, percibir e interpretar no solamente a América Latina o los Balcanes,

sino el mundo cambiante que nos rodea con todas sus diversidades, abundancias, contradicciones e interdependencias.

En otras palabras, parece necesario añadir que desde los finales del siglo XX la historia se está transformando —por primera vez— en una historia verdaderamente universal o sea global. Esta constatación supone pensar en que los procesos y los fenómenos producidos por distintos pueblos radicados en diferentes zonas del planeta se hallan entrelazados, aunque de primera vista podrían parecerse ajenos y alejados. La globalización de la historia y de los procesos históricos nos obligan a reformar y flexibilizar los modelos con los que interpretábamos el mundo durante mucho tiempo, puesto que el contexto ha cambiado profundamente y esto sí que nos obliga delinear nuevos métodos no solamente de explicación y análisis, sino también de promoción de estos nuevos conocimientos, de la comunicación o sea la cooperación en los sentidos más amplios³. Para lograrlo, parece inevitable fortalecer aún más los adelantos en el ámbito de estudios regionales, puesto que sus resultados nos facilitan disponer de nuevos conocimientos contextuales y aplicables sobre diversos aspectos de desarrollo histórico de un país, una región o el mundo en su totalidad.

Por lo tanto, debido a las múltiples transformaciones que influyen de manera directa o indirecta sobre los contenidos de las diversas dinámicas generadas dentro de la globalización, tenemos que redefinir y revalorizar el papel de la cultura, puesto que ha sido la gran olvidada de las relaciones internacionales durante la guerra fría. Como consecuencia, teníamos los ejemplos de desarrollo ideológicamente condicionado pero disociado de su verdadero contexto humano y cultural. Sin embargo, el conocimiento y el compartimiento adecuado de los valores culturales podrían garantizar un sustento positivista para la cooperación en otros sectores. Y al señalar todo esto, hay que saber que para entender la globalización y la regionalización parece importante estudiar el papel del idioma en la actual fase de desarrollo de las relaciones internacionales. Esto se explica

3 Sobre el lugar de América Latina en la globalización y los desafíos de distinta índole que ha generado este fenómeno se recomienda consultar: Slobodan S. Pajovic, *El siglo XXI: la conformación de la nueva geoconomía latinoamericana*, Revista del CESLA, vol. 2, núm. 13, 2010, pp. 439-454, Uniwerzytet Warszawski, Varsovia, Polonia.

partiendo de la hipótesis de que el sistema internacional es multipolar y que dentro de ese marco sistémico diferente se produjeron cambios y modificaciones muy importantes en las dinámicas, funcionamiento y actores que forman parte del mismo sistema y de la globalización. La aparente emergencia de nuevos actores internacionales y su transformación en varios centros nuevos de poder hegemónico de alcance diferenciado, ha posibilitado la formación de nuevos espacios geoeconómicos fuera del Occidente altamente industrializado. Acorde con estos parámetros analíticos, un lugar especial de análisis se dio a los estudios de la imagen internacional de un Estado (potencia emergente), sus elementos de promoción, fortalecimiento y diversificación de su posición regional y global. Siguiendo de esta forma, resulta obligatorio estudiar, explicar y analizar el papel progresivamente creciente del español, chino, ruso, etc., en las relaciones internacionales puesto que el fortalecimiento del rol de un idioma en dicho ámbito globalizador implica paralelamente la difusión de los valores culturales hispánicos, hispanoamericanos, chinos, rusos, etc.

Hoy en día, predomina la opinión de que el idioma inglés se ha convertido en una lengua internacional de mayor alcance y peso global, de gran impacto sobre las relaciones internacionales. Las causas de este fenómeno son varias y, entre otras, destaca en importancia el hecho de que atrás de este fenómeno está el mundo anglosajón altamente industrializado y potente económica y financieramente. También, es necesario subrayar que este grupo de países supo asegurar el poder informático y digital que también ha alcanzado dominios globales. Paralelamente, el español ha logrado ser el segundo idioma de comunicación internacional y el tercero más usado en Internet, según un informe divulgado por el Instituto Cervantes⁴. En este informe se recalca que el español es un idioma de acogida y de diálogo, un idioma mestizo desde que fue extendido hace cinco siglos al continente americano. En la llamada “sociedad global” que vive en constantes interacciones de diversa índole, incluidas aquellas de confrontación entre culturas, religiones, conceptos ideológicos y doctrinas dispersas en lugares tan alejados geográficamente, todo

4 El español ya es el segundo idioma más hablado del mundo, La Vanguardia, Sección de Cultura. Barcelona, 5 de marzo 2015.

apunta que el español es una de las tres o cuatro grandes lenguas que influyen canalizando las relaciones internacionales.

El pensamiento latinoamericano desde una perspectiva balcánica

Todas las aclaraciones y explicaciones previas fueron necesarias para definir el marco analítico que servirá para reflexionar desde una perspectiva balcánica sobre el pensamiento latinoamericano durante un periodo determinado –o sea, el siglo XIX– siendo ese objetivo una tarea necesaria que podría completar los conocimientos contextuales sobre América Latina en el campo de historia socio-cultural o política. Asimismo, hay que tener en cuenta el hecho de que entre los Balcanes y América Latina existe una relación histórica de larga data, iniciada y desarrollada durante el periodo mencionado a través de las migraciones balcánicas hacia esta parte del mundo. De este modo, podríamos decir que los lazos culturales entre las dos partes se iniciaron a finales del siglo XVIII con la llegada de los primeros inmigrantes balcánicos a diferentes partes de América Latina en general y, muy especialmente, de Sudamérica. En realidad, se trata del período cuando el proceso de formación de la población latinoamericana se explicaba usando el concepto de “transculturación”, entendido como un proceso que lleva a la formación de una nueva realidad histórico-cultural compuesta y compleja, y que refleja un fenómeno nuevo: el mestizaje de razas y culturas o sea transición hacia una nueva realidad de civilización. Así, Vasconcelos habla de una América española que ya no será de una sola raza sino de una raza específica, la raza síntesis o la raza integral. Esta universalización racial surgirá del genio y la sangre de todos los pueblos⁵.

Dentro de esta constatación, parece interesante señalar la importancia del estudio de la profesora croata Dra. Mirjana Polic-Bobic de la Universidad de Zagreb (Croacia), sobre el personaje de Vice Brune (Lopud 1559 - Nápoles 1612) que era el súbdito de la República de Dubrovnik,

5 La idea de Vasconcelos de conceptualizar la llamada “raza cósmica” fue la respuesta a los desafíos de este proceso formativo de la población latinoamericana. Para una mayor información se recomienda consultar: José Vasconcelos, “La raza cósmica”. En: Justina Sarabia, José Vasconcelos: Introducción biográfica, antología de textos y biografía, Prólogo de Antonio Lago Caballero, Antología del Pensamiento Político, Social y Económico en América Latina, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989.

pero al servicio de la Corona española. Los archivos que la Profesora Polic-Bobic ha revisado indican que el Señor Brune tenía misiones en el Nuevo Mundo hasta llegándose a la posibilidad de pensar que incluso era el Virrey de la Nueva España⁶. Hay otros estudios importantes hechos por la profesora croata pero también por la eslovena Dra. Marija Mojca Tercej de la Universidad Litoral de Koper (Eslovenia) sobre los misioneros croatas y eslovenos en América Latina. La Dra. Tercej describió también la vida y la obra del misionero esloveno Frederic Baraga (1797-1868)⁷ quien llegó a ser nombrado obispo del Alto Michigan, con residencia en Sault Sainte Marie (1853-1866) y luego obispo de Marquette de 1866 hasta su muerte en 1868. Era muy querido por los indios en todos los lugares y tuvo un gran impacto en los misioneros que trabajaron con los indígenas en Canadá.

Por otro lado, merece una especial referencia el General Bartolomé Mitre de origen griego, quien fue Gobernador de Buenos Aires (1860-1862) pero aún más importante el Presidente de la Nación Argentina (1862-1868). Fue escritor, periodista, estadista, un importante militar y además historiador. En la historia de Argentina están registradas sus contribuciones para la unidad nacional de su país. Es considerado como una de las principales personalidades políticas e intelectuales de Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX⁸. Los flujos migratorios desde los Balcanes a América Latina continuaron hasta el presente y entre tantos latinoamericanos de origen balcánico se harán menciones de algunos de ellos que dejaron impactos transcendentales sobre el desarrollo de sus nuevas patrias.

6 Sobre la visión del desarrollo de la sociedad y la cultura de la América Latina desde el descubrimiento hasta los finales del siglo XIX consultar el libro: Mirajana Polic-Bobic, *Rađanje hispanskoameričkog svijeta*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2007.

7 Durante su vida de misionero Baraga se dedicó al estudio de la lengua chippewa, hablada en el noroeste de los Estados Unidos. Preparó también varios libros religiosos publicados en París, Detroit y Cincinnati. Sus obras más importantes son: *Theoretical and Practical Grammar of the Otchipwe Language* (Detroit, 1850) y *Dictionary of the Otchipwe Language* (Cincinnati, 1853). Para una información más detallada sobre el significado de la obra de Baraga se sugiere consultar: Marija Mojca Tercej, *The Baraga collection and its significance to non-European ethnology in the Slovene Ethnographic Museum*, *Etnolog* 8, 1998, Ljubljana, Eslovenia.

8 Es interesante anotar que dos museos en Buenos Aires y uno en Grecia albergan documentación sobre el Presidente Bartolomé Mitre. En Buenos Aires existen el Museo Mitre y el Museo Histórico de Almirante Brown y en la isla griega de Hydra hay documentos en el Hydra Museum - Historical Archives.

En Chile se destacaron Radomiro Tomic Romero que fue candidato a la Presidencia de Chile (1979) o el renombrado economista Pedro Vuskovic Bravo que fue el Ministro de Economía en el Gobierno de Salvador Allende. Se puede añadir el dato de que la ex Presidenta de Brasil Dilma Rousseff es de origen búlgaro. Se podría hablar de muchos ejemplos más, pero este tema merece de unos estudios más estructurados y serios.

En todo caso, estas corrientes migratorias trazaron a través del período histórico mencionado, no solamente las interacciones étnico-culturales, sino también dieron las bases para el inicio y futuro desarrollo de los estudios latinoamericanos en esta parte de Europa. Y también, debería saberse que en varios países balcánicos existen centros científico-educativos competentes para el estudio interdisciplinario de América Latina y de su historia, cultura, lengua, arte, desarrollo socio-político, etc. Se mencionarán solo algunos de ellos, tales como el de la Universidad Nacional y Kapodistriaca de Atenas, Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Escuela Nacional de Estudios Políticos y Administrativos de Bucarest (Rumania), Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Szeged (Hungría), Departamento de América Latina de la Universidad Megatrend de Belgrado (Serbia) o el Departamento de Lenguas Románicas y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Zagreb (Croacia).

En conclusión, este particular legado histórico que une de diferentes maneras a estas dos regiones no subestima los cambios, diversos procesos y situaciones históricas que se dieron al interior de ellas, sino también a escala internacional. Consecuentemente, a pesar de que existen algunas posturas sosteniendo la presencia de una cierta similitud entre los factores que determinaron las características del regionalismo en ambas regiones, esta reflexión sugiere siempre tener en cuenta las consecuencias que se derivan de las diferentes posiciones geográficas, del propio desarrollo histórico-cultural, procesos étnicos, religiosos, pero también del nivel y las formas de actuación e influencia de las diferentes potencias hegemónicas. Conforme a esta aseveración, aparece nuevamente el desafío de que la misma reflexión sobre un segmento de la historia latinoamericana —o sea el pensamiento— nos llevaría metodológicamente a un análisis comparativo, lo que contradice claramente a la intención inicial explicada anterior-

mente. Y justo por esta razón, se explicaron el término de contrapunto y toda una serie de dudas, dilemas y obstáculos que aparecieron al formular de esta manera el objetivo principal de la reflexión.

Por ejemplo, en términos ilustrativos, los Balcanes representan tan solo el 5% del territorio europeo y el 8% de la población de Europa. Según la superficie geográfica, esta península es más grande que la de Apeninos, pero más pequeña que la ibérica. Posiblemente lo más importante es aclarar qué es lo que se sobreentiende por los Balcanes para poder entender y juzgar sobre las discrepancias con América Latina de tipo definitorio, geográfico y, por ende, estratégico. En cuanto a los Balcanes, el problema comienza con la misma respuesta a las siguientes preguntas: ¿“Los Balcanes” es un concepto político, geográfico o cultural? ¿Incluye a todos los países del Sudeste de Europa o solo a los países al sur de los ríos Sava y Danubio?⁹. De esta constatación se desprende que el problema de definición geográfica se ubica en el norte de esta región tomando en consideración que la demarcación puede ser definida con los ríos Sava y Danubio o con una línea que va desde los Cárpatos rumanos hasta los Alpes eslovenos. El tema de la definición del área balcánica es importante para poder estudiar el nuevo mapa geopolítico de la región después de la desintegración yugoslava, pero también para entender la actitud de algunos países de la región que al negar su pertenencia a los Balcanes, intentaron acercarse más rápidamente a la Unión Europea. Sin entrar en un debate más extenso, puede afirmarse que la península tiene una posición geoestratégica muy importante siendo el puente más directo entre Europa y Asia, entre el Occidente y el Oriente. Por otro lado, al hablar de la importancia geoestratégica de la región debería recalcarse que en ella no existen mayores yacimientos de minerales, petróleo o de gas natural. Sin embargo, hay notables recursos de carbón, lignito y otras materias primas, así como un hidropotencial muy significativo.

Al tomar en consideración estos datos queda clara la postura de no poder hacer un estudio comparativo *strictu sensu*, pero sí reflexionar desde una óptica diferente sobre la importancia del fenómeno de pensa-

9 Slobodan S. Pajovic, *The Balkans and the Central Europe: Perceptions and misunderstandings*, en: *Magyarország és a Balkán, Balkán Füzetek, Különszam I*, Universidad de Pécs, Hungría, 2009.

miento latinoamericano que tuvo un notable dinamismo durante el siglo XIX, entendido como un período histórico formativo durante el cual se buscaba la identidad nacional y regional latinoamericana. Pero antes de retomar el tema de pensamiento latinoamericano sería necesario hacer ciertas referencias al siglo XIX que no es un periodo homogéneo de la historia de América Latina. De hecho, existen diferentes contextos histórico-sociales específicos que ocurrieron en varias partes de la región, contribuyendo así a la creación de un contexto histórico específico y diferente de otros contextos históricos regionales. En realidad, una situación histórica reflejaba las características locales dominantes que condicionaron y marcaron el desarrollo de los espacios menores de carácter geopolítico, geocultural, lingüístico o étnico, dados dentro de un gran espacio histórico latinoamericano.

Al definir el espacio histórico en el que se genera y progresa el proceso formativo de pensamiento latinoamericano, resulta inevitable reconocer que la confusa y multinivelada unidad, por un lado y la abundante diversidad, por el otro, exigieron estudiar el fenómeno desfragmentándolo en sus componentes o sea subregiones que conforman a esa macro-región llamada América Latina. Solo de esta manera se podría avanzar en los estudios de varias interacciones o dinámicas diferenciadas:

- a) Los vínculos existentes entre los habitantes;
- b) La organización societal en torno a un centro dotado de cierta autonomía y poder, y
- c) La integración funcional en el entorno regional e internacional.

El estudio, el análisis y la interpretación objetiva de estas interacciones pueden servir como una base sólida y concreta para la comprensión de la realidad histórica latinoamericana del siglo XIX y de toda una serie de situaciones históricas a veces tan dispares y contradictorias. Sin embargo, todos estos factores influyeron en el funcionamiento de las regiones latinoamericanas organizadas, tanto según sus características geográficas o climáticas, como también étnico-culturales, lingüísticas, económicas, políticas, etc. Como consecuencia de este proceso tenemos una abrumadora diversidad de identidades, culturas, creencias, costumbres, modelos

de desarrollo socio político y económico que son rasgos distintivos de los diferentes pueblos latinoamericanos y al mismo tiempo objeto de observación y estudio de los principales pensadores regionales. Ellos se comprometían no solo a debatir y definir lo propio y compararlo o confrontarlo con las numerosas ideas e influencias foráneas, que a posteriori de la independencia invadían los jóvenes países latinoamericanos, sino también a luchar anunciando sus ideas a la sociedad. Debido a estas consideraciones podemos subrayar que la determinada situación histórica es un elemento fundamental que marca el inicio del proceso de formación de pensamiento latinoamericano. No obstante, los dos fenómenos se caracterizaron por ser ambos altamente inestables, frecuentemente conflictivos, inciertos y condicionados por las variables internas y externas.

Por todo esto, estudiar los contextos históricos del pensamiento latinoamericano del siglo XIX significó identificar los destinos, caminos y figuras que han configurado en buena parte lo que hoy se puede entender bajo el término pensamiento latinoamericano o la identidad latinoamericana. De acuerdo con estas referencias, los impactos de las diferentes situaciones históricas precolombinas, coloniales y poscoloniales influyeron sobre el nacimiento de pensamiento latinoamericano y la intención de procurar buscar las respuestas a la entonces existente situación histórica de América Latina independiente pero con numerosos retos, vulnerabilidades nacionales, culturales o político-sociales y, sobre todo, la herencia de la pobreza y el subdesarrollo históricos. Así que Horacio Cerutti Guldberg dice en su ensayo titulado “Nuestra América Hoy”, editado en 1991 por el CESLA de Varsovia, que solo así, para poner un ejemplo, podríamos entender los dilemas de José Martí al hablar de hombre natural o sea del hombre americano quien tiene pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo. Más adelante dice Cerutti Guldberg, que él conoce a su país y que por esto lo va a gobernar conforme estas nociones. De esta reflexión de Cerutti Guldberg también se puede deducir otra característica del fenómeno en consideración: la ambigüedad, puesto que vacilaba entre lo americano (latinoamericano) y lo nacional.

En realidad, el pensamiento latinoamericano ha sido y sigue siendo un fenómeno ambiguo y cambiante, con marcada capacidad analítica y

enfoques que pretendían ser originales y capaces de explicar una realidad regional recientemente emergida pero muy compleja. Dicho de otra manera, el pensamiento latinoamericano no se limitaba a la simple reproducción o imitación de modelos teóricos extra-regionales, sino más bien, fue a partir de ellos que se generaba un análisis acorde con la nueva realidad histórica. Además, en su trayectoria inicial, durante el siglo XIX, se demostró la capacidad elevadamente versátil en cuanto el tema de identificación histórica propia tratando de posicionarse tanto de Europa como –aún más– de Norteamérica. Esta fase de desarrollo de pensamiento latinoamericano quedó marcada por los grandes pensadores como Bolívar, Bello, Martí entre otros. Cada uno de ellos pretendía responder a los desafíos de la independencia política, económica y cultural, sustentándose fundamentalmente en las ideas de idealismo utópico y en las riquezas culturales, étnicas, costumbristas y lingüísticas de América Latina. Parece importante señalar que el punto central de idealismo utópico bolivariano es la unidad que con el transcurso del tiempo se transforma en una corriente de definiciones, redefiniciones y reafirmaciones de la identidad latinoamericana pese a sus numerosas diversidades y hasta contradicciones. Sin embargo, estas ideas seguían inspirando de manera positivista los futuros modelos ideológicos, filosóficos, literarios y, también, de integración regional. Se trata de un proceso histórico de alcance regional que se sustenta sobre la definición de lo americano y el principio de la unidad sobreviviente a pesar de haber fracasado el Congreso de Panamá, proyectando hacia el futuro una herencia mayormente compartida y aceptada como algo nuestro que nos distingue de los demás. De hecho, lo nuestro puede entenderse como un modelo defensor de valores y signos propios, es decir la identidad que se forma a distancia de Europa y Norteamérica.

En fin, el impacto de la unidad siguió presente en la memoria histórica latinoamericana así que –por ejemplo– Alberto Van Klaveren, uno de los expertos chilenos más destacados en temas de integración y relaciones internacionales de América Latina, subraya que quizás el nivel más alto de interacciones se dio en materia de integración regional siendo los ideales bolivarianos un elemento ideológico positivista y estimulante. A

esta observación, podríamos añadir otra del argentino Edmundo Aníbal Heredia, autor de un libro muy importante que lleva el título “Relaciones internacionales latinoamericanas – gestión y nacimiento”, donde enfatiza que tenemos ante nosotros una dinámica de concertaciones para responder mejor ante el mundo de la época y los desafíos nacionales y regionales. En todo caso, sigue Heredia, el tema de la integración latinoamericana como elemento identitario ha sido propuesto, postulado, analizado, utilizado, declamado o vapuleado desde las más opuestas posiciones político-ideológicas. Todo esto apunta que tenemos ante nosotros una abundancia de ideas en torno a América Latina que deberíamos entender –a pesar de tantas diferencias– como esfuerzos y búsquedas de distintos conceptos de integración que perduraron hasta el presente en la memoria regional. Muchos autores opinan que estas ideas formuladas durante el siglo XIX representan la base del llamado regionalismo latinoamericano y de su identidad¹⁰. Y de hecho, el concepto de identidad y la integración se debe observar como resultado de un alto grado de vulnerabilidad, inestabilidad y dependencia de los nuevos estados latinoamericanos que, para protegerse de varias pretensiones y hegemonías foráneas, enunciaron un concepto de identidad regional como instrumento doctrinario y actitud defensiva. Consecuentemente, nace incluso un ideal confederativo hispanoamericano que excluía a los Estados Unidos por razones obvias de simbolizar el principal centro hegemónico en el Hemisferio Occidental. No obstante, este ideal entra en crisis definitiva en 1860 debido a que los países latinoamericanos en lugar de unirse se pro-

10 Por ejemplo, Zea nos señala que para entender América Latina hay que conocer su historia real pero sin desestimar un contexto más amplio, es decir, tener una visión del mundo y de América Latina como parte integrante de él. De este modo, quedó establecida una interacción multifacética y directa entre la cultura y la filosofía latinoamericana con la de Europa u Occidente, abriéndose el espacio para los debates acerca de su autenticidad, creación o imitación. De allí que Leopoldo Zea afirma con toda la razón que la identidad de hombre americano (latinoamericano) nace de la diversidad, siendo esta diversidad la base de su cultura. En el fondo de esta postura tenemos a una firme convicción de Leopoldo Zea, la cual nos indica que esta nueva realidad histórica regional, ya fue creada en vísperas e inicios de la Independencia. Destaca Zea que en esta nueva situación histórica el concepto del hombre americano (latinoamericano) como habitante de América Latina independiente es diferente al español, representando paralelamente uno de los elementos integrativos más trascendentales del espacio americano y, por tanto, la base fundamental del proceso de construcción de Latinoamérica. Para una mayor información consultar: Miguel Rojas Gómez, *Identidad cultural y humanismo en la obra de Leopoldo Zea: significación y actualidad*, Poligramas, No. 29, junio de 2008, pp. 335-359. Accesible en Internet: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/10893/3017/1/No.29-2008-p.335-359.pdf>

yectaban hacia fuera y en especial hacia Europa —separadamente—. Dentro de este contexto, las relaciones entre los países regionales fueron más bien de desconfianza, lo que llevó a conflictos significativos tales como la Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay o la del Pacífico que oponía Chile al Perú y Bolivia. En todo caso, es importante señalar que durante estas interacciones, cohabitaciones o confrontaciones de ideas y programas se formaba paulatinamente una cosmovisión propia, compleja y reconocible de la realidad socio-política latinoamericana, dándose así las bases para su transformación en el futuro bajo las influencias de los nuevos protagonistas como líderes de una corriente, doctrina o práctica política presente en la sociedad¹¹.

Por otro lado, uno de los elementos más importantes de este proceso histórico es la personalidad misma del pensador. La figura del pensador no se puede separar de este proceso puesto que él lo protagoniza, dirige, intensifica, desarrolla y, finalmente, lo centra enfocando los temas latinoamericanos más actuales del siglo XIX. En líneas generales, podemos decir que se trata de una persona erudita y con frecuencia educada en Europa. No menos importante es su origen en mayoría criollo. El pensador latinoamericano pretendía cambiar muchos de los estereotipos sobre América Latina existentes, tanto en la región como en el exterior. Para él pensar era también servir activamente e incluso construir una actitud política que indicaba el camino o sea una propuesta de solución. De tal manera, se idearon varias propuestas o alternativas desde una óptica personal y marcadamente interdisciplinaria. En resumen, el pensador latinoamericano se diferencia de la imagen de un pensador clásico, como los ilustres pensadores europeos de la época. Más bien, el pensador latinoamericano llega a ser un intelectual comprometido e involucrado en proceso de emancipación nacional y regional. Él se dirige directamente a la sociedad, utilizando la forma del ensayo como modelo o instrumento más apropiado para expresar sus ideas sobre un tema actual, sea político, histórico o filosófico. De esta manera, el ensayo perdura hasta hoy en día como principal medio de comunicación de un pensador que general-

11 González, Luis Armando. "Las ideologías políticas en América Latina en el siglo XX". Revista ECA (Estudios Centro Americanos), 1997, pp. 585-586. Web. 20 de enero 2017. <http://www.uca.edu.sv/publica/eca/585art1.html>

mente aborda el pasado de manera crítica para analizar el presente con miradas puestas en el futuro¹².

Ya concluyendo, durante el siglo XIX los contextos históricos tan variables y desafiantes generaron numerosas ideas, juicios o conceptos sobre América Latina como resultado de las reflexiones intelectuales y definitivas sobre “nosotros y lo nuestro”. De este modo, se iba construyendo un método intelectual propio para enfocar las riquezas y variedades culturales, las tradiciones o el mismo legado histórico compartido con Europa, pero también impuesto por ella misma. Dicho de otra manera, el pensamiento surge de la misma realidad histórica o del desafío que se proyectaba ante el futuro de estos países y sus pueblos. Claro está que el pensamiento latinoamericano representa un fundamento para la historia de regionalismo latinoamericano que se inició con el movimiento de la independencia y con dos procesos de cooperación e integración (bolivarismo versus panamericanismo) que caracterizaron la historia continental americana durante el periodo en mención. De igual manera, estos hechos tuvieron profundos impactos sobre otro proceso formativo: la turbulenta conformación de la identidad latinoamericana sobre la cual disponemos de numerosas reflexiones manifestadas en forma de ensayo.

El epílogo: Los Balcanes, una larga historia de errores y malentendidos

La citada frase inicial de Elias Canetti, reconocido escritor y ensayista búlgaro de nacimiento pero nacionalizado británico, señala anticipando los desafíos multifacéticos de los Balcanes, así como sus dilemas identitarios y autopercepciones contradictorias. El dilema que pone en el centro de nuestra atención se refiere a las incertidumbres y dudas sobre la pertenencia o no de los Balcanes a Europa y su espacio cultural. Consecuentemente, se presenta el problema metodológico de poder hablar de una historia balcánica, puesto que resulta muy difícil clasificarla dentro de un marco más amplio de la historia europea. Esta duda que se expresa con

12 Se recomienda leer la entrevista que hizo la Dra. Norma Garza Saldívar con la Dra. Liliana Weinberg sobre el ensayo como poética del pensamiento, publicada en *Andáimos*, Revista de Investigación Social del Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Vol. 4, No. 7, 2007.

mucha frecuencia, sintetiza distintos enfoques y definiciones, la múltiple heterogeneidad de las realidades balcánicas, las situaciones históricas muy peculiares y tan diferentes de las de Europa Central u Occidental. Abreviando, el problema y los obstáculos comienzan por la misma definición y continúan multiplicándose con el intento de ubicar esta región dentro del contexto histórico y civilizatorio europeo por lo que se requiere de mucha cautela intelectual y objetividad científica. Para responder a este desafío se debería tomar en consideración que existen varios enfoques analíticos, escuelas y posiciones endémicamente contradictorias. Dar las respuestas a las siguientes preguntas de hecho simboliza el problema y su complejidad: ¿Qué es Europa? ¿Dónde comienza y dónde termina? ¿Cuáles son sus fundamentos culturales? ¿Es Rusia un país europeo? ¿Formará nuevamente una parte importante del modelo civilizatorio europeo Turquía?

En todo caso, definir el concepto europeo comprendería una tarea ardua de analizar su “ser”, sus características esenciales, sus autopercepciones, imágenes, proyecciones hacia dentro y fuera, hegemonismos regionales y subregionales, sus alianzas geoestratégicas de dominación. Dicho de otra manera, la identidad europea es básicamente una cuestión de diversidad cultural, lingüística, étnica y religiosa que dentro de un espacio geográfico fluctuante puede –más bien– ser entendida como proceso formativo de un proyecto político. Por otro lado, de estas aclaraciones también se desprende que reflexionar sobre los Balcanes dentro de ese gran espacio geohistórico europeo es otra tarea aún más desafiante porque supone obligatoriamente entrar en el estudio de las interacciones dadas a través de la historia entre las unidades en que se puede descomponer Europa –entendida como una macro región–. Ello ayudaría a entender las formas de interactuación entre ellas, abriéndose un espacio para ubicar los Balcanes dentro de esta dimensión espacial.

Sin embargo, siendo el objetivo de la presente reflexión la observación y evaluación de un fenómeno generado en un contexto histórico diferente y manifestado en otra parte del mundo (América Latina), se acudió a delinear un enfoque balcánico basado en experiencias y características históricas propias, lo que permitió una visualización diferente del fenó-

meno en consideración: el pensamiento latinoamericano.

Por ejemplo, la ubicación geohistórica de los Balcanes fue condicionada por el conflicto entre el Occidente y el Oriente, formándose un destino histórico complejo caracterizado por interacciones internas y externas de una gama de naciones y no solamente de aquellas que se establecieron en dicho espacio. A raíz de esto, el mismo proceso histórico demuestra un alto grado de vulnerabilidad y dependencia y nos permite estudiarlo de diversa manera y siempre dependiendo del objeto de estudio. Vamos a mencionar solamente algunos de muchos eventos históricos que sucedieron en esta parte de Europa para demostrar su dependencia tanto del Occidente como de Oriente:

- El emperador Teodosio divide el Imperio romano en dos partes: la occidental y la oriental. La línea divisoria iba desde Sirmium (actual Sremski Karlovci) en el río Danubio a la de Cattaro (hoy Kotor) en el mar Adriático montenegrino;

- El Gran Cisma (1054) que pasó por el centro del espacio balcánico dividió al mundo cristiano en dos partes antagónicas;

- La destrucción del Imperio Bizantino y la penetración y ocupación otomana (1453) que duró más de cuatro siglos;

- La independencia y reconocimiento internacional a partir de 1830 (Grecia) o el Tratado de París (1856) que de hecho reconocía la independencia de Rumanía y de Serbia;

- El resto de la zona balcánica quedó repartida entre Austria, que controlaría los pueblos eslavos del norte: eslovenos y croatas, y Turquía que seguiría dominando a Bosnia, Herzegovina, Albania y Macedonia;

- El Congreso de Berlín (1878-79)¹³ bajo la presidencia de Otto von Bismarck, Canciller de Alemania¹⁴, consagra la independencia de Ru-

13 Con el Tratado de Paz de San Stefano (marzo de 1878) se crean los nuevos estados balcánicos y en el Congreso de Berlín (junio-julio de 1878) Rumanía, Serbia y Montenegro obtienen la independencia definitiva y reconocimiento internacional. Mientras tanto Bulgaria seguía un principado autónomo tributario del Imperio otomano y Bosnia-Herzegovina era ocupada temporalmente por Austria-Hungría. Paralelamente, en esta época se registran los esfuerzos de los albaneses por lograr la independencia.

14 Hay que señalar que Bismarck incluso llegó a cuestionar en el Congreso de Berlín la posibilidad de que existiera una nación como la albanesa.

mania, Serbia y Montenegro pero devolviendo Macedonia a Turquía y permitiendo a Austria ocupar Bosnia y Herzegovina.

Así, según los estudios del historiador español Dr. José Girón de la Universidad de Oviedo allá, prácticamente, en los Balcanes se dio toda una serie de divisiones, fragmentaciones, imposiciones de frontera y reyes o simplemente el rediseño de mapa político como resultado de discordias internas e interferencias hegemónicas externas¹⁵. Por su lado, según Branko Horvat, conocido experto croata en temas regionales, se trata de un espacio geográfico que a mediados del siglo XIX presentaba un enorme mosaico étnico, lingüístico, religioso, cultural y político. De hecho, en los Balcanes viven cinco grupos étnicos, quince nacionalidades, con nueve idiomas principales y tres religiones, que fueron repartidos dentro de las delimitaciones entre el Imperio austriaco de los Habsburgo y el Imperio otomano¹⁶.

Otro factor que se ha incluido en la composición de un enfoque balcánico es el nacionalismo que aflora en los Balcanes a lo largo del siglo XIX y es resultado de influencias políticas, económicas, socio-culturales y religiosas provenientes de Europa Occidental y, especialmente, la unificación alemana e italiana. Posteriormente, los nacionalismos balcánicos se irán transformando en modelos nacionalistas que fueron destructivos para la formación de un marco regional balcánico entendido en términos de modelo que permitiría la convivencia en paz, tolerancia y comprensión. Por consiguiente, esta región se convierte de hecho en un espacio geográfico de continuas tensiones internas y crisis permanentes, donde las potencias orientales y occidentales trazan sus esferas de influencia y hegemonías creando y ajustando el proceso de desarrollo histórico de los pueblos balcánicos. Tomando todo esto en consideración, podríamos preguntarnos ¿Si los Balcanes son el punto central y más débil de Euro-

15 En su excelente ensayo, Girón describe y analiza las causas principales de la “balcanización” y las numerosas crisis que se generaron en esta región europea. Para una mayor información se recomienda consultar: José Girón Garrote, *Los Balcanes: del Congreso de Berlín al nacimiento de Yugoslavia (1878-1918)*, Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea, N° 22, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002, pp. 237-256.

16 Se refiere a las poblaciones albanesas, bosnias, búlgaras, croatas, eslovenas, griegas, húngaras, italianas, judías, macedonias, montenegrinas, rumanas, serbias, turcas y valacas que vivieron integrados en estos dos grandes Imperios.

pa? También, podríamos interrogarnos: ¿Son los Balcanes un elemento formativo de civilización europea?

De allí que se genera el concepto de la “balcanización”¹⁷ plasmado por vez primera durante el Congreso de Berlín y que luego fue transformándose en un marco analítico más preferido de la mayoría de analistas occidentales. De acuerdo a esta aseveración, es muy importante opinar con atención y objetividad sobre las consecuencias del proceso llamado la “balcanización”. La conclusión predominante entre los historiadores occidentales indica que los Balcanes son una región conflictiva por excelencia, olvidándose hacer referencia a las grandes batallas, los espantosos holocaustos, los genocidios reales, que en la práctica tuvieron lugar en Europa central y occidental. A pesar de esto, la “balcanización” como marco analítico es válida siempre y cuando nos permita observar en detalle la dimensión causal y espacial en la cual se dieron los fenómenos “balcánicos” de diversa y variada índole y contenido. Paralelamente, existía otra percepción que veía a los pueblos balcánicos incluso con una programación genética que les indujera a matarse cada tanto y de manera repetitiva históricamente. Por ejemplo, el historiador español Francisco Veiga¹⁸ nos explica en su ensayo titulado “Para entender los Balcanes: claves ciertas e inciertas” porqué el Occidente usa frases tan significativas y peligrosas al referirse a esta región como lo son: “Hemos de hacer algo por ellos”, “Son el polvorín de Europa”, “Los odios son eternos allí”, “Nunca podrán convivir”. Su conclusión referente a la conflictividad balcánica es muy interesante porque la compara con el mismo fenómeno en Europa Central y Occidental, concluyendo que es hasta inferior a lo que sucedió en la mitad occidental del continente europeo.

Finalizando, el siglo XIX tiene características tan diferentes en estas dos regiones. Ha sido evidente que en los Balcanes el fenómeno de la fragmentación interna y las correspondientes vinculaciones de subordinación externa negaron casi por completo la oportunidad histórica

17 La palabra *balcanización* está presente en muchos idiomas significando –según diccionario Webster– el destrozarse en pedazos las pequeñas unidades políticas mutuamente hostiles.

18 Para una mayor información sobre este aspecto de las diversas percepciones de esta región se recomienda leer: Francisco Veiga, *Para entender los Balcanes: claves ciertas e inciertas*, Istor 2001, Año II, No. 6, CIDE, México, 2001.

de idear, construir o afirmar una identidad regional balcánica positiva¹⁹. Esto se debe, en primer lugar, al hecho de que no existe una historia de los Balcanes como región, sino que más bien existen varias historias nacionales, mutuamente excluyentes y muchas de las cuales siguen siendo la causa de discordia y controversias. Al destacarlo, resulta evidente que en la praxis balcánica se perfila la ausencia de un ideario común que refleja una identidad regional propiamente balcánica y vista en forma de acumulación de experiencias positivas en el ámbito de la cooperación e integración multilaterales. Podemos concluir nuestras referencias a los Balcanes subrayando que no contaron con una adecuada oportunidad histórica para lograr un articulado grado de identificación y de conciencia regional integradora.

En resumen, todos estos elementos que se han presentado al considerar el fenómeno del pensamiento latinoamericano durante el siglo XIX y desde una perspectiva balcánica indican que hay una lógica científica y hechos verdaderos para escribir ese tipo de textos. Primero, el mundo se está globalizando, y si quisieramos ser un actor activo y eficaz de la globalización, nuestras perspectivas para comprenderla deberían extenderse. No cabe duda que el buen conocimiento de la situación histórica en varias partes del mundo, cada vez más interdependiente, representa uno de los modelos más útiles para la cognición del mundo globalizante del siglo XXI. Dentro de este marco, es muy razonable el interés balcánico por el regionalismo latinoamericano y las modalidades de su desarrollo histórico, así como las variadas experiencias regionales. A pesar de las evidentes particularidades y limitaciones, manifestadas sobre todo en el ámbito social, político y económico, las experiencias latinoamericanas del siglo XIX constituyen un legado histórico que puede ofrecer una variedad de mensajes, el aprendizaje, el conocimiento, diferentes enseñanzas o iniciativas que eran importantes para el proceso de emancipación histórica menos dramática, menos conflictiva, belicosa, en suma menos desfavorable para los pueblos de allá. De acuerdo con estas aseveraciones, el lugar del pensamiento latinoamericano en esta trayectoria histórica era

19 Sobre los desafíos de la identidad regional balcánica se recomienda leer: Slobodan S. Pajovic, Los Balcanes: entre el pasado y el presente. Una introducción histórica a los estudios balcánicos, CIDE, Documento de Trabajo, No. 66, México, 2001, pp. 8-15.

muy significativa porque dirigió a los intelectuales de esa región –recientemente liberada e independizada– a centrar sus esfuerzos en estudiar e interpretar un legado histórico compartido, abundante pero contradictorio para encontrar una identidad que no fuera excluyente, sino más bien integradora y emancipadora. Por esto, no sorprende que Ricuarte Soler, por ejemplo, insta en que es necesario reconstruir la historia de las ideas de *nuestra América* desde la independencia hasta la emergencia del imperialismo. Insiste en que la reconstrucción histórica de la identidad latinoamericana es urgente, puesto que el pensamiento progresista latinoamericano tiene que incorporar en su caudal ideológico el legado del pensamiento hispanoamericano del siglo XIX²⁰.

De esta manera, el pensamiento latinoamericano se convierte en una matriz promotora de la búsqueda de soluciones para varios problemas históricos de América Latina y de la cooperación e integración regionales. Consecuentemente, los procesos de integración de América Latina implementados bajo varios conceptos durante el siglo XIX y XX, le han permitido a la región fortalecer la cooperación interna e ir ganando un protagonismo más favorable en las negociaciones internacionales. Por ejemplo, incluso en el siglo XXI los especialistas de los Balcanes han prestado especial atención a estas experiencias latinoamericanas, ya que desde el fin de la Guerra Fría ambas regiones atravesaron casi al mismo tiempo procesos de transición a la democracia, con resultados de nuevo totalmente diferentes: disgregación y conflicto bélico en los Balcanes; integración y paz en América Latina. Frente a ese panorama, los latinoamericanos deberían dejar de lado las visiones eurocéntricas y valorar la importancia de la renovada imagen que proyecta el regionalismo latinoamericano.

20 Para una mayor información sobre el tema de la nación e identidad consultar: Ricuarte Soler, *Ideas y Cuestión Nacional Latinoamericanas - de la Independencia a la Emergencia del Imperialismo, Siglo XXI Editores, México, 1987, p. 13.*

Referencias Bibliográficas

- Gestenberg, B. y Navarro, K. (2002). Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano, Managua: Ed. CIRA.
- Girón Garrote, J. (2002). Los Balcanes: del Congreso de Berlín al nacimiento de Yugoslavia (1878-1918), Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea, No. 22, Universidad de Valladolid, España, 2002.
- González, L. A. (1997). Las ideologías políticas en América Latina en el siglo XX, Revista ECA (Estudios Centro Americanos).
- Marichal, J. (1978). Cuatro fases en la historia intelectual latinoamericana (1810-1970), Madrid: Ed. Fundación March/Cátedra.
- Pajović, S. S. (2001). Los Balcanes: entre el pasado y el presente. Una introducción histórica a los estudios balcánicos, CIDE, Documento de Trabajo, No. 66, México.
- Pajović, S. S. y Meyer, J. (2001). ¿Ausencia de Imperio salvación de las naciones?, Istor 2001, Año II, No. 6, CIDE, México.
- Polić-Bobić, M. (2007). Radjanje hispanoameričkog svijeta, Naklada Ljevak, Zagreb, Croacia.
- Rojas Gómez, M. Identidad cultural y humanismo en la obra de Leopoldo Zea: significación y actualidad, Poligramas, No. 29, junio de 2008.
- Sarabia, J. (1989). José Vasconcelos: Introducción biográfica, antología de textos y biografía, en: Antología del Pensamiento Político, Social y Económico en América Latina, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Soler, R. (1987). Ideas y Cuestión Nacional Latinoamericanas: De la Independencia a la Emergencia del Imperialismo, México: Siglo XXI Editores.

- Terčelj, M. M. The Baraga collection and its significance to non-European ethnology in the Slovene Ethnographic Museum, *Etnolog* 8, 1998, Ljubljana, Eslovenia.
- Veiga, F. (2001). Para entender los Balcanes: claves ciertas e inciertas, *Istor* 2001, Año II, No. 6, CIDE, México.
- Veiga, F. (1995). *La trampa balcánica: Una crisis europea de fin de siglo*, Barcelona: Ed. Grijalbo.

Woman the hunter again: Sobre las cacerías y las mujeres ayoreo

About hunts and Ayoreo women

Enviado: 28/08/2019

Aceptado: 11/12/2019

Santiago David Domínguez-Solera¹

Resumen

Este artículo trata sobre las actividades cinegéticas de los Ayoreo. La caza es un ámbito culturalmente adscrito a los hombres, pero las mujeres de la etnia también la practican, aunque limitada a la captura de ciertas especies tales como el armadillo o la tortuga. Aquí se expone la cadena operativa completa de caza, procesado y consumo del armadillo observada en la comunidad Ayoreo Totobiegosode de Chaidí (Departamento de Alto Paraguay, Paraguay).

Palabras clave

Ayoreo, caza y recolección, mujeres, armadillos.

¹ Doctor en Historia y Arqueología por el Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense de Madrid y director de ARES Arqueología y Patrimonio Cultural. Correo: cazadorrecolector@hotmail.com

Abstract

This paper talks about the Ayoreo cinegetic activities. Hunt is a field culturally adscript to men, but Ayoreo women practice it too, but limited to the capture of certain species as armadillos or turtles. Here is exposed the complete operational system of hunting, processing and consuming around the armadillo observed in the Ayoreo Totobiegosode community of Chaidí (Departamento de Alto Paraguay, Paraguay).

Keywords

Ayoreo, hunt and gathering, women, armadillos.

1. Introducción

Los Ayoreo son un grupo de cazadores, recolectores y horticultores que habitan en el Chaco entre las fronteras de Bolivia y Paraguay (Zanardini y Biedermann, 2006). Aún quedan algunas pocas familias viviendo de forma nómada y en aislamiento voluntario (VV.AA., 2015), aunque actualmente la mayor parte de la etnia lo hace en comunidades sedentarias tras su obligada salida del Monte por culpa de la agresiva deforestación que, desde mediados del S. XX, ha ido destruyendo paulatinamente la selva continua que ocupara tradicionalmente. En el inicio del S. XX los Ayoreo del actual Paraguay eran constantemente violentados por militares y por los responsables de las primeras estancias agro-ganaderas que se generaban en el centro del Chaco (VV.AA., 2009 y Zanardini, 2010). Muy famoso es el caso de José Iquebi Posoraja, que fue literalmente “capturado como un animal” en 1956 cuando solo era un niño de apenas 12 años, para ser exhibido vergonzosamente por gran parte del país como un trofeo exótico (Amarilla y Posoraja, 2011 y Domínguez-Solera, 2017b). Continuando aún los conflictos durante el resto de la centuria, pocos años después empezaron a salir pacíficamente algunas familias del Monte en progresiva merma para ir asentándose en misiones cristianas y conformar las comunidades estables que hoy conocemos (Zanardini, 2010).

Una de estas comunidades es la de Chaidí, fundada en el 2004 coincidiendo con el último episodio de abandono del Monte de familias Ayoreo silvícolas (VV.AA., 2009; VV.AA., 2014 y Domínguez-Solera, 2017b). Allí se reunieron hombres y mujeres del subgrupo Totobiegosode, que protagonizaron las salidas de los años 50-60, 1986, 1998 y 2004 que nacieron y se criaron aún dentro del ambiente previo al contacto, recordando perfectamente las prácticas tradicionales, algunas de las cuales aún mantienen vivas y practican.

2. Cacería del 17 de septiembre de 2018

Una de las actividades que se mantienen vivas en la Comunidad de Chaidí son las cacerías en el entorno. Las familias organizan frecuentemente batidas para conseguir tortugas o armadillos. Acuden a ellas tanto hombres como mujeres de distintas edades. El día 17 de septiembre asis-

timos a una de estas cacerías en los alrededores de Chaidí. Los integrantes del grupo eran Curia Chiqueno (mujer de 38 años, madre de Adriana e hija de Ijaó y Ducupaide, nacida en el monte y que salió de él en 1986), Ojai Posoraja (hombre de alrededor de 50 años, marido de Guiejá y que salió del monte en 2004), Guiejá Etacoro (mujer de alrededor de 50 años, señora de Ojai y salida del monte en 2004), Ijaó Etacoro (mujer de unos 70 años, madre de Curia y señora de Ducupaide, salida del monte en 1986), Ducupaide Chiquenoi (hombre de 63 años, padre de Curia y marido de Ijaó, salido del monte en 1986) y Adriana Chiqueno (mujer de 19 años, hija de Curia y nieta de Ducupaide e Ijaó y nacida en la comunidad). Curia y Adriana hablaban perfectamente Castellano y operaron en todo momento como traductoras de la excursión. Con el resto de los participantes se trató mediante frases simples en Ayoreo y Castellano. También venían 3 perros pequeños. Curia nos explicó que se trataba de una cacería de mujeres, aunque también fueran hombres a ella, porque las mujeres solo cazan tortugas y armadillos.

Nos adentramos en la selva por el Sur de la comunidad, andando por una pica bastante frecuentada. Guiejá y Ojai rompían progresivamente ramitas de los árboles y arbustos inmediatos para saber que se había empleado el camino. Por la pica, a ambos lados, había palmitos quemados que cortaban tanto hombres como mujeres con el hacha, tomando la parte superior tierna. Algunos de los trozos de palmito que se recogían se consumirían durante la excursión, aprovechando los descansos, otros serían guardados en las bolsas para llevarlos a la comunidad.

Una vez en el espacio abierto deforestado de una antigua estancia comenzaron a buscar ya los animales, abriéndose el grupo y avanzando cada miembro por separado y sondeando las madrigueras subterráneas que se encontraban pinchando con la lanza tradicional, la pala metálica (antes del contacto se usaban palas análogas, pero de madera) o la podadera tradicional dentro. No se emplearon escopetas o armas de fuego de otro tipo. También detectaban a los animales fuera de las madrigueras, corriendo tras ellos para evitar que entrasen a ellas o para saber en qué orificio habían entrado. Al encontrar un armadillo, todos los miembros de la batida acudían al mismo punto, turnándose para agrandar el orificio de la

madriguera mediante la pala, mientras el resto descansaba, comía y bebía. Si el animal estaba refugiado muy profundo o en una galería inaccesible, se desistía de sacarlo. De 5 armadillos (todos bien de los tipos tatú bolita o *Tolypeutes matacus* o tatú negro o *Dasyppus novemcintus*) detectados durante la excursión se mataron solo 3, 2 en madrigueras (dos tatús negros) y 1 fuera (un tatú bolita). Una vez sacado el animal, para matarlo se le ponía una rodilla encima de la espalda y se le partía el cuello o se le daba con un palo en la cabeza. Los remataban tanto hombres como mujeres. Los animales recién muertos tienen unos violentos estertores nerviosos que los hacen saltar incontroladamente durante unos segundos. Se encargan de pararlos los perros, pero antes de ello no se les permite a los perros tocar o matar al armadillo. Tras matar al armadillo, y antes de levantar el puesto de descanso para seguir camino, se taparon siempre los agujeros con la tierra extraída. Los animales se transportaron dentro de las bolsas grandes tradicionales que llevan las mujeres.

Quien encuentra al animal es propietario del mismo: Ijaó, por ejemplo, encontró al primero de los armadillos, aunque lo sacan Curia y Ojai. Era suyo, pero estaba socialmente obligada a darlo a otra persona y se lo dio a Guiejá. Siete días atrás habían cazado Curia y su familia 7 armadillos, que repartieron también con la comunidad.

Se tomaron coordenadas GPS para documentar espacialmente el recorrido ejecutado. Estos son los puntos (algunos de control, obsérvese su distribución sobre el plano adjunto) y la hora en la que se realizaron todas y cada una de las acciones reseñables:

1. Salida de Chaidí. 13:49.
2. Control.
3. Control.
4. Se nos une Ojai. 13:57.
5. Coge palmito Ojai.
6. Control. Cercado. Vaca (carcasa) que mató víbora.
7. Control.

8. Control buscando armadillos en pozos.
 9. Control. Huella de puma.
 10. Armadillo 1 (*Dasyopus novemcintus*). Lo encuentra Ijaó. 14:26. Terminan de sacarlo a las 14:52. Continuamos a las 14:56. Se lo da a Guiejá. Como es costumbre. Según Curia.
 11. Control cercado.
 12. Control y descanso en cerca. 15:25 a 15:35.
 13. Control.
 14. Armadillo 2. 15:40 a 16:08. Lo encuentra Ijaó. Pero no lo logran sacar.
 15. Armadillo 3 (*Dasyopus novemcintus*). Lo sacan. Curia. 15:41 a 15:48.
- Seguimos camino. 16:10.
16. Armadillo 4. Ojai lo encuentra. 16:19. En el mismo sitio se recolecta palmito. No lo sacan.
 17. Extracción de miel. Con fuego y el hacha. 16:23. Echan tierra y agua sobre la hoguera para evitar incendios a las 16:30. Se llevan muy poco. Continuamos camino.
 18. Armadillo 5 (*Tolypeutes matacus*). Lo coge con la mano Curia a las 16:43. Se lo da a su madre Ijaó.
 19. Control.
 20. Control. Separación orinar mujeres. Nos vamos con Ojai.
 21. 17:13. Descanso esperando mujeres. Estamos con Ojai.
 22. Retorno a la pica. 17:31. Mismo camino.
 23. Coge leña Ijaó.
 24. Regreso a Chaidí. 17:45. Mismo punto de inicio.

Además de la recolección eventual de palmito, durante la excursión también se encontraron un panal de miel de abejas en el tronco de un árbol caído. Para extraer los panales con la miel, primero hacen una hoguera para aturdir a los insectos, agrandan el agujero con el hacha y sacan los panales. En ese caso tenía poca miel. Antes de marcharse colocaron las astillas de madera otra vez sobre el tronco, apagando el fuego tirándole tierra. También, justo antes de volver a la comunidad, cortaron y recogieron leña de palosanto para los fuegos nocturnos. Reseñable fue, por último, el hecho de encontrar Curia varias corazas de armadillo esparcidas porque, según nos informó ella, habrían sido comidas por un león (puma).

Una vez en la comunidad de Chaidí, se cocinaron esa misma noche los tres animales capturados. Dos en las casas de Ijaó y Curia y el tercero en la de Ojai y Guiejá. Los prepararon las mujeres en la subsiguiente secuencia:

- Se meten los animales enteros en el fuego hasta que se asan y tuestan.
- Se parten transversalmente por la mitad con las manos, a la altura de las lumbares. Ello no deja huellas tafonómicas.
- En uno de los casos se extrajeron las vísceras mediante la ejecución de un orificio en el abdomen.
- A cuchillo se parten por la mitad longitudinalmente, quedando huellas de sección en costillas, vértebras y cadera.
- Se retiran con la mano las vísceras inferiores remanentes, que se descartan.
- Se desarticulan más los cuatro pedazos generados con las manos y se retira el caparazón. Se come toda la carne repartiendo porciones entre todos los asistentes alrededor del fuego y también se consumen las vísceras superiores. Al comerse repelando la carne de los huesos con la boca, se generan marcas de diente en las superficies óseas, poco profundas y de tipo humano (Martínez, 2009).
- Los huesos van a los perros.

- Lo que no se come allí se sigue repartiendo. Una mitad de uno de los animales se guardó para la hija de Curia, por ejemplo. Los pedazos se acumulan y/o se terminan de hacer en el interior de una olla.

Reseñable el hecho de que Ojai nos contara, a través de Curia, que él no comía armadillo esa noche porque la última vez que lo hizo le sentó mal. Por ello no comía temporalmente, hasta que volviese a sentarle bien.

Sumamos al presente episodio sobre caza y procesado del armadillo, lo documentado en Campo Loro en noviembre de 2014, acompañando a Tuné Picanerai (cazador en este caso) y conviviendo con la familia de Mateo Sobode Chiquenoi (Domínguez-Solera, 2017a y 2017b). Allí fuimos testigos también de la caza del armadillo (por Tuné), de cómo se remataba éste mediante un golpe con un palo en la cabeza, de cómo se transportaba empleando una cinta hecha con planta similar al de caragua-tá a falta de las mencionadas bolsas de mujer. Una vez en la comunidad, Tuné estaba socialmente obligado a entregarle el animal a Mateo Sobode Chiquenoi, quien junto a su mujer descuartizó la presa mediante un hacha, para que ella lo cocinara. El procesado y la forma de consumo fueron idénticos a la que aquí se ha descrito.

Días después de la cacería inédita que aquí se ha expuesto, el 22 de septiembre de 2018, asistimos al resultado de otra cacería de armadillos en las cercanías, en la que se obtuvieron 3 animales adultos y se cocinaron del mismo modo. En ella participaron también mujeres. En este último caso una de las hembras de armadillo estaba embarazada de 3 crías, que se le extrajeron y retiraron lejos del área del fuego, porque no se comen. También se documentaron otros episodios de reparto de armadillos, recibiendo, por ejemplo, 2 animales Tagüide Picanerai al acudir a Chaidí de visita.

Durante las prospecciones dentro y en los alrededores de la comunidad, destinadas a documentar el registro zooarqueológico generado, se hallaron sobre todo restos de la coraza protectora de armadillos. No es un resto que deje huella arqueológica, pues se degrada con el tiempo y desaparece en condiciones normales. También se documentaron huesos

de armadillo y fragmentos de animales pequeños que se pueden atribuir a dicho taxón. Se encontraban en las acumulaciones de basura perimetrales o arrojados en la propia selva, tal y como es prescripción higiénico-cultural-animista para esta etnia (Domínguez-Solera, 2017a). Las marcas de diente y las fracturas de los elementos esqueléticos se han de atribuir al acceso secundario a los restos por parte de los perros. Ningún elemento aparece normalmente relacionado a otros del mismo individuo por la dispersión de huesos que suponen las acciones de reparto total o parcial de los animales, la actividad de los perros y las labores de retirada de basura y vertido a los puntos culturalmente adecuados.

3. Discusión

La archiconocida publicación *Man the Hunter* (Lee and Devore, 1968), al margen de su inclusión dentro del debate sobre la identificación de los primeros seres humanos como cazadores poderosos o carroñeros marginales (ver por ejemplo Domínguez-Rodrigo, 2002 o Hart y Sussman, 2005), también llevaba implícitas connotaciones no anecdóticas y alusivas al género, al “hombre cazador”. F. Dahlberg (1981) editó *Woman the Gatherer*, ponderando allí sus diferentes participantes las actividades femeninas de recolección como algo fundamental en la subsistencia, la sociedad y la cultura de cualquier grupo cazador-recolector. Continuando con la misma idea, K. Sterling (2014) dio título a su artículo *Man the Hunter, Woman the Gatherer?*, en el que advertía que los conceptos caza como actividad masculina frente a recolección como actividad femenina, no tendrían una frontera tan maniquea y marcada. El aquí firmante, compartiendo la anterior afirmación de un solapamiento entre las actividades propias de hombres y mujeres de los grupos forrajeadores, publicó recientemente un artículo titulado *Man the Gatherer*, en el que se ponían como ejemplo los datos recabados entre los Ju/'hoansi de la Nyae Nyae (Namibia), donde los hombres también recolectan activamente durante las expediciones de caza (Domínguez-Solera, 2018a). Los hombres Ayoreo también recolectan productos vegetales aprovechando las expediciones de caza (Domínguez-Solera, 2017b) y también ocurre esto entre otros grupos forrajeadores.

Pero en el presente artículo la cuestión se centra en el hecho de que las mujeres Ayoreo también cacen ciertos animales. No es algo raro entre grupos cazadores-recolectores u horticultores: A. Estioko-Griffin y P. B. Griffin (1981) demuestran que las mujeres Agta son activas cazadoras, Zent (2007) hace lo mismo con las Jodi de la Guayana Venezolana y sabemos que las mujeres Inuit del pasado (Hansen, 2008) y del presente también cazaban (Domínguez-Solera, 2014), entre otros muchos ejemplos etnográficos documentados en los que mujeres de cultura forrajeadora o bien forman parte de las expediciones de caza, o bien son las protagonistas activas de episodios cinegéticos.

Antes de gestar una valoración al respecto del peso de la caza dentro del repertorio de actividades femeninas Ayoreo, es necesario convocar algunos conceptos teóricos misceláneos. Los cazadores-recolectores han sido tradicionalmente definidos como sociedades igualitarias, no jerarquizadas, que basan su economía forrajeadora en la propiedad colectiva y el reparto de los productos alimenticios (Mauss, 1950 o Woodburn, 1982). En la sociedad Ayoreo está mal visto acumular bienes o alimentos (Bórmida y Califano, 2003: 1007). Las normas preestablecidas del reparto hablan de los derechos que tienen los miembros participantes de la cacería sobre la presa: el que mata al animal, el que lo descuartiza y el que lo procesa (Fischermann, 2003b). Aunque existe la figura del cacique, éste no es un líder coercitivo que impone su opinión o voluntad, sino un personaje aceptado por todos y todas para desarrollar cierta coordinación y dirección de los miembros del grupo. La mujer Ayoreo ostenta capacidad y poder de decisión individual y en los asuntos de la comunidad, y tiene la iniciativa en muchos aspectos de la vida cotidiana y la sexualidad (Nostas y Sanabria, 2009). Es, por ejemplo, la primera responsable del reparto de los productos alimenticios en atención a los convencionalismos sociales culturalmente preestablecidos y los circunstanciales compromisos en el círculo de su familia (*ogasui*) y de la comunidad (Bórmida y Califano, 2003: 53-54; Zanardini y Biedermann, 2006: 38 y Fischermann, 1998: 34). Además de no existir jerarquías o disimetrías notorias de poder entre familias o entre hombres y mujeres, no existen especialistas en ningún ámbito del trabajo (a excepción del chamán/la chamana) y la única

diferenciación que se establece a título práctico es la que dictamina la división de funciones por género.

Se ha escrito que la actividad cazadora aportaría mayor prestigio social que la recolección por ser una hazaña arriesgada y costosa (Hawkes, 1990 o Wiessner and Schietenhövel, 1996) y que la obtención de los animales escasos y peligrosos sería la clave que demarcaría la frontera del trabajo entre hombres y mujeres (Jochim, 1976 y Spiess, 1979) y sería uno de los puntos en los que arranca la posterior y progresiva andadura histórica de la acumulación de poder por parte de los hombres. Efectivamente, y dentro del sistema de división de funciones o de trabajo por géneros que es universalmente inherente a cualquiera de los grupos cazadores-recolectores conocidos, los hombres son los que desarrollan fundamentalmente la actividad cazadora y las mujeres la recolección, aportando ellos la mayor parte de los productos animales y ellas el mayor volumen de vegetales (Sterling, 2014; Waguespack, 2005 y Lee, 1968 y 1985). Pero la explicación de las causas de la división de tareas tiene unas implicaciones bastante más complejas y profundas que no se pueden limitar al mero establecimiento de una dicotomía. Por ello, otros autores explican desde perspectivas cognitivas estructuralistas, que los hombres se encargan más de las labores de caza que las mujeres por la mayor movilidad que implican las expediciones de caza con respecto a las de recolección (Hernando, Politis, González Ruibal and Coello, 2011). Ello puede derivar de la dependencia casi absoluta –y más larga con respecto a la propia de otros primates (Gould, 1977)– de las crías humanas hacia sus madres para alimentarse. Por causas evolutivas irreductibles, la división de funciones se configura como clave de la conformación de la identidad, pues los hombres son siempre los que abandonan el campamento más tiempo y se alejan más de él, aunque existan ejemplos indiscutibles de caza femenina y ellas también salgan del campamento a buscar productos de recolección (Hernando, 2005: 90–91), vinculándose la identidad femenina más al concepto de espacio que la masculina, más relacionada con el de tiempo (Hernando, 2000). Sea como sea, la división de funciones/tareas se ve obligatoriamente reflejada en la ritualidad, en los mitos y en las explicaciones ontológicas de cualquier pueblo cazador-recolector.

Forma parte de la esencia misma de la estructura de racionalidad. Para los cazadores-recolectores y agricultores incipientes que fundamentan sus creencias en el Animismo, los argumentos de sus historias míticas exhiben siempre que todos los seres y objetos contienen potencialmente un alma y su comportamiento y personalidad es reflejo de la organización social humana (Descola, 1992, 1994, 1996 y 2004 y Viveiros de Castro, 2004). De acuerdo con la clasificación para el Animismo establecida por los especialistas, los grupos que se encuadran en tal categoría no dicotomizarían tampoco entre lo “natural” y lo “humano”, concepción de los seres y del mundo más propia de sociedades productoras y que se apropian de forma efectiva del espacio y se entienden con capacidad para dominarlo y cambiarlo (Lévi-Strauss, 1995; Viveiros de Castro, 2004; Descola, 1992, 1994, 1996 y 2004; Ingold, 1994, 1996 y 1999 o Hernando, 2002). Efectivamente, las creencias Ayoreo no comprenden una diferenciación entre las cosas naturales y las humanas, concibiéndose a ellos mismos y al resto de seres animados como parte de un mundo indisoluble, la Selva o el Monte, que llaman *Eami* (comunicaciones personales de los informantes del trabajo de 2014). Aunque sean horticultores, los Ayoreo no se creen con capacidad para cambiar y dominar el entorno en el que viven, entendiendo su agricultura incipiente más como una “ayuda” (Fischermann, 1998: 18-19). Las historias (véase Bórmida, 2005; Zanardini, 2003: 713 y 1994; Fischermann, 1998; Bórmida y Califano, 2003: 116 a 123 o Casalegno, 2003a y 2003b) describen al ser humano en condición de igualdad con respecto al resto de animales, atribuyéndoles a todas las especies conocidas su respectiva personalidad antropizada y su modelo social, definiendo a todos los seres y objetos como hombres y mujeres e incluso clasificándolos dentro de las categorías tituladas por sus ocho apellidos o *edopasade* (ver Zanardini, 1994: 136 y ss. y Domínguez-Solera, 2018b). Reconocerían también los Ayoreo un compendio de normas ontológicas, dictadas desde el tiempo del origen de las cosas y los antepasados y mantenidas a través de la tradición y la oralidad (Ong, 1987 y Bórmida, 2005) que regulan la correcta relación entre todas las criaturas animadas. En lo que aquí respecta, indica qué animales se pueden comer y cuáles no y qué partes sí y no, pero incluso cómo se caza, quién puede hacerlo, quién puede comerlo cada taxón, cuándo se puede,

cómo se procesan las carcasas o dónde se tiran los restos (Domínguez-Solera, 2017a). Dichas normas varían entre subgrupos, pero son bastante estrictas e infringirlas se considera tabú o *puyak* (Casalegno, 2003b; Bórmida, 2005; Sebag, 2003 y Otaegui, 2011). Las labores del chamán o de la chamana son, por un lado, sanar y, por otro, mantener la buena relación entre las especies, hablando con los animales a través de visiones en los sueños, en trances y cantando (Guenther, 1999; Sebag, 1965a, 1965b y 2003; Amarilla y Posoraja, 2011).

Personalmente el aquí firmante defiende que los tabúes alimenticios y en los relativos a los distintas etapas de la cadena operativa de la caza (Domínguez-Solera, 2017a) y el procesado animal es uno de los ámbitos de la cultura donde mejor se reflejaría el susodicho reparto de tareas por género. Entre los Ayoreo, aunque la caza no supone el mayor porcentaje de aporte alimenticio (como ocurre igual en cualquier otro grupo de cazadores-recolectores), la carne recibe más valor culturalmente que los vegetales (Bórmida y Califano, 2003) y matar tigres y jaguares se concibe como un acto de valentía que abre las puertas a la dignidad de cacique (Zanardini y Biedermann, 2006; Pía, 2006). El repertorio de animales que se pueden comer varía ligeramente entre los subgrupos Ayoreo de Bolivia y Paraguay. Sin espacio aquí para ser exhaustivos (véase una exposición más extensa en Domínguez-Solera, 2017a: 267 y ss.), según la información personalmente recabada en Chaidí, Jesudi y Campo Loro y las relaciones en bibliografía, los Ayoreo comen fundamentalmente oso hormiguero, chanco de monte, tortuga terrestre y el armadillo. Por ejemplo, sobre el venado, nos comunicaron algunos informantes Totobiegosode que antes no era del todo habitual que se comiese, pero sí ahora y ello diverge con respecto a lo expuesto por otras fuentes. No se comen nunca animales como el yacaré, el lagarto, el tapir, muy diversas aves, el jaguar, el puma, el carpincho, los sapos y las tortugas de agua, aunque sí se cazan algunos por plumas y el cuero (gorros de cacique o las sandalias tradicionales) y estando prohibido comer su carne o incluso tocarla. José Iquebi Posoraja (Amarilla y Posoraja, 2011) testimonia que, cuando él era niño, las mujeres no podían comer huevos porque los hijos les nacerían débiles y existen este y otras prohibiciones alimenticias para ellas de forma con-

tinuada o durante el embarazo, la lactancia o la menstruación. El género femenino resulta simbólica y relativamente contrapuesto a la actividad e identidad cinegética protagonizada por los hombres (Hernando, 2002, 2005, 2008, etc.). Opera también en el ámbito del tabú y lo simbólico la concepción de la biología propia de la mujer como polución e impureza punible (Douglas, 1973), prohibiéndose a mujeres en la pubertad, menstruantes, embarazadas o en general, comer o tocar ciertos productos animales dentro de argumentaciones simbólicas complejas (Briones, 2015; Bhartiya, 2013; Douglas, 1973; Biesele, 1993, Spielmann, 1989 y Nostas y Sanabria, 2009).

Pero, estándoles prohibido a las mujeres cazar el resto de animales y usar el arco y la flecha, sí acostumbran a hacerlo con lanzas, podaderas y palas para conseguir armadillos y tortugas (Curia Chiqueno, comunicación personal, y Nostas y Sanabria, 2009). Podría ser entendida la captura de estos animales como otra actividad más de recolección o “durante la recolección” y no como caza, pero ellos y ellas mismas lo explicitan sin lugar a dudas como un tipo de “cacería” y lo distinguen meridianamente de la recogida de productos vegetales y de la obtención de miel de abeja y avispa. Los casos puntuales de mujeres Inuit que cazan y cazaban o las Agta abaten a los mismos animales que los hombres (*vide supra*), no así las Ayoreo que, como otras etnias (como las Awá, ver Politis *et al.*, 2013), participan en cacerías colectivas y solo se dedican a la captura de presas pequeñas (como las Hadza, que apresan tortugas, ver O’Connell, Hawkes and Blurton-Jones, 1988a y 1988b). Pero es considerado cacería.

4. Conclusión

La cacería del día 17 de septiembre de 2018, documentada en los alrededores de Chaidí, es un excelente ejemplo en el que concurren diferentes temas sobre la sociedad y la cultura de los Ayoreo. En ella se demuestra que cualquier salida de caza es también aprovechada para la recolección, pero sobre todo es prueba de cómo la frontera de la división de tareas entre hombres y mujeres tiene cierto solapamiento. Aunque son los hombres Ayoreo los que efectivamente se dedican con mayor intensidad a la caza, las mujeres también desarrollan ciertas actividades cinegéticas.

Todo depende de razones culturales y simbólicas profundas, coherentes con la estructura de racionalidad de este pueblo y de cualquier grupo de cazadores-recolectores o agricultores incipientes nómadas y de creencias animistas. Los arqueólogos europeos solemos interpretar los registros faunísticos de los yacimientos estudiados para el Paleolítico Superior y el Neolítico-Calcolítico como productos de caza y, por extensión, hacemos responsables inconscientemente a los hombres de su formación por prejuicios "*man the hunter*". D. Gifford-González (1993) ya advirtió, para el caso de las huellas tafonómicas sobre los restos óseos animales que el ejemplo etnográfico actualista demuestra, que también son agentes responsables las mujeres y no solo los hombres. Aquí y en otros estudios etnoarqueológicos previos (Domínguez-Solera, 2017a) se expone cómo las mujeres Ayoreo cazan armadillos y tortugas terrestres, pero también son responsables de la carnicería y la preparación para el consumo de otros animales que cazarían los hombres. Son, por lo tanto, agentes activos en la formación del registro. También se ha podido hablar, para explicar los acontecimientos documentados en la cacería del 17 de septiembre de 2018, de las costumbres de reparto alimenticio contextualizadas en el seno de una sociedad igualitaria en la que no se acumula y se redistribuyen siempre los productos del forrajeo. Reparto en el que también son directoras las mujeres. Dado que las fronteras son difusas y aunque resulte muy difícil o casi imposible poder atribuirle la agencia bien a hombres o bien a mujeres de tal o cual característica analizada en el registro faunístico de un yacimiento arqueológico generado por cazadores-recolectores, no debemos olvidarnos de que ellas también pudieron ser y efectivamente serían sin duda actrices protagonistas de lo que le pasó a la fauna que analizamos concienzudamente los zooarqueólogos en los laboratorios.

Agradecimientos

Gracias a Curia, Ijaó, Ojai, Guiejá, Ducupaide y Adriana por permitirme acompañaros de cacería y por vuestras interesantísimas lecciones. Gracias a toda la Comunidad de Chaidí por acogernos un año más como amigos. Espero no defraudar la confianza que, de algún modo, habéis depositado en mí como vuestro cronista y saber contarle al mundo, como merecéis, vuestra historia y vuestros problemas. Gracias, en tercer lugar a mi compañero, socio y amigo Dorian Sanz por seguirme durante todos estos años y literalmente hasta el “Último Confín”, en el que aún sobrevive la cultura de los también últimos cazadores-recolectores.

ANEXO

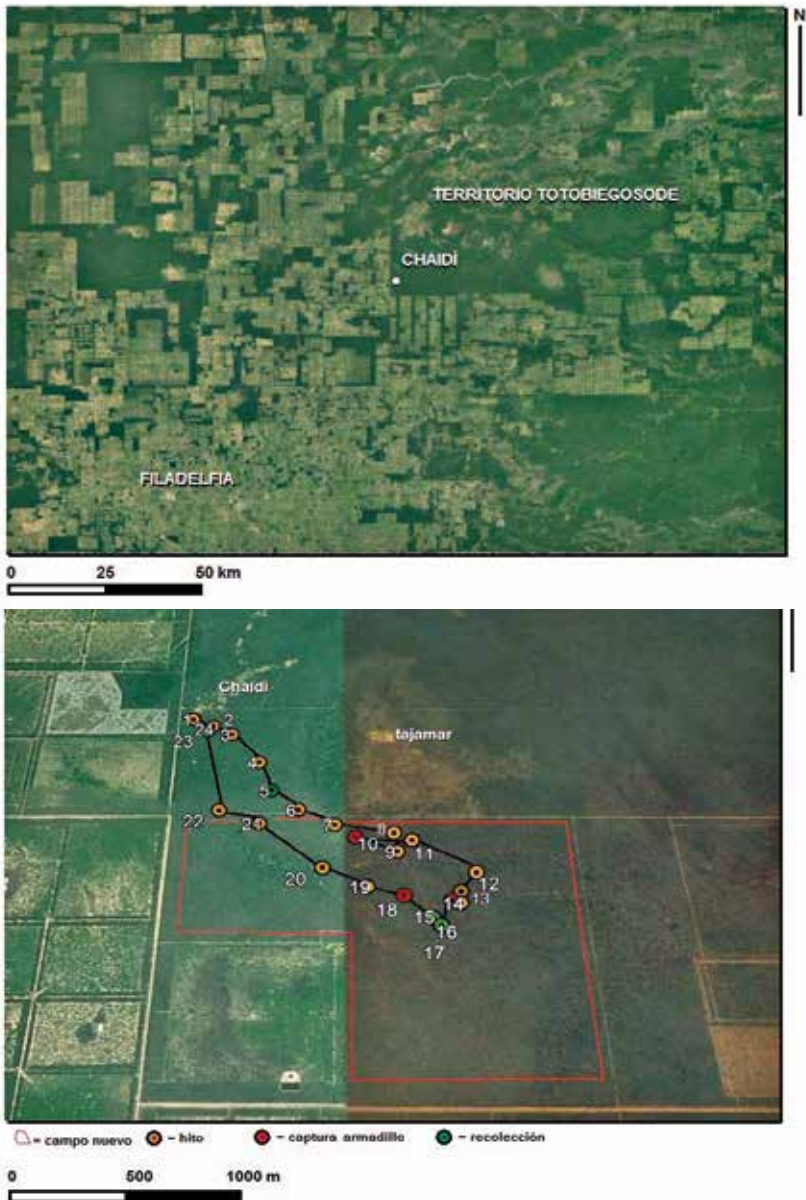


Figura 1. Plano de situación del área de estudio y ruta de la cacería del 17 de septiembre de 2018. Los números de cada punto coinciden con la correspondiente lista en el texto. (Planimetrías del autor, con imagen satelital de Google Earth de 2007, por lo que se ha tenido que dibujar el campo abierto en el que se produjo la cacería y que es de posterior gestión a la última foto disponible).



Figura 2. Escenas de la expedición de caza del día 17 de septiembre de 2018 en los alrededores de Chaidí (Fotos del autor).



Figura 3. Acciones de recolección complementarias y desarrolladas durante la cacería del 17 de septiembre de 2018 (Fotografías del autor).

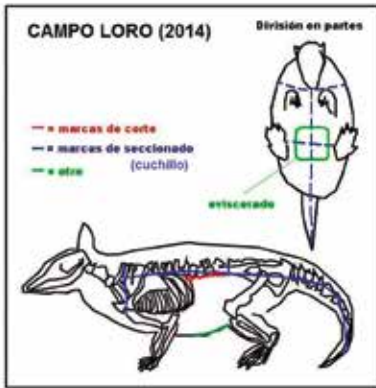


Figura 4. Procesado del armadillo en Chaidí y comparativa con los casos observados en 2014 en Campo Loro (Fotografías y dibujos del autor).

Referencias Bibliográficas

- Amarilla, D. y Posoraja, J. I. (2011). *La captura del ayoreo José Iquebi*. Asunción: CEADUC.
- Bhartiya, A. (2013). Menstruation, Religion and Society. *International Journal of Social Science and Humanity*, 3(6): 523-527.
- Bieseke, M. (1993): *Women like meat: the folklore and foraging ideology of the Kalahari Ju/'hoan*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bórmida, M. (2005). *Ergón y Mito. Una Hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal*. Archivos. Departamento de Antropología Cultural, III: 1. Buenos Aires: CEAFFIC.
- Bórmida, M. y Califano, M. (2003). Los ayoreo del Chaco Boreal. *Cultura del pueblo Ayoreo. Manual para los docentes. (Zanardini, compilador)*. Centro Social Indígena, Indian erhilfe in Paraguay e.v. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 44, Asunción: CEADUC, 7-244.
- Briones, E. (2015). The impact of culture, religion and traditional knowledge on food nutrition security in developing countries. *Foodsecure working paper*, 30: 3-79.
- Casalegno, U. (2003a). Los antepasados míticos. *Cultura del pueblo Ayoreo. Manual para los docentes. (Zanardini, compilador)*. Centro Social Indígena, Indian erhilfe in Paraguay e.v. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 44, Asunción: CEADUC, 341-432.
- Casalegno, U. (2003b). Los ritos/fórmulas. *Cultura del pueblo Ayoreo. Manual para los docentes. (Zanardini, compilador)*. Centro Social Indígena, Indian erhilfe in Paraguay e.v. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 44, Asunción: CEADUC, 433-488.
- Dahlberg, F. (ed.) (1981). *Woman the Gatherer*. Yale University, USA.
- Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. In *Conceptualizing society* (Kuper ed.). Routledge, London: 107-126.

- Descola, P. (1994). *In the Society of Nature: a Native Ecology of Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Descola, P. (1996). Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In *Nature and society: anthropological perspectives* (Descola and Pálsson, eds.). Routledge, London: 82-102.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonia. *En Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (Surrallés y García, eds.). IWGIA, documento 39, Copenhague: 25-35.
- Domínguez-Rodrigo, M. (2002). Hunting and scavenging by early humans: the state of debate. *Journal of World Prehistory*, 16 (1): 1-54.
- Domínguez-Solera, S. D. (2014). *Los Inuit. Caza y pesca en el Oeste de Groenlandia. Cuaderno de Campo*. CLAN, Madrid.
- Domínguez-Solera, S. D. (2017a). *Estudio Etnoarqueológico: Cadenas operativas de caza y procesado animal entre grupos cazadores-recolectores*. Dirigida por Hernando y Domínguez-Rodrigo y presentada en la Universidad Complutense de Madrid.
- Domínguez-Solera, S. D. (2017b). *Cuaderno de Campo: Los Ayoreo del Chaco Paraguayo*. Clan, Madrid.
- Domínguez-Solera, S. D. (2018a). Man the Gatherer: Los Ju/'hoansi de la Nyae Nyae (Namibia) y la actividad recolectora masculina durante las expediciones de caza. *Etnoarqueología Total: Para todas las épocas, para todas las sociedades, para todos los temas. Vol. 1 (2017)*. (Domínguez-Solera, coordinador.) UIMP y Diputación de Cuenca, Cuenca: 19-29.
- Domínguez-Solera, S. D. (2018b). Sociedad, bolsas de caraguatá, cerámica y la clasificación estructural de los seres y de las cosas: Los Ayoreo del Chaco Paraguayo. *Etnoarqueología Total: Para todas las épocas, para todas las sociedades, para todos los temas. Vol. 1 (2017)*. (Domínguez-Solera, coordinador.) UIMP y Diputación de Cuenca, Cuenca: 39-48.

- Douglas, M. (1973). *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo veintiuno.
- Estioko-Griffin, A. and Griffin, P. B. (1981). 3. *Woman the Hunter: The Agta. Woman the Gatherer*. (Dahlberg, ed.) Yale University, USA.
- Fischermann, B. (1998). Pueblo Ayoreo-Totobiegosode. Reclamo Territorial. *En El último canto del monte. Reclamo de tierra Ayoreo*. Fiscalía General del Estado, Grupo de Apoyo a los Totobiegosode y Área Defensa del Patrimonio Indígena, Asunción: 17-26.
- Gould, S. J. (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Harvard University Press, Cambridge.
- Gould, R. A. and Yellen, J. E. (1987). Man the Hunted: Determinations of Household Spacing in Desert on Tropical Foraging Societies. *Journal of Anthropological Archaeology*, 6: 77-103.
- Gifford-González, D. (1993). Gaps in Zooarchaeological Analyses of Butchery: Is Gender an Issue? *From Bones to Behavior. Ethnoarchaeological and Experimental Contributions to the Interpretations of Faunal Remains* (Hudson ed.). Center for Archeological Investigations Southern Illinois, University at Carbondale, Occasional Paper, No. 21: 181-199.
- Guenther, M. (1999). From totemism to shamanism: hunter gatherer contributions to world mythology and spirituality. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (Lee and Daly, eds.). Cambridge University Press, Cambridge: 428-433.
- Hansen, K. (2008). *Nuussuarmitut- hunting families on the big headland*. *Man and Society*, 35. Commission for Scientific Research in Greenland, Copenhagen.
- Hart, D. and Sussman, R. W. (2005). *Man the Hunted. Primates, Predators, and Human Evolution*. Westview Press, Boulder.
- Hawkes, K. (1990). Why do men hunt? Benefits for risky choices. *Risk and Uncertainty in Tribal Society*. (Cashdan, ed.). Westview, Boulder: 145-166.

- Hernando, A. (2000). Hombres del tiempo y mujeres del espacio: Individualidad, poder e identidades de género. *Arqueología Espacial*, 22: 23-44.
- Hernando, A. (2002). *Arqueología de la Identidad*. Akal Arqueología, Madrid.
- Hernando, A. (2005). Mujeres y Prehistoria: en torno a la cuestión del origen del patriarcado. *Arqueología y Género* (Sánchez, ed.). Biblioteca de Humanidades, Arte y Arqueología, 64: 73-108.
- Hernando, A.; Politis, G.; González Ruibal, A. y Coello, E.B. (2011). Gender, power and mobility among the Awá-Guajá (Maranhão, Brasil). *Journal of Anthropological Research* 67(2): 189-211.
- Jochim, M. A. (1976). *Hunter-gatherer subsistence and settlement: a predictive model*. New York: Academic Press.
- Ingold, T. (1994). From trust to domination: an alternative history of human-animal relations. *Animals and Human Society: Changing Perspectives* (Manning and Serpell, eds.) Routledge, London: 1-22.
- Ingold, T. (1996). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication* (Ellen and Fukui, eds.). Berg, Oxford: 117-155.
- Lee, R. B. (1968). What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out on Scarce Resources. In *Man the Hunter* (Lee and Devore, eds.), Chicago: Aldine Publishing Company, 30-48.
- Lee, R. B. (1985). Work, Sexuality, and Aging among! Kung Women. In *her prime: A new view of middle-aged women* (Brown and Kerns eds.). Westport: Greenwood Publishing Group, 34-46.
- Lee, R. B. and Devore, I. (eds.) (1968). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Lévi-Strauss, C. (1995 [1974]). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- Martínez, G. (2009). Human Chewing Bone Surface Modification and

- Processing of Small and Medium Prey Amongst the Nukak (Foragers of the Colombian Amazon). *Journal of Taphonomy*, 7 (1): 1-20.
- Mauss, M. (1950). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Routledge, New York.
- Nostas, Mercedes y Sanabria, Carmen Elena (2009). Detrás del cristal con que se mira: Mujeres ayoreas-ayoredie, órdenes normativos e interlegalidad. Coordinadora de la Mujer, Santa Cruz.
- O'Connell, J. F.; Hawkes, K. and Blurton-Jones, N. G. (1988a). Hadza scavenging: implications for Plio-Pleistocene hominid subsistence. *Current Anthropology* 29, 356-363.
- O'Connell, J. F.; Hawkes, K. and Blurton-Jones, N. G. (1988b). Hadza hunting, butchering and bone transport and their archaeological implications. *Journal of Anthropological Research*, 44: 113-161.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* (edición original en inglés de 1982). Fondo de cultura económica, México.
- Otaegui, A. (2011). Los ayoreos aterrorizados. Una revisión del concepto de *puyák* en Bórmida y una relectura de Sebag. *RUNA*, XXXII (1): 9-26.
- Pia, G. E. (2006). *La cultura material de los Ayoreo y el arte rupestre de Bolivia y Paraguay*. Asunción: IILA.
- Politis, G. et al. (2013). Quarenta e oito saídas: Etno-Arqueologia das saídas diárias de Forrageio dos Awá. *Estudos sobre os Awá*. (Hernando e Beseria, orgs.). IWGGIA/EDUFMA: 155-185.
- Sebag, L. (1965a). Le chamanisme Ayoreo (I). *L'Homme*, 5(1): 5-32.
- Sebag, L. (1965b). Le chamanisme Ayoreo (II). *L'Homme*, 5(2): 92-122.
- Sebag, L. (2003). El chamanismo Ayoreo. *Cultura del pueblo Ayoreo. Manual para los docentes*. (Zanardini, compilador). Centro Social Indígena,

Indian erhilfe in Paraguay e.v. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 44, Asunción: CEADUC, 241-278.

Spiess, A. E. (1979). *Reindeer and caribou hunters. An Archaeological Study*. New York: Academic Press.

Spielmann, K. A. (1989). A Review: Dietary Restrictions on Hunter-Gatherer Women and the Implications for Fertility and Infant Mortality. *Human Ecology*, 17(3):321-345.

Sterling, K. (2014). Man the Hunter, Woman the Gatherer? The Impact of Gender on Hunter Gatherer Research (A Retrospective). *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*. (Cummings, Jordan and Zvelebil, editors), Oxford University Press: 151-175.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena. En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (Surrallés y García, eds.). IWGIA, documento 39, Copenhague: 37-80.

VV.AA. (2009). *Informe IWGIA. Paraguay. El Caso Ayoreo*. Unión de Nativos Ayoreo de Paraguay, Iniciativa Amotocodie y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Paraguay.

VV.AA. (2014). *Nuestras Comunidades en Nuestras Tierras. Yoquidaiode iji Yocunii. Territorio Ayoreo-Totobiegosode. Alto Paraguay, Chaco*. OPIT/GAT, Paraguay.

VV.AA. (2015). *Los Ayoreo Aislados en el Norte del Chaco Paraguayo. Informe 2014-2015*. Iniciativa Amotocodie.

Waguespack, N. M. (2005). The Organization of Male and Female Labor in Foraging Societies: Implications for Early Paleoindian Archaeology. *American Anthropologist*, 107 (4): 666-676.

Wiessner, P. (2002). Hunting, healing, and *hxaro* exchange. A long-term perspective on !Kung (Ju/'hoansi) large-game hunting. *Evolution and Human Behavior*, 23: 407-436.

- Wiessner, P. and Schietenhövel, W. (editors) (1996). *Food and the status quest. An Interdisciplinary Perspective*. Providence, London: Berghon Books.
- Woodburn, J. (1982). Egalitarian societies. *Man*, 17(3): 431-451.
- Zanardini, J. (1994). *Beyori ga yicatecacori ayoreo-español*. II edición. Asunción: Editorial Don Bosco.
- Zanardini, J. (2003). Mitos de origen. *Cultura del pueblo Ayoreo. Manual para los docentes. (Zanardini, compilador)*. Centro Social Indígena, Indian erhilfe in Paraguay e.v. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 44, Asunción: CEADUC, 713-740.
- Zanardini, J. (2010). *Los Pueblos Indígenas del Paraguay*. Asunción: El Lector.
- Zanardini, J. y Biedermann, W. (2006). *Los indígenas del Paraguay*. Asunción.
- Zent, E. L. (2007). El Yo-Cazador: Perforaciones, prescripciones y seres primordiales entre los jodi. Guayana Venezolana. *Amazonía Peruana*, XV (30): 111-139.

“Los enlhet no teníamos cosas”.

La transfiguración semántica como reflejo de la condición colonial.

“The Enlhet did not have things”.

Semantic transfiguration as a reflection of the colonial condition.

Enviado: 21/01/2020

Aceptado: 02/04/2020

Hannes Kalisch¹

Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet

Resumen

Con la colonización de la sociedad enlhet, que se inició hacia finales de la década de 1920, se inició un proceso de despojo que culminó con la reducción física y simbólica de esta sociedad. Bajo nuevas condiciones ideológicas y ante la paralela alteración de las lecturas de la realidad, se ha producido una resignificación de muchos términos originales de la lengua enlhet. Tal proceso de transfiguración semántica es completamente natural para todo sistema lingüístico vivo. Sin embargo, a través de tres términos importantes de la filosofía enlhet se muestra que, con la resignificación de los mismos, la reducción y la coincidente orientación a la iniciativa externa se han sedimentado en la misma esfera conceptual del

1 Hannes Kalisch es co-fundador y miembro activo de *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet* (www.enlhet.org). En el marco de este instituto se dedica a la recopilación de la memoria enlhet, toba-enenlhet y guaná, cuyos resultados se editan y publican en la respectiva lengua autóctona como parte de una “Biblioteca en voz original” para el uso dentro del pueblo mismo. Además, ha trabajado sobre los impactos que el despojo y la exclusión de los pueblos originarios ha tenido a nivel ideológico. Sobre todo, le interesa comprender la razón, el proceso y los resultados de la pérdida de posibilidades de actuación que han sufrido los pueblos indígenas, para encontrar pistas que indiquen vías posibles para que recuperen y fortalezcan su protagonismo propio. Concretamente, ha publicado varios análisis sobre la historia del pueblo enlhet, sobre la convivencia interétnica chaqueña, sobre las lenguas enlhet-enenlhet y sobre el impacto de la educación ajena sobre los procesos autóctonos de aprendizaje.

pueblo. Es decir, los cambios semánticos se corresponden con una apropiación de la lógica colonial y afectan, así, las estrategias de la sociedad autóctona de reconstruirse en la situación de desequilibrio.

Palabras clave

Enlhet, transfiguración semántica, colonización, sumisión, iniciativa.

Abstract

With the colonization of Enlhet society which began in the 1920s, a process of dispossession began which culminated in the material and symbolic reduction of that society. Under new ideological conditions and faced with a simultaneous disordering of its reading of reality, the Enlhet language has experienced a resignification of many of its unique terms. This process of semantic transfiguration is entirely natural for any living linguistic system. However, through three important terms in Enlhet philosophy it is shown that with this resignification, reduction and the concurrent orientation towards external agency have settled within the very conceptual sphere of the people. That is to say, the semantic changes correspond to an appropriation by the logic of the colonizer, and thus affect the strategies of the indigenous society for reconstructing itself in an unequal situation.

Keywords

Enlhet, semantic transfiguration, colonization, submission, agency.

La colonización de la sociedad enlhet se ha iniciado con la llegada de los inmigrantes menonitas a su territorio (a partir de 1927) y los paralelos preparativos de la guerra del Chaco (1932-1935). Las décadas subsiguientes fueron caracterizadas por la progresiva ocupación foránea de las tierras de los enlhet, una reducción de su radio de acción, crecientes dificultades económicas que aumentaron la dependencia laboral de los inmigrantes e intensas actividades proselitistas de los misioneros menonitas. La rendición del pueblo ante estas presiones, a finales de los años 1950, marca un hito en el proceso de reducción física y simbólica que posibilitó su sedentarización en las distintas misiones (Kalisch, 2011c; Kalisch, en imprenta; Kalisch & Unruh, 2018, 2020). Con su capitulación, pues, la sociedad enlhet ha aceptado su dependencia de los intrusos, reorientándose hacia su modelo y sus propuestas de convivencia. Paralelamente, en la sociedad autóctona se ha afirmado una clara orientación a una iniciativa externa relativa a muchos aspectos de la vida propia –esta reorientación la he descrito ampliamente en otros espacios (Kalisch, 2013-2015; Kalisch, 2018b)– que alteró las lecturas de la realidad, afectó la capacidad visionaria y se condensó en una conciencia de sumisión con matices complejos.

El cambio de las condiciones ideológicas coincide con una resignificación de muchos términos originales de la lengua *enlhet*. Esta transfiguración semántica ha dejado huellas en los relatos de los ancianos del pueblo, registrados en los últimos veinte años en el marco de *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet*²; huellas que posibilitan reconstruir y comprender el proceso de resignificación. Indagando el significado original de tres términos importantes de la filosofía, mostraré en adelante que los cambios semánticos ocurridos coinciden con cambios cualitativos en la dimensión conceptual de la sociedad enlhet, cuya identificación desvela ciertas características de la referida conciencia de sumisión.

Inversiones

Miremos, primero, la resignificación del término *nengelaasekhammallh-koo*. Inicialmente, este término se refería al respeto mutuo, a la bondad mutuamente expresada, o, resumidamente, a la atención mutua del otro

2 Véase la página de *Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet* en <https://www.enlhet.org>.

a partir de una iniciativa propia de cada uno. Remitía, así, a un complejo de actitudes, prácticas y conceptos que estaban anclados en el compartir y eran constitutivos de la sociedad *enlhet* en cuanto correspondían directamente a su destacado afán por el equilibrio (Kalisch, 2011b). Orientando a la construcción del equilibrio, dicho complejo de prácticas y conceptos –que he llamado una “filosofía de relacionamiento” (Kalisch, 2004; 2005)– alude a una *práctica de paz*; a una paz que no es estática. El término *nengelaasekhammalhkoo* se refiere precisamente a esa paz en movimiento que se debe reconstruir constantemente (Kalisch, 2010; 2011a).

La “filosofía de relacionamiento” se resume en una clara decisión por mantener la libertad propia, combinada con una marcada apertura hacia el otro. Esta combinación de una apertura hacia el otro y lo suyo y la determinación de mantener la libertad propia crea dos polos de tensión que abren la posibilidad de trabajar el equilibrio durante la articulación con otros. Coincidentemente, el discurso alrededor del *nengelaasekhammalhkoo* crea un imaginario de armonía que propone de manera explícita pensar las actuaciones reales desde la iniciativa propia de cada uno (Kalisch & Unruh, 2020). Por lo tanto, este imaginario se manifiesta en estrategias para incluir al otro que no funcionan a través de la integración, la asimilación o el sometimiento. Más bien, propone una inclusión que está fundada sobre el compartir y el respeto; que da, así, espacio para participar desde lo suyo de cada uno y posibilita, por ende, acercarse al otro sin verse obligado a dejar de ser uno mismo.

A partir de la capitulación del pueblo *enlhet* hace casi sesenta años, se ha instalado una lógica de sometimiento y sumisión (Kalisch, 2011c; Kalisch & Unruh, 2018; 2020). Según esta lógica, la vida actual de la sociedad *enlhet* se plantea en partes importantes a partir de una iniciativa externa; y la convivencia a partir de la responsabilidad del otro por tal iniciativa (Kalisch, 2013–2015). La resignificación del término *nengelaasekhammalhkoo* se ha articulado sobre estas coordenadas. Inicialmente, remitía a la iniciativa propia de cada uno. Hoy, sin embargo, no se razona más: “Tengo que atender al otro, tengo que respetarlo”. Se reclama: “El otro tiene que atenderme, tiene que respetarme”. Es decir, se ha producido una inversión de la iniciativa: ahora, el término *nengelaasekhammalhkoo*

está pensado desde una iniciativa externa y, por ende, desde la dependencia. Refleja así, la lógica de sometimiento y sumisión.

Independiente de tal inversión, el imaginario de construir paz que el pueblo mantiene —sostenido, por ejemplo, por los relatos y algunas actitudes remanentes—, sigue siendo motivado por la “filosofía de relacionamiento”. Obviamente, el término *nengelaasekhammalhkoo* no encaja más con dicho imaginario, puesto que la práctica a que se refiere hoy tiene otros efectos sobre la construcción de la convivencia que los deseados. A pesar de ello, los *enlhet* siguen connotando una noción de armonía con este término; continúan percibiendo que describe un valor positivo central para la vida social, pues aparenta favorecer el respeto que crea los espacios necesarios para la libertad propia personal, tan importante para que los *enlhet* puedan hablar de paz y armonía. Es decir, la resignificación del mismo produce más que la simple contradicción entre una lectura tradicional y otra actual, una contradicción que desaparecería automáticamente cuando todos hayan perdido la memoria de la lectura original. Aún en este caso, pues, se mantendría la contradicción entre los efectos negativos del actuar desequilibrante al que el término *nengelaasekhammalhkoo* se refiere hoy y el hecho que se connota con el mismo una calificación de estas actitudes como positivas.

A causa de esta grave contradicción, los constantes llamados en la sociedad *enlhet* a aplicar el *nengelaasekhammalhkoo*, que se radican en el deseo de reconstruir la armonía social, tienen un efecto contrario a su intención. Como he indicado, no son ya entendidos como referentes a la iniciativa propia de cada uno, sino atañen a una responsabilidad que debe ser asumida por otros. De esta manera, la idea de un actuar compartido, indispensable para reconstruir constantemente el equilibrio, se reemplaza por un reproche permanente al otro porque no toma la iniciativa exigida ni asume la reclamada responsabilidad por la reconstrucción equilibrada de la convivencia. En ese aire de reproche no se crea la ansiada armonía; al contrario, se producen conflictos fáciles.

Sin embargo, para el pueblo es difícil cuestionar la nueva lectura del término *nengelaasekhammalhkoo*; su constancia fonética, pues, oculta que la inversión de su significado lo invalida para referirse al imaginario de

la paz. En fin, hablamos de cambios conceptuales cualitativos que son sustanciales.

Divergencias semánticas

La inversión de la lectura original –el hecho que la lectura actual del término es opuesta a la orientación y las implicancias que tenía originalmente– se ve también en la trayectoria semántica de la expresión *paej a'sok*, “no había cosas/no teníamos cosas” (Kalisch, 2014b). En sus relatos sobre la historia de su pueblo, los ancianos enlhet se califican a sí mismos con esta expresión³. Entienden, además, que los blancos los califican de la misma manera. Según el historiador enlhet *Metyeeyam'* (*Metyeeyam'* et al., 2011; *Metyeeyam'*, 2020: 212), por ejemplo, el explorador menonita Fred Engen, quien entró en el año 1920 al país de los enlhet (Kalisch & Unruh, 2020: 216s), describe a los enlhet con la frase: “Allí vive gente que no tiene cosas”.

No sabemos exactamente dónde ha surgido la expresión *paej a'sok* –“no tener cosas”–. Sin embargo, el contacto –el contraste– con grupos blancos (por ejemplo, en las fábricas sobre el río Paraguay donde los enlhet adquirirían útiles a cambio de mano de obra, o con la llegada de los inmigrantes menonitas al territorio enlhet) dejaba en claro que, por un lado, estos manejaban otras cosas que los enlhet, los cuales no conocían la producción industrial sino utilizaban los materiales existentes en su entorno para confeccionar propiamente aquello que necesitaban. En este sentido, los relatores afirman por ejemplo: “No había baldes, pero cortábamos un tronco joven de palo borracho para preparar un utensilio con la función de un balde”. Recuerdan similarmente: “No teníamos mantas; usábamos la piel curtida del venado para taparnos”. Dicen, sintéticamente: “No teníamos cosas; usábamos aquello que encontrábamos y hacíamos nosotros mismos”. Afirmaciones como estas evidencian que la expresión *paej a'sok* –“no teníamos cosas”– se refiere inicialmente al hecho de que no había las cosas de los blancos; hace referencia, más que a condiciones materiales, a un sistema de nomenclatura.

3 Vale resaltar que todos los pueblos chaqueños se califican a sí mismos como ‘pueblo sin cosas’ (Kidd 1999: 44).

Por otro lado, la comparación con los blancos dejaba en claro que estos manejaban las cosas de manera distinta a los enlhet. Los enlhet vieron que los blancos acumulaban cosas y –aunque no percibieran la acumulación directamente como sinónimo de mezquinar– entendían que tenían otra postura frente a la reciprocidad. Coincidentemente, la expresión *paej a’sok* se refiere a un modo preciso de manejar el mundo material (y, por ende, de proponer un modelo de sociedad), el cual se opone desde un principio al modo blanco de hacerlo: es la no-acumulación como una condición necesaria para el compartir generalizado que caracteriza la sociedad enlhet tradicional⁴, la cual era construida a lo largo del relato del *nengelaasekhammalhko*. Es decir, la circunstancia de *paej a’sok* –“no tener cosas”– es entendida como una condición para el equilibrio: es una actitud, no es un destino.

De hecho, los relatores ancianos enfatizan que los enlhet se percibían como ricos, porque se habían especializado en aprovechar hábilmente los recursos de su entorno⁵, a la vez que tenían acceso libre a los mismos. Aludiendo a su riqueza, afirman además: “Antes comíamos cada día carne”; para ellos, pues, pobreza no se define por la ausencia de cosas materiales, sino por un hambre irremediable, *maek*. Sin embargo, aunque dejan en claro que no se refieren a la pobreza cuando usan la expresión *paej a’sok*, ignoran que la equivalencia formal entre *paej a’sok* y “no tener cosas” no corresponde a una equivalencia de significado. Considerando, entonces, que para los blancos “no tener cosas” y “ser pobre” son sinónimos, traducen al castellano la expresión *paej a’sok* –“no tener cosas”– con “éramos pobres” cuando se califican a sí mismos. Reafirman, así, la imagen que los blancos tienen de ellos, aunque, en realidad, las respectivas imágenes que ambos tienen de los enlhet difieren completamente: como en el caso de *nengelaasekhammalhko*, la intención del hablar es opuesta a su efecto.

4 Es decir, los enlhet y los inmigrantes se sostienen en lógicas diferentes con relación a las cosas: por un lado, el compartir recíproco que orienta hacia el equilibrio social; por otro, la acumulación que orienta al porvenir personal.

5 Los enlhet trataban de entender la utilidad específica de cada recurso natural para aprovechar su potencial inherente (véase *Haakok Aamay*, 2002).

Antilecturas

La tensión entre las diferentes propuestas semánticas en torno a *paej a'sok* –“no tener cosas”– es, en el fondo, una tensión entre dos perspectivas distintas sobre la vida tradicional de los enlhet: lo que los enlhet experimentaban como abundancia, desde fuera se solía y suele calificar como falta de recursos y pobreza. A través de las décadas, esta tensión provocó un cambio de la lectura de *paej a'sok*. En un primer momento, este cambio se manifiesta en el mencionado contraste que expresan los ancianos en sus relatos: “No teníamos baldes o mantas, solo usábamos un tronco del palo borracho o pieles”. “No teníamos comida; comíamos carne y frutas”. Aunque fórmulas como estas estén formalmente construidas desde los conceptos de los intrusos, los ancianos, que insisten en su propia riqueza, no asumen todavía la mirada externa. Al contrario, el contraste expresado les sirve a menudo como un recurso para resaltar explícitamente la validez y adecuación del mundo propio. En este sentido afirma, por ejemplo, *Haatkok'ay' Sevhen* (2020: 61): “Puede ser que fuéramos pobres, pero eso no nos affigía”; usa la calificación externa de ‘pobre’, pero la rechaza irónicamente como categoría válida para describir la vida propia. Sin embargo, aunque los relatores ancianos mantienen en sus testimonios la libertad de confrontar el concepto externo con una conceptualización propia, con estas fórmulas contrastivas se vino instalando, a la larga, un modo de argumentar que induce a desatender las equivalencias funcionales y suponer que la existencia de “cosas” o “comida” depende de si estas existen también en el mundo blanco. Lo que no existe en aquel mundo no existe en total o, por lo menos, no tiene valor⁶.

Se debe insistir: los intrusos –sean militares, civiles o misioneros, sean menonitas o criollos– percibían y describían a los enlhet desde el principio como pobres; los tildaron, por ejemplo, de hambrientos, aunque ninguno de estos intrusos se había acercado lo suficientemente a ellos como para verificar su valoración⁷. Los relatores enlhet tematizan repe-

6 Eso es especialmente grave en el caso de prácticas complejas como, por ejemplo, las del aprendizaje. Implica –siguiendo este ejemplo– que la falta de escuela está lógicamente equiparada con la falta de aprendizaje o educación.

7 Sintetizo aquí un análisis de las fuentes *menonitas* que discutimos en extenso en otro trabajo (Kalisch & Unruh, en imprenta); véase también Kalisch (2018a: 149ss).

tidas veces la manera en la cual esta percepción ha pautado el contacto inicial de los intrusos con ellos, los dueños de las tierras. Por ejemplo, para expresar su buena voluntad (que tantas otras veces no tenían), los intrusos daban de comer a los enlhet, afirmando: “Ustedes deben tener hambre”. Ciertamente, los enlhet se mostraban interesados en los víveres, pero los intrusos no se dieron cuenta que este interés no se fundaba en una necesidad material, sino de relacionamiento. Los enlhet, pues, vivían en abundancia y eran los intrusos los que sufrieron de necesidades no satisfechas en medio de un territorio ajeno y desconocido: proyectaban sus condiciones propias sobre los dueños de las tierras y realizaron el contacto a partir de esa proyección ridícula.

La discriminación generalizada de los enlhet se instaló definitivamente a partir de la violenta guerra del Chaco. En aquellas circunstancias, la opción más segura para ellos de iniciar o mantener un relacionamiento con los intrusos era olvidarse del compartir que les sugería su concepto del relacionamiento equilibrado y apostar a limosnas, afirmando: “Tenemos hambre” (Kalisch, 2018a: 150)⁸. Así, el discurso del hambre se volvió pronto un eje del contacto con los intrusos y a la larga, los mismos enlhet comenzaron a olvidar que no lo habían aplicado por necesidad material; en este sentido, en sus testimonios sobre la historia del encuentro que recopilamos en las últimas dos décadas, los ancianos del pueblo equipararon a menudo el discurso del hambre con una experiencia de hambre. No obstante, esta equiparación produce contradicciones internas en los relatos que se pueden identificar. Por ejemplo, aunque muchos relatores ancianos afirmen que dentro de los fortines se salvaron del hambre con los víveres de los militares, atestiguan contradictoriamente con numerosos detalles que alrededor de estos fortines seguían viviendo de su abundancia propia. Es decir, los relatores describen experiencias históricas —la abundancia del ambiente— que contradicen su calificación de la situación (Kalisch & Unruh, 2020: 299).

8 Hay aquí otro dato interesante: con la expresión *Yetneek nentoom* —“(Allí) hay alimentos”— se argumenta las mudanzas temporales a otro lugar, pues la existencia de alimentos posibilitaría sostenerse en el lugar de destino. Esta expresión sintetiza, así, la lógica del movimiento tradicional de los enlhet, y sus visitas transitorias a los asentamientos de los inmigrantes menonitas se realizaban bajo el mismo razonamiento: no se iban allí porque había alimentos, sino la existencia de alimentos posibilitaba una estadía pasajera allí.

Similarmente, *Kam'atkok Tèngkat* (2020: 210) hace entender que se sintieron aliviados cuando llegaron los menonitas⁹, pues hoy “hay comida; antes, en cambio, solo había *kentem*”, siendo el consumo de caraguatá uno de los símbolos del buen vivir (*Haakok Yenmongaam*, en imprenta: 75). Aquí, la dimensión propia se opone directamente a la llegada de los inmigrantes y el contraste expresado adquiere otra calidad que en la expresión de *Haatkok'ay' Sevhen*. Aunque la aparición de los foráneos inició el despojo del pueblo, recibe una valoración positiva, mientras que lo aprobado está presentado de forma peyorativa. Eso implica un segundo momento de resignificación: en la medida en que llega a afirmarse la vida bajo la condición del sometimiento, ocurre un cambio en la comprensión de la expresión *paej a'sok* que apoya la sumisión a los inmigrantes.

El tercer momento de resignificación se produce entre aquellos enlhet que no conocen ya la abundancia desde la experiencia propia. Han perdido el acceso semántico al término tradicional (que hoy se obtiene solo a través de una larga e intensa exposición a los relatos) y no captan más la lectura que los ancianos siguen dando a la expresión *paej a'sok*; la entienden directamente desde la perspectiva de la pobreza. Nuevamente, esta resignificación implica más que una simple contradicción entre diferentes lecturas que se desvanecería en la medida en que desaparecieran aquellos que usan el término en su sentido original. A ver: los relatos de los ancianos están orientados a una abundancia definida en términos propios, al compartir, el equilibrio y la libertad. Sin embargo, la lectura nueva de *paej a'sok* no apoya ya el entendimiento de ese potencial constructivo. Al contrario, hace que los relatos se entiendan como afirmaciones negativas, de manera que la calificación como “gente pobre” parece extenderse a la vida pasada del pueblo y afirmar, así, la carencia, el desequilibrio, la dependencia y la sumisión como invariables eternos. En total, si los más jóvenes se definen con *paej a'sok*, ya no lo hacen a través de la referencia a un modelo autóctono-alternativo de subsistencia y de relacionamiento; se definen, más bien, a través de la pobreza: la “gente sin cosas” se ha vuelto “gente pobre”. La inversión de la lectura original ha producido

9 Este discurso encaja perfectamente con el discurso de los menonitas de que habrían salvado a los enlhet de la extinción (Kalisch y Unruh, 2018; en imprenta). Esta coincidencia de los discursos debe ser una de las razones por las cuales esta idea de la salvación se haya instalado tan firmemente.

una *antilectura* que elimina el potencial constructivo que el término ha tenido (Kalisch, 2018a: 152s).

Las antilecturas –las resignificaciones para la sumisión– tienen un impacto fuerte, pues cuando los jóvenes relatan la memoria del pueblo, la reelaboran a menudo sobre estas antilecturas; por ejemplo, se han apropiado de la idea de que “los menonitas nos han salvado del hambre”¹⁰; afirmación que contradice todo lo que sabemos del pasado del pueblo (véase Kalisch & Unruh, 2014: 202–210). Reelaboraciones como estas refuerzan la idea que vienen instalando los nuevos pobladores del territorio enlhet –sean misioneros, educadores, médicos, economistas o políticos– de que el pueblo viene de un pasado oscuro. Inducen a creer que cada paso que lo aleja desde allí es un paso hacia más luz, aunque, en realidad, el presente ilustrado en que supuestamente vive está lleno de dilemas. En fin, las antilecturas ocultan y traban el potencial que la sociedad enlhet tiene de replantear –y, así, reconstruir– la convivencia interétnica en términos de equilibrio y libertad a través de proyectos de construcción completamente diferentes a los actualmente vigentes¹¹. Hablamos de cambios conceptuales que reducen el mundo.

10 La reinterpretación del pasado sobre antilecturas resalta la importancia de que existan recopilaciones en la voz original de los ancianos enlhet: sin esta voz se pierde el acceso a las realidades pasadas que posibilitan recién releer las de hoy en función de una paulatina superación de muchas de las limitaciones actuales. La importancia que nosotros damos a la voz original de los ancianos y ancianas enlhet corresponde a la importancia que ellos mismos han dado a la observación propia cuando afirmaban: “Lo he visto con mis propios ojos, no es cosa que solo haya escuchado”.

11 Trabas similares se repiten en muchos ámbitos. Por ejemplo, en la lucha por la tierra se usa hoy a menudo el término *lhoop’aktek* (del *enlhet*) o *xapop* (del *enxet*) para referirse, en analogía al término *castellano* “tierras”, al territorio. Sin embargo, esta analogía no está correcta, pues *lhoop’aktek* significa “arena, tierra” (en el sentido de materia), pero no se refiere, como la supuesta equivalencia *castellana*, a una extensión espacial. Entonces, aunque el uso de *lhoop’aktek* o *xapop* como “territorio” esté hoy establecido entre los mismos dirigentes *enlhet* y *enxet*, su empleo forzoso molesta el buen sentido lingüístico de muchos hablantes. Más grave es que carece completamente de connotaciones que invitarían a seguir reflexionando sobre la profundidad semántica del concepto “territorio”. Eso sería diferente con el término *nengaoklha* –“lugar del cual somos”–, el cual está completamente ausente en el ámbito de la lucha por la tierra. *Nengaoklha* tampoco significa “territorio” en un sentido estricto –tal concepto no existe en el *enlhet* (Kalisch, en imprenta)–, pero tiene una rica tradición semántica que atañe a aspectos políticos y culturales, de historia social y personal, además de tener una profunda connotación afectiva. Por ejemplo, muchas veces está usado en el plural: *selaoklha’a* –“lugares de los cuales soy”–. Remite, así, a la diversidad de nuestro origen como seres humanos, a la de nuestros movimientos e identidades, de nuestras composiciones políticas y culturales. En fin, el uso de este término en cualquiera de sus aceptaciones empuja a seguir profundizando sobre la temática territorial.

La confrontación de lógicas

Como hemos visto, las antilecturas son el resultado de la confrontación de dos lógicas diferentes en relación con las cosas y las personas en el marco de un creciente desequilibrio. Para medir el alcance de esta confrontación, recordemos las condiciones históricas del encuentro inicial entre los enlhet y los blancos. Los blancos, en este caso menonitas, veían a los enlhet como carentes de todo. Entonces, a partir de su particularidad cultural —su arraigo en una variante de cristianismo— y coyuntural —la reciente experiencia del terror estalinista y de desarraigo— decían que tenían que “ayudar” a los enlhet. Los enlhet, por su lado, que se encontraban ante la presencia inevitable y masiva de los inmigrantes menonitas en medio de su país, pensaban que “estos iban a hacernos *sempasmoom* —‘ayudarnos’—” (*Kenteem*, 2010a; b). Había, así, nuevamente dos discursos que suenan iguales y parecen encajar perfectamente el uno con el otro. Nuevamente, sin embargo, no son compatibles.

Un análisis semántico del verbo *sempasmoom/nempasmoom* (las dos formas expresan la acción hacia y desde nosotros, respectivamente) revela esta incompatibilidad (Kalisch, 2014b; Kalisch & Unruh, 2020). *Nempasmoom* suele ser traducido al castellano como *ayudar*, pues hay experiencias (por ejemplo, aquella a que se refiere la expresión “ayudar a buscar agua”) que pueden describirse paralelamente con *nempasmoom* y *ayudar* en las respectivas lenguas¹². Sin embargo, los centros semánticos de ambos términos difieren marcadamente. *Ayudar* significa “dar una mano”. Coincidentemente, apunta fácilmente a una intervención en el actuar del otro y, así, a un actuar unidireccional; significa, entonces, “actuar en el lugar del otro”. *Nempasmoom*, por su parte, se refiere a “hacer juntos una cosa, actuar conjuntamente con alguien”. Cuando, por ejemplo, los enlhet expresan *Hepaasem’sektoom* —que significaría literalmente “ayúdame con mi comer”— indican “participá en mi comer; compartamos mi comida”. De esta manera, *nempasmoom* plantea compartir el actuar y habla de la participación equilibrada de uno en el actuar del otro. En síntesis, un actuar

12 Es posible referirse con *nempasmoom* a la situación “ayudar a buscar agua”. Más usual, sin embargo, es referirse a la misma con el verbo *nengvahaney’oo*. En realidad, entonces, *nempasmoom* y *ayudar* no tienen muchos contextos de empleo en común.

del tipo *nempasmoom* está predispuesto hacia la construcción y el manejo de contextos de equilibrio bajo el signo de la reciprocidad. Un actuar del tipo ayudar, en cambio, prepara fácilmente para estructuras de dependencia que son, de hecho, la reciprocidad que se hace imposible y es negada.

Retornemos al contacto inicial entre los enlhet y los blancos. Los inmigrantes, además de ver y usar a los enlhet desde un principio como mano de obra barata¹³, sostenían que la apertura de los enlhet hacia ellos estaría motivada por una carencia de todo que determinaría necesidades tremendas. Dado su trasfondo ideológico particular, entonces, si no los podían ignorar, les tenían que “ayudar”, y pacificarlos de paso¹⁴. De modo muy distinto, *Savhongvay*’ (2020a) y *Kenteem* (en Kalisch, 2014a: 34s) dicen sobre la actitud de los enlhet durante el encuentro inicial con los inmigrantes: “Les hacíamos *nempasmoom* –‘compartíamos con ellos, ayudábamos a ellos’– y esperábamos que ellos nos iban a hacer *sempasmoom* –‘compartir con nosotros, ayudar a nosotros’–”. Es decir, a diferencia de los inmigrantes, los *enlhet* no entendían su interacción con aquellos como un trato estéril sobre un eje como el de trabajo-remuneración o carencia-regalo, sino como una actuación recíproca que orienta a una construcción común. Desde esta perspectiva, *nempasmoom*, la ayuda de los enlhet a los inmigrantes –la de los verdaderos dueños de la región a los inmigrantes– debe entenderse como la oferta de una vida compartida en su país, la cual estaría basada sobre una responsabilidad conjunta. Acorde a esta lógica, *Savhongvay*’ (2020b) resalta que los enlhet no se rebelaron contra los extraños que habían llegado. Más bien, los recibieron y compartían su comida con ellos, tal como la compartían entre sí. Suponían, pues, que los inmigrantes coincidían con su planteo de una convivencia a lo largo del compartir, de un actuar recíproco con respeto mutuo como

13 Faust (1929: 186s) escribe ya dos años después de la llegada del primer grupo de inmigrantes: “Actualmente viven en la propiedad [que consiste de 55.827 hectáreas; p. 183] unos 300 indígenas nativos de la tribu de los lengua [enlhet]. Son muy pacíficos y han demostrado ser de ayuda como mano de obra. Trabajan nueve horas por el equivalente de 37 centavos de dólares y son muy útiles en el trabajo de limpieza de la tierra (...). Es bastante seguro que nunca van a causar ningún tipo de problemas serios”.

14 Las fuentes menonitas hacen entender que los inmigrantes no veían la contradicción entre un aprovechamiento de la fuerza laboral enlhet (el cual legitimaban con el argumento de que ellos mismos “no tenían plata”; Kalisch & Unruh, 2014: 537) y la supuesta necesidad de ayudarlos.

lo sugiere el planteo del *nengelaasekhammalhko*. En fin, se produjo un gran desencuentro¹⁵.

El desencuentro

Kenteem (en Kalisch, 2014a: 34s) explica la manera en la cual los enlhet se percataron de este desencuentro. Al principio, dice, los inmigrantes comieron lo que los enlhet les llevaban, pero pronto no aceptaron más las ofertas de los enlhet; solo querían dar, pero no querían ya recibir. “Había sido que no podían ya hacernos *sempasmoom* –‘no podían ya compartir, ayudarnos’–”, califica *Kenteem* esta situación. A diferencia del castellano, donde “no compartir” equivale a “no querer dar”, entonces, para él “no compartir” corresponde también a “no querer recibir”. Es decir, el dar y el recibir tienen la misma importancia para que se pueda hablar de *sempasmoom*. Este término, pues, se refiere al compartir y la participación equilibrados, y el que no quiere recibir reclama el protagonismo único para sí mismo. Se impone, así, sobre el otro y destruye el equilibrio. De esta manera, la infracción inicial contra el compartir –que era una infracción contra el recibir– equivale al inicio de ese desequilibrio que determinó la posterior dependencia de los enlhet de los inmigrantes. Se inició no por la incapacidad de actuar que tendrían los unos, sino por la usurpación de las posibilidades de iniciativa de los otros. Aunque, entonces, los blancos seguían (y siguen) hablando de su *ayuda* a los enlhet, para estos no era más posible hablar de *sempasmoom*. Las pautas de iniciativa planteadas por ambos términos, pues, son diferentes y hasta opuestas.

A pesar de ello, las palabras *ayudar* y *nempasmoom* se siguen usando como equivalentes en la traducción. Los relatores ancianos, entonces, usan el término *ayudar* cuando se expresan en castellano (o la palabra correspondiente cuando hablan en la lengua de los menonitas), aunque se refieren a los significados de *nempasmoom*. En consecuencia, las personas no-indígenas deben entender el constante pedido de enlhet por *sempasmoom* –“ayuda”–, conforme a la lectura del término *ayudar* orientada a

15 En realidad, el contacto nunca se dio en el orden indígena, sino que se estableció en el de la sociedad dominante. Coincidentemente, solo desde la perspectiva *enlhet* podemos hablar de un desencuentro. Desde la sociedad dominante no había ningún desencuentro: ella estaba siempre decidida a someter lo que encontraba en su camino.

una iniciativa externa, como si estos aceptaran su incapacidad de ayudarse propiamente. En realidad, sin embargo, dicho pedido significa otra cosa: la ansiedad por recibir ayuda, que los ancianos enlhet aparentan expresar, se debe entender como la ansiedad por una apertura recíproca que daría lugar al compartir y la participación equilibrada. Así, el desencuentro inicial se ha perpetuado en una marcada descomunicación.

La propuesta unilateral que se manifiesta en el término *ayudar* se repite constantemente a través de la ya antigua experiencia de que los modos unidireccionales de participación en la sociedad nacional no dejan espacios para la iniciativa propia y que la única posibilidad de comunicación va por el reclamo de apoyo de parte de la sociedad dominante. Coincidentemente, el término *sempasmoom* —“hacer algo conjuntamente con nosotros”— ha recibido la segunda lectura de “hacer algo para nosotros”, que se asemeja a la que tiene *ayudar* en castellano. Es decir, mientras la lectura tradicional resalta el equilibrio, la nueva está orientada a la espera de una iniciativa externa y la coincidente transferencia de la responsabilidad por sí mismo a terceros. De esta manera, la propuesta unilateral del concepto *ayudar* llegó a competir con la propuesta recíproca del concepto *nempasmoom* dentro de un mismo término. Como en el caso de *nengelaasekhammallhko*, se produjo un conflicto semántico en relación a la dirección de la iniciativa.

Procesos lingüísticos...

Resaltan tres aspectos principales de resignificaciones, como las discutidas. Primero: la actitud avasallante de una sociedad ajena que se está instalando en medio del territorio enlhet define las pautas de comunicación con la misma. Sobre el trasfondo del despojo de los enlhet y una marcada privación de sus posibilidades de actuación, ignora y excluye la mirada autóctona. En consecuencia, se produce una profunda duda sobre la validez de esta mirada entre los que la tienen, y la perspectiva externa llega a superponerse sobre la originaria. Segundo: paralelamente, e interfiriendo con este proceso de descomunicación y desplazamiento, los enlhet comienzan a redefinir conceptos culturales propios —entendidos aquí como síntesis de imaginarios y prácticas— y dan, coincidentemente,

nuevas lecturas a los términos correspondientes de su lengua que contradicen radicalmente el significado original de los mismos. Por último: esta reorientación estorba el manejo lingüístico de la historia propia, la costumbre, el imaginario tradicional y hasta las visiones posibles del pueblo. Se produce una desarticulación de sus mecanismos constructivos.

Para llegar a una cartografía nítida de esta desarticulación y adquirir una comprensión clara de sus implicancias a nivel lingüístico, es necesario profundizar sobre el referido fenómeno de las dos lecturas opuestas de un mismo término. La lengua apoya la referencia a imaginarios y prácticas —y se relaciona, así, con un sistema filosófico particular y un modo de vida preciso—, pero no *hace* los conceptos correspondientes. En otras palabras, los términos no *son* los conceptos sino que *se refieren* a conceptos específicos; no significan sino el potencial de referencia a imaginarios y prácticas¹⁶. Por más que los términos de la lengua enlhet mantengan su identidad fonética, entonces, en la manera en la cual los imaginarios y las prácticas se diversifican, los significados de estos términos cambian también. Durante estos procesos de permutación, la lectura establecida de un término —los conceptos afirmados— y otra incipiente —los conceptos emergentes— llegan a coexistir, lo que significa que este término se refiere a diferentes imaginarios y prácticas a la vez. Hay aquí una posible inestabilidad semántica que debemos mirar más de cerca.

En un principio, las dos lecturas de un mismo término —una afirmada, otra incipiente— tenían una distribución complementaria; es decir, términos como *nengelaasekhammalhkoo*, *paej a'sok* o *nempasmoom* recibían cierta lectura cuando correspondían a la convivencia dentro del pueblo y se les daba otra cuando se hablaba del relacionamiento hacia la sociedad inmigrante¹⁷. Dado, entonces, que las dos lecturas dependían claramente del contexto en el cual se usaba el respectivo término, este seguía siendo inequívoco. Sin embargo, ante la paulatina reducción del espacio enlhet

16 Aquí no hablo de términos que se refieren a entidades concretas. Pero aún en el caso de estas, con los términos lingüísticos no se refiere a “las cosas”, sino a una construcción mental de las mismas, a una idea que tenemos de ellas. Es decir, al igual que la referencia a un concepto o una práctica, la cual nos interesa aquí, siempre es la referencia a un imaginario.

17 De esta manera, los jóvenes enlhet piensan fácilmente en una iniciativa externa cuando reivindican ayuda; y cuando dicen que los blancos no quieren ayudarlos, se refieren con mucha probabilidad a que no quieren dar.

y la coincidente consolidación de la misión, la lógica de sumisión y sometimiento instalada por la sociedad avasallante impregnaban cada vez más la vida dentro de la misma sociedad enlhet (Kalisch, 2013–2015). En la medida en que avanzó este proceso, la diferenciación de los contextos a que las dos lecturas respondían respectivamente se volvió borrosa, las lecturas se superponían y los términos se tornaron ambiguos. Acorde al hecho que el uso de los nuevos conceptos seguía en aumento, esta ambigüedad se resolvía cada vez más fácilmente conforme a la lectura nueva de los términos, y el significado tradicional venía perdiendo presencia. Es decir, cuando alguien escucha hoy los términos, no los relaciona ya con los conceptos tradicionales. De esta manera, aunque los conceptos tradicionales siguen motivando prácticas y actitudes concretas —siguen planteando el eje de la reciprocidad y el compartir—, la posibilidad de referencia lingüística a los mismos disminuía y hasta quedó eliminada.

...y sus efectos

Tal superposición de lecturas y el posterior desplazamiento de una de las mismas constituyen un proceso completamente normal, pues así funciona la lengua para corresponder constantemente a las exigencias de la respectiva actualidad. Sin embargo, el hecho que la transfiguración continua fuese normal no significa que deje de tener, en este contexto preciso, efectos problemáticos. No olvidemos que ocurrió a partir de la brusca imposición de una propuesta de vida que era opuesta a la tradicional y consideraba, además, la instalación de un profundo desequilibrio como natural¹⁸.

En el análisis precedente he mostrado varios efectos de tal transfiguración semántica. Con una posibilidad reducida de referirse a muchos elementos fundamentales de la memoria *enlhet* se dificulta el acceso a esta. Aunque, pues, alguien hable en los términos originales de estos elementos, el que los escucha los entiende a partir de las antilecturas que reflejan el eje del sometimiento y la sumisión. Es decir, limitado a las lecturas nuevas, pierde una dimensión de sentidos. Sus posibilidades de

18 En efecto, en las fuentes menonitas abundan las referencias a la supuesta superioridad natural de estos sobre los enlhet (véase Kalisch & Unruh, en imprenta).

diferenciación se reducen y, así, las de desafiar las constelaciones del presente a través de dichos términos. Es más, las connotaciones valorativas de estas lecturas nuevas las hacen en apariencia significar soluciones a las constantes frustraciones de la vida actual. En realidad, sin embargo, apoyan una reflexión y actuación orientadas hacia el desequilibrio. En fin, la paulatina construcción de una conciencia de sumisión –y su posible afirmación en una cultura de sumisión– se está sedimentando visiblemente en la lengua, lo que aporta lo suyo a la obstrucción del diálogo y la reflexión sobre la propuesta original de convivencia en relación a la realidad vigente dentro de la sociedad *enlhet*.

El hecho de que herramientas sociales tan cruciales como la lengua hayan sido cooptadas –secuestradas– por los intereses de otros, indica lo difícil que es revertir la conciencia de sumisión o, por lo menos, contrarrestar su consolidación. Sin embargo, aunque las constelaciones conceptuales originales ya no están accesibles a través de la lengua misma, esta juega un papel crucial durante cualquier proceso de liberación. Los relatos de los ancianos, relatados en *enlhet* –sean registrados artificialmente o compartidos a lo largo del convivir diario–, constituyen un repertorio importantísimo de dichas constelaciones y permiten recuperar, en un trabajo cuasi arqueológico, una comprensión de la dimensión original de sentidos y significados. Entonces, el hecho que los *enlhet* mantienen su lengua les garantiza la posibilidad de recurrir a esos relatos y realizar dicho trabajo arqueológico de liberarse de los conceptos que encarcelan la reflexión y la someten a la voluntad de otros; de liberar la misma lengua y reinventarla una vez más en favor de su pueblo. En cambio, perdida la lengua propia, las constelaciones conceptuales originales se pierden indefectiblemente. Durante el proceso de abandono de la lengua original, pues, la memoria no es realmente traducida a otra lengua, sino que llega a manifestarse en la otra lengua “en un proceso de traducción sin traductor que borró por completo el original en el acto de transposición (...) a una forma que nunca tuvo antes” (Heller-Roazen, Daniel. 2008: 172). Este “acto de transposición”, que se realiza inconscientemente, ocurre bajo la lógica ajena de la lengua sustituta que es, a la vez, la de la sociedad avasallante. Lo que se pierde, entonces, son precisamente aquellas peculiarida-

des de los sentidos originales que constituyen las semillas de una posible liberación. Para la gente de la sociedad colonizada, entonces, la memoria se vuelve irrecuperablemente vaga, dudosa, imperceptible, irrelevante.

Reconstrucciones

Todos los ejemplos expuestos muestran claramente la corrupción del concepto del compartir. Más allá de la disminución de posibilidades de protagonismo, del debilitamiento del potencial comunicativo y de diferenciación y de la creciente pérdida de una base de criterios comunes, esta corrupción produce una obstrucción del afán originalmente compartido dentro de la sociedad *enlhet*: el afán por el equilibrio se resigna en un mundo que funciona a lo largo del sometimiento. El afán por la libertad se frustra constantemente hasta esconderse bajo estrategias de sumisión. El afán por el compartir —el cual supone una iniciativa propia que piensa en el otro— se ha vuelto una ansiedad por recibir que reclama la iniciativa al otro y apoya, así, una actitud pasiva; hasta la espiritualidad fue encarcelada en una religión que se consume pasivamente a través de sermones desde el púlpito. Esta nueva configuración de la toma de iniciativa carece de potencial para generar dinámicas en la sociedad a través de las cuales se tejería la convivencia de manera equilibrada.

Las transfiguraciones de la vida *enlhet* a nivel práctico y conceptual apoyan dinámicas que, estando en aumento, atentan constantemente contra otras de arraigo tradicional y que están en detrimento. En esta situación, se erige una duda enorme, apremiante: ¿permanecen opciones para reconstruir la vida sobre un concepto de armonía propio que sí sigue vigente en la sociedad *enlhet*? Esta interrogante está directamente ligada a otra: ¿hay formas para recuperar aquel protagonismo propio que es imprescindible para poder realizar la vida bajo categorías propias? El análisis de pasos posibles que respondan a estas interrogantes queda para otros trabajos (Kalisch, en preparación).

Referencias Bibliográficas

- Faust, John B. (1929). "The Mennonite Colony in Paraguay". *The Mennonite Quarterly Review* 3, 3: 183-189.
- Haakok Aamay. (2002). *Edición Nro. 19 de la Memoria Hablada*. Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet.
- HaakokYenmongaam. (2020). "Después llegó el tiempo de otra comida". En Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 75-82. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.
- Haatkok'ay' Sevhen. (2020). "Nuestro patrimonio". En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 61-63. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.
- Heller-Roazen, Daniel. (2008). *Ecolalias. Sobre el olvido de las lenguas*. Buenos Aires, Madrid: Katz Editores.
- Kalisch, Hannes. (2004). El multilingüismo paraguayo. Apuntes hacia una noción integrada de 'bilingüismo'. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 247: 33-36.
- Kalisch, Hannes. (2010). Nengelaasekhammalhkoo. La 'paz enlhet' y su transfiguración reciente. *Suplemento Antropológico* 45, 1/2: 343-392.
- Kalisch, Hannes. (2011a). "Nengelaasekhammalhkoo: An Enlhet Perspective". En *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*, editado por Wolfgang Dietrich, Josefina Echavarría Álvarez, Gustavo Esteva, Daniela Ingruber y Norbert Koppensteiner, 387-414. London: Palgrave McMillan.
- Kalisch, Hannes. (2011b). Aprender y el afán común. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 316: 7-9.

- Kalisch, Hannes. (2011c). Constelaciones históricas chaqueñas. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 314: 26-33.
- Kalisch, Hannes. (2005). La convivencia de las lenguas en el Paraguay. Reflexiones acerca de la construcción de la dimensión multilingüe del país. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay* 17: 47-83.
- Kalisch, Hannes. (2013-2015). “Entre sumisión y resistencia”. *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 324: 9-13; 336: 7-10; 344: 13-15; 350: 20-23-15; 360: 20-25. Accesible en: <https://enlhet.org/pdf/nne23-aprendizaje.pdf>.
- Kalisch, Hannes. (2014a). “Espacio propio y participación”. En: Lea Schwartzman (ed.). 2014. *Tekoporã*. Cuadernos Salazar 2. Asunción: Centro Cultural de España Juan de Salazar, pp. 32-35.
- Kalisch, Hannes. (2014b). “Lecturas y contralecturas. La necesidad del espacio propio”. En: Lea Schwartzman (ed.). 2014. *Tekoporã*. Cuadernos Salazar 2. Asunción: Centro Cultural de España Juan de Salazar, pp. 106-113.
- Kalisch, Hannes. (2018a). “Observaciones”. En: *¡No llores! La historia enlhet de la guerra del Chaco*, editado por Hannes Kalisch y Ernesto Unruh, 141-193. Asunción & Ya’alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet & y Servilibro.
- Kalisch, Hannes. (2018b). “Los relatos enlhet y el Paraguay”. En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). 2018. *¡No llores! La historia enlhet de la guerra del Chaco*. Asunción & Ya’alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet & y Servilibro, pp. 195-282.
- Kalisch, Hannes. En imprenta. “They only know the public roads. Enlhet territoriality during the colonization of their lands”. En: Silvia Hirsch, Mercedes Biocca y Paola Canova (eds.). *Re-imagining the Gran Chaco: Contemporary Perspectives on Identities, Politics and the Environment in Argentina, Bolivia and Paraguay*. University Press of Florida.

- Kalisch, Hannes. En preparación. *¿Quieren acaso volver al pasado? Una recorrida por el espinoso paisaje de una sociedad colonizada.*
- Kalisch, Hannes y Ernesto Unruh (eds.) (2014). *Wie schön ist deine Stimme. Berichte der Enlhet in Paraguay zu ihrer Geschichte.* Asunción: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.
- Kalisch, Hannes y Ernesto Unruh (eds.). (2018). *¡No llores! La historia enlhet de la guerra del Chaco.* Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempay-vaam Enlhet y Servilibro.
- Kalisch, Hannes y Ernesto Unruh (eds.). (2020). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo.* Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.
- Kam'aatkok Tengkak. (2020). "Ya no volvimos a nuestra tierra natal". En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 203-210. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.
- Kenteem. (2010a). *Edición Nro. 227 de la Memoria Hablada.* Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet. Accesible en: <https://enlhet.org/audio.html>.
- Kenteem. (2010b). *Edición Nro. 231 de la Memoria Hablada.* Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet. Accesible en: <https://enlhet.org/audio.html>.
- Kidd, Stephen W. (1999). "The Morality of the Enxet People of the Paraguayan Chaco and Their Resistance to Assimilation". En: Elmer S. Miller (ed.). 1999. *Peoples of the Gran Chaco.* Westport, Connecticut: Bergin & Garvey, pp. 37-60.
- Metyeeyam', Sa'kok-Nay', Seepe-Pta'heem-Pelhkakok y Kenteem. (2011). *Éramos nosotros, los que vivieron aquí.* Video, producido por

Hannes Kalisch y Lanto'oy' Unruh (56 min.). Idioma: enlhet, con subtítulos en castellano. Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet. Accesible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PkEX-eHOODo> y <http://www.enlhet.org/audiovisual.html>.

Metyeeyam'. (2020). "¿Quién le mostró estas tierras?" En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 212-216. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.

Savhongvay'. (2020a). "Son todo blancos". En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 241-244. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.

Savhongvay'. (2020b). "Por qué abandoné mi tierra natal". En: Hannes Kalisch y Ernesto Unruh (eds.). *¡Qué hermosa es tu voz! Relatos de los enlhet sobre la historia de su pueblo*, 246-248. Asunción y Ya'alve-Saanga: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet y Servilibro.

Tofaai

Enviado: 22/05/2020
Aceptado: 20/07/2020

Miguel Fritz¹
Nicolás Richard²

Resumen

El artículo recoge los recuerdos de los ancianos nivaçle sobre el líder TOFAAI, extraídos de las entrevistas realizadas por Miguel Fritz en 1994. Fueron entrevistados 17 ancianos que todavía habían visto la llegada de los primeros misioneros Oblatos (1925 en Esteros; y 1927 en Fischat). La segunda parte son entrevistas con ancianos, realizadas más recientemente por Nicolás Richard.

Palabras clave

Memoria histórica del pueblo nivaçle, matanzas, bolivianos, militares, misioneros.

Abstract

The article collects the memories of the nivaçle elders about their leader TOFAAI, extracted from the interviews conducted by Miguel Fritz in 1994, 17 elders who have seen the arrival of the first Oblate missionaries were interviewed (1925 in Esteros; and 1927 in Fischat). The second part of the article includes interviews conducted more recently by Nicolás Richard.

-
- 1 Misionero Oblato de María Inmaculada, Vicariato Apostólico del Pilcomayo. Licenciado en Antropología por la Universidad Politécnica Salesiana (UPC) de Quito, Ecuador. E-mail: fritz.omi@gmail.com
 - 2 Antropólogo e historiador, investigador en el Centre National de la Recherche Scientifique (Francia) y en el Institut des Hautes Etudes sur l'Amérique Latine (IHEAL) de la Universidad Sorbonne Nouvelle. E-mail: nicolasrichardv@gmail.com

Keywords

Historical memory of the nivaçle people, killings, Bolivians, military, missionaries.



Fuente: Foto de José Seelwische - Archivo del VAP.

¿Tofai?

Escrito así, lo encontré, años atrás, en la contratapa de la revista Acción: un aviso comercial de una empresa que vendía autobuses. Enseguida me llamó la atención. A mi llamada, la recepcionista contestó amablemente que ni idea tenía, porque su empresa tenía este nombre. Conectándome con el propietario, éste me contó lo siguiente; su abuelo fue el famoso “Comandante Ayala”, prócer de la Guerra del Chaco, sobre la cual escribió varios libros. Sin embargo, le habría dicho, que el verdadero héroe de la guerra había sido TOFAAI, indígena nivaçle (en aquel tiempo se decía “chulupí”), quien les había salvado la vida, ayudándoles a encontrar agua. Y que su plan era escribir su próximo libro sobre él, proyecto que ya no podía llevar a cabo. Pero que él, su nieto, tenía ese material a mano. Y me prometió hacérmelo llegar, para que yo pudiese escribir algo. Otro proyecto fallido –lo de enviármelo y lo de escribir–. Perdí contacto con ese señor y esta empresa (que por lo visto ya no existe) y perdí el entusiasmo de escribir sobre TOFAAI.

Actualmente vivo en Fischat –misión que “mis hermanos mayores”, los Misioneros Oblatos entonces, comenzaron en 1927–, con el aval del mismo TOFAAI. Hoy, el colegio de esta comunidad lleva su nombre. Con la sorpresa que la amiga Marilín Rehnfeldt buscaba material sobre TOFAAI, porque sus alumnos le habían preguntado por él, me encuentro también con su invitación de escribir, re-entusiasmándome entonces a “volver al archivo”³. Tengo toda una colección de recuerdos. Los voy a presentar: primero los de los mismos nivaçle –ancianos que lo habían conocido todavía; y los jóvenes, según lo que ellos han escuchado de él–. Y después de los misioneros Oblatos, en primer lugar, pero también de anglicanos y de un menonita. Agregamos algunas cuantas citas que se encuentran en libros de estudiosos de la cultura nivaçle, bajo el título “Antropólogos”.

Sobre los indígenas nivaçle ya se ha escrito bastante, describiéndoles como cazadores, recolectores/as, como (semi-) nómadas. Buscando los rastros –como lo hacían los buenos cazadores– nos encontramos con otro

3 Tengo una colección de 13 páginas con todas las citas que he podido juntar. Archivo propio.

rasgo más de esta rica cultura chaqueña: el de guerreros. Es la imagen que nos transmite aquel personaje: TOFAAI.

El interés de este trabajo se centra entonces netamente en el personaje de TOFAAI, rescatando todos los recuerdos que pudimos sobre él. Y dejando de lado muchos otros recuerdos, mucha más historia, muchos otros personajes. De eso, se puede leer en las investigaciones del antropólogo-historiador Nicolás Richard, a quien agradezco haber abierto su erario de ricos materiales de entrevistas y escritos propios. Como me he servido generosamente de ellos, firmamos juntos este trabajo. Intentaremos al final una apreciación de TOFAAI, según la memoria histórica.

La primera parte de los recuerdos de los ancianos nivaêle son extraídos de las entrevistas que realicé en 1994 durante la investigación para mi tesis. Fueron 17 ancianos que todavía habían visto la llegada de los primeros misioneros Oblatos (1925 en Esteros y 1927 en Fischat), todos ellos ya fallecidos⁴. La segunda parte son entrevistas con ancianos, realizadas más recientemente por Nicolás Richard. Una entrevista con un oblato, la realicé yo, mientras que todos los otros materiales pude encontrar en diferentes archivos.

Recuerdos de nivaêle

Nivaêle ancianos

Teresa CUTENÔ

- ¿Y después, el último fue el cacique TOFAAI?

Primero era TOFAAI como cacique. TOFAAI fue un cacique verdadero. Como cacique tenía a todos los nivaêle a su cargo.

- ¿Cómo eran los primeros misioneros: buenos o malos?

Buenos, buenos; no eran malos. Nos querían, querían a los nivaêle. Estuvo contento TOFAAI, contento estuvo aquel TOFAAI. Contentos estaban, porque ellos ayudaron; ayudaron también que los blancos no terminaran con los

4 V. Fritz, "Nos han salvado", pp. 171-303.

nivaçle, cuando llegaron los paraguayos. TOFAAI juntó a su gente, les puso en fila para el padre JEFE⁵.

Todos tenían puestas sus flechas, cuando se concentraban; y allí llegó el jefe de los paraguayos. Querían atropellar nuestra aldea. Pero estaba NAMQU'E LHTSEVTEI⁶ quien puso en el camino un letrero.

Dijo TOFAAI:

"Vayan afuera, vayan, corran de una vez; formen fila para el jefe; prepárense".

Pusieron todas sus flechas y miraron al jefe. Nosotros miramos de allá en ese momento, de donde estábamos.

Pero eran muy malos aquellos soldados; había muchos, lleno estaba el camión. Se llamó también a una mujer que sabía cantar "tôtôn"⁷; ella soplabla sobre los paraguayos. Soplabla de veras alrededor de TOFAAI, cuando ese pasaba. Había muchos nivaçle; los paraguayos hesitaron.

"Vengan junto a nuestro jefe, para que nos ayude", dijo TOFAAI. Los nivaçle, muchísimos, estaban muy enojados.

Se pusieron muy malos contra los paraguayos; sino, nos hubieran exterminado. Esos paraguayos no querían que viviéramos. Ahora nomás se hacen los mansos, estos paraguayos. Esto es lo que siempre comento.

¡Cómo eran tan malos los paraguayos, pero muy malos!. Pero los bolivianos eran sus compueblanos antes, o no eran sus compueblanos; llevaban mucho tiempo de compueblanos. Desde aquel entonces eran sus compueblanos, que organizaba el finado JEFE. Desde aquella vez organizaba el finado JEFE también al que recién nombraste. Organizaba también a los bolivianos, y los tenía bien organizados. Enseñaba también al que mencionaste, el jefe de los Ele⁸.

5 Se refiere al P. Augusto Schäfer.

6 "Sacadiante", se refiere al P. Walter Vervoort, posteriormente primer obispo del Vicariato Apostólico del Pilcomayo.

7 Realizar el ceremonial de guerra; V. Seelwische, Diccionario 2016, p. 277.

8 *Ele*: palabra que proviene de una transformación de "inglés"; hoy en día significa sacerdote.

Teresita Tiii MALDONADO

Las mujeres, muchas mujeres cantaban. Cantaban dentro, de repente aparecieron muchos; llegaron los nivaêle, llegaron a caballo; eran muchos los que llegaron a caballo. Cuando estaban por llegar al pueblo, entonces empezaban a tirotear al aire libre. Hacían eso para que el caballo no le tenga miedo al ruido del arma.

Sí, así era el primer paso que hacían los antiguos nivaêle. Llegó TOFAAI, al último llegó TOFAAI.

- *¿Le viste a TOFAAI, cuando llegó?*

Sí, lo he visto. He llegado a ver a TOFAAI.

- *¿Los nivaêle le tenían miedo?*

No; cuando uno es cacique, llega como último.

- *¿Estaban contentos cuando llegó TOFAAI?*

Sí, estaban contentos.

- *¿También los Ele estaban contentos?*

Sí, contentos, contentos estaban.

- *¿No tenían miedo?*

No, no tenían miedo, cuando tiraron sobre ellos. Se tiraban, cuando estaba cerca del pueblo, lo tiraban; tiraban sobre él. Estuvo en su pueblo Fischat.

- *¿Fischat era el pueblo de TOFAAI?*

Sí, Fischat era el pueblo de TOFAAI. Ahí estaba, estaba en Fischat; pero llegó en donde estaban los nivaêle.

Llegó, llegó a una fiesta grande y celebró.

- *Pero TOFAAI, dicen que estaba muy acostumbrado a matar a los blancos.*

Estaba acostumbrado a matar a los blancos; a los blancos mataban, a los toba, los toba y los bolivianos.

- *¿Por qué no mató a los misioneros?*

No, no los mató.

- ¿Por qué?

No, no los mató, a los misioneros no los mató. Por eso, no vivía ni un blanco en Fischat; no vivía, no les permitía. Porque pelearon con los de la otra banda; los nivaçle pelearon. No permitió que ningún blanco viviera en Fischat. No les permitían. Sí.

- ¿Y los misioneros no les despreciaron por ser así sus caciques?

También a los misioneros que estaban en ese lugar, los mezquinaba; los mezquinaba. Había nivaçle que vivían alrededor. Mezquinaba que estuviese un samto⁹. Encuentra un boliviano en su aldea, lo mata.

- ¿Había nivaçle que no querían a los Ele?

Los querían los nivaçle.

- ¿Todos?

Sí, todos los querían. Porque tenían su aldea alrededor de pueblo. Alrededor del pueblo, todos los querían, todos los querían.

- ¿Había nivaçle que se quedaron junto a los Ele?

Quedaron, quedaron; había un cercado alrededor del pueblo. Aquí estaba el pueblo, donde espieron los bolivianos. A la medianoche llegaron los bolivianos.

Mezquinaba TOFAAI, mezquinaba a Fischat, mezquinaba, animaba a sus guerreros; animaba a los nivaçle, les animaba; por eso no vivía ni un blanco, no vivía.

...

Sí, eran los bolivianos, solo ellos eran malos. Guerreaban contra los nivaçle. También los de la otra banda. Ay. Todo el día peleaban; se escuchaba el ruido de las armas. Se lo escuchaba todo el día. De los nivaçle, nadie estuvo herido. Sí. Se los mató de la Argentina, y también de los soldados. Dos estuvieron heridos, pero nadie de los nivaçle. Cuando llegaron, estuvieron todos blancos de tierra, porque pelearon en el barro. Ah, mucho barro.

A esta hora se escuchaban las armas. Aquí estuvo el sol, cuando terminó, porque se mataron. Los nivaçle mataron; sí, pero volvieron. Ya se escuchó cerca el sil-

9 Palabra que significa "hombre blanco, criollo".

bato. El silbato de los nivaçle se escuchó, porque TOFAAI los animó. Instruía, animaba a los que llegaron. Los blancos se olvidaron de su ropa. Grandes eran los vestidos de los soldados. Los de Argentina también dejaron sus gorras. Entre dos los rodearon y los mataron. De los nivaçle, nadie estuvo herido. Pelearon por su pueblo Fischat. No había ningún blanco, no les permitía.

Matías Alipa JORGE

Sí, cuando era joven, vi primero al ELE UJ¹⁰. Había muchas cosas que trajeron; había pequeñas fábricas, cosas chicas que nos repartieron, antes cuando era niño. Era nuevo que había caramelos, los tiraban de arriba hacia abajo, en el tiempo pasado. Pero mi tío no quería escuchar, TOFAAI, no quería, porque él sabía. Antes, los nivaçle tenían conocimientos y no eran pobres.

...

Pero la bebida les hizo odiar enseguida a los bolivianos. Querían matar también a los paraguayos que eran compañeros de mi tío, el cacique TOFAAI; porque ellos mataban a los ancianos cuando los vieron pescando o les encuentran en el río; les tiraban y murieron. Entonces ya no salían a pescar, porque tuvieron miedo. Pero, ahora, nada no pasa, sí: nada.

...

Cuando llegó, se encontró con los paraguayos; sabía sacar su pañuelo, y así le hicieron. TOFAAI sacó y tiró al suelo su pañuelo. Dijeron: "¿será que no es malo aquél?" Llegó donde los paraguayos, y lo abrazaron todos. Entonces dijeron: "hay alguien que está con ustedes". "Sí, hay. Están los Ele". "No; los vamos a matar".

Y les dijo: "no los deben matar; son mis amigos. Mezquino a mi hermano".

- ¿Cuántos escalpes tenía tu tío?

Muchos, o nueve, pero ya hacía mucho tiempo; muchos. Ella también los vio.

- ¿Era realmente tu tío?

Sí, mi tío de verdad; era mi tío. Era hermano de mi padre, de un mismo padre y una misma madre. También los blancos le tenían miedo.

10 "Sacerdote grande, gordo"; se refiere al P. Enrique Breuer.

...

- ¿No le tenían miedo, los de tu edad?

Sí, le teníamos miedo, porque sacaba los dientes. Yo creía que era malo; así nos pasó. Así se llamaba NAMQU'E LHTSEVTEI. Lo llamábamos así, cuando éramos niños. Pero no era malo. Teníamos miedo de balde. Enseñaba a los jóvenes. Sí. Solía cantar, para escucharnos a nosotros también. Nos enseñaba a escribir, pero no le hacíamos caso. Por eso no sé escribir. Porque TOFAAI no nos dejaba tiempo para estudiar; siempre me llevaba.

Alberto Tô'yaa GÓMEZ

- ¿Los Ele observaban acaso vuestras fiestas, las ceremonias de la iniciación, del cacique y todo eso?

Los Ele vieron eso, vieron cuando bailaron. Se celebraba la iniciación de las chicas. Y también de los jóvenes; se cantaba en la ronda. Pusieron zapallo, sandía, maíz, al canto.

- ¿Qué dijeron cuando vieron vuestras fiestas, les gustó?

Sí. Les parecía bien, porque la iniciación no es pecado. Y también da gusto, cuando ponen sus plumas.

También vieron a la otra: Tô'ti. El nivaçle, su bebida. Pero eso no es bueno. Se lo hacía cuando habían matado a un toba o a un blanco. Entonces se hacía Tô'ti; fiesta grande era. Las mujeres tô'tónch'e preparaban las plumas de aves-truz. Había canto. Sí, también TOFAAI participaba. Sí, también los vieron los Ele. Muchos años lo vieron. También a SAPO y a ANTONIO que eran caciques. Vieron también cuando se tocaba el tô'llhôs¹¹; sí, tocaba el tô'llhôs. Un día hubo fiesta en Fischat; también en Esteros se hizo el vatôôt¹². También participó NAMQU'E LHTSEVTEI para observar. Puso la corona de la garza rosada en su cabeza; también subió al caballo adornado. Sí, NAMQU'E LHTSEVTEI fue coronado y subió al caballo; estuvo muy contento con los nivaçle. Sí, NAMQU'E LHTSEVTEI vio toda la fiesta de Tô'ti. Sí. También vio el Vãcaclôn¹³. Para todo eso falta cine, para verlo. Muy lindo era el

11 Cántaro de boca ancha; V. Seelwische, Diccionario 2016, p. 276.

12 Chicha; V. Seelwische, Diccionario 1990, p. 147.

13 Matar a golpes; V. Seelwische, Diccionario 2016, p. 317.

baile. Cuando terminó, toda la chicha de maíz estaba lista para tomar, lleno el porongo. También la chicha de algarrobo, tomaron también. También tomaron.

- Y los Ele, ¿había los que probaron la chicha de algarrobo?

Sí, el P. JOSÉ probó la chicha de algarrobo en la calabaza. Puso un balde para llevar. Todo el resto tomaron los servidores. Sí.

...

Sí, al primer nivaçle, yo lo he visto; no había otro. Todos los otros ya murieron. Solo yo de los que lo han visto.

Mira, los primeros: SHILOS'AI YIVÔCLÓN era cacique de Esteros. Y el otro cacique, también de Esteros, se llamaba ONT'AI. Y el otro vivía en Toyish; se llamaba SILOCÔAIYIVÔCLÓN; era cacique. El otro YIVÔCLÓN también SIVACLIYIAAI; cacique era de Toyish. Sí, y otro se llamaba CASHAVAT, también de Toyish. Y los de Fischat también. TOFAAI y su hermano VÔITSÔÔI.

- ¿Cómo era su nombre?

...

Pero mis abuelos siempre quedaban en su pueblo. La comunidad de mi abuelo era, sabes: Campo Laguna Cuéllar. Si esto es Esteros, queda a una distancia un poco larga, hacia Laguna Cuéllar, en donde está Sánchez y la Laguna Jpôc. Esta es la comunidad de mi abuelo. Yo soy de Esteros, esa es mi comunidad. Mi abuelo se llamaba TOOTA, así se llamaba. Y su sobrino se llama C'AVAC'A. Con él quedamos juntos en la misma comunidad. Nos hicimos fuertes por ella, cuando los bolivianos se pelearon. Se pelearon con los argentinos cuando pasaron su tierra. Así fue; no querían aflojar. Eso no estaba bien, cuando querían quitar nuestra tierra. También sé adónde se fueron todos los ancianos. Los caciques de Tinjôque¹⁴. Ahí estuvo el cacique que se llamaba CLESATAJ T'ACJUUS (rodilla de machete). También el cacique de Utsichat, que se llamaba JANOAI, sí JANOAI. También él de Vôvojiy; se llamaba CHÔJQUIYINAJ. Vôvojiy está al otro lado. Y los de Tinjôque', no me acuerdo de sus nombres. De allí comienza a hacer su pueblo. Conozco todos los ancianos. Grande era la tierra de TOFAAI. Su aldea era Joccat, y el Utsichat,

14 Palabra que significa "hoyo"; transformado en "Tinfunqué".

eso era su campo. TOFAAI era el más grande; todas las comunidades quedaron a su cargo, también Toyish. TOFAAI era el cacique más grande. Primero, su nombre era JU'MACLIT, y después se llamaba TOFAAI. Yo he visto a toda la gente; sí. Conozco todos los diferentes lugares. Hasta los Elenjui¹⁵. Está también su viejo cacique, SIITT'A. Ahí pasé cuando ya era más grande, así. Pasé 3 veces por allá. Todo esto siempre cuento, porque todos los que he visto, eran buenos. Todos se amaban entre sí. Nada de pelea, ni guerra. Nadie mataba a su pariente; pero ahora, los nuevos matan a su pariente, a su amigo; eso no es bueno. Todos se amaban, hablaban de Fitsôc'ôyich¹⁶; los antiguos nivaçle hablaban de Fitsôc'ôyich; dicen que lo vieron.

MAI'A y Abram TÔVALHJA'YI

- ¿Y los Ele no les dieron nada; acaso les dieron algo los Ele?

Nada nos dieron; nada para comer dieron. Porque había mucha gente, mucha gente. Vivíamos en el monte.

Vivíamos alrededor de la casa de los Ele, vivíamos cerca de ellos. Así éramos: viviendo alrededor de la casa de los Ele. No se sabía quién era que más se asustaba por los paraguayos. Así éramos, tuvimos miedo de los paraguayos. Sin embargo, no eran malos los paraguayos. Sí, todavía vivía TOFAAI.

- ¿Le has visto a TOFAAI?

Sí, lo he visto al cacique TOFAAI, todavía vivía él.

- ¿También tuvo miedo él?

No, no tenía miedo.

Jorge Calot CASTILLO

A los Ele, les gustó el Vataasnat¹⁷, porque no había nada malo.

Era TOFAAI quien enseñó a los nivaçle. Dijo: no hagan macanas. Tomen bien. Tomaron chicha de algarrobo. Tomaron, estando juntos, hasta terminar.

15 Nombre que dan los Nivaçle a una parcialidad choroti; V. Seelwische, Diccionario 2016, p. 122.

16 Dios; personaje principal de la mitología nivaçle (Diccionario 2016, p. 134). Los nivaçle católicos usan la palabra indistintamente como "Dios", mientras que los menonitas lo consideran "un dios pagano".

17 Fiesta de iniciación de una joven después de su primera menstruación.

Así estaban en el pueblo.

...

- *¿Los Ele observaron el Vataasnat y el Tõ'ti?*

Lo miraron.

- *¿Había borrachos?*

Había. A los Ele no los importaban los borrachos; ellos también probaron un poco de chicha.

Los Ele llevaron tabaco a los nivaçle; una porción así se dio a TOFAAI. Una hoja a cada uno. Lo que sobraba, guardaban. Dijeron: les vamos a guardar y cuando tomen otra vez, se lo daremos.

Los nivaçle no les tenían miedo a los Ele; escucharon a los ancianos y dijeron que obedecieran, aunque no eran cristianos todavía.

TOFAAI también les enseñaba a los nivaçle; les dijo: no hablen a los Ele. Los Ele sienten añoranza por nosotros, por eso nos trajeron los soldados para que los samto nos dejen en paz.

TOFAAI no era cristiano; pero yo ya me hice cristiano antes, cuando tenía esta postura.

Yo no participé en la manera de actuar de los nivaçle, solo los nivaçle.

Y los muchachos, aunque ya no eran niños, todavía no bailaron.

Los bolivianos pasaron por aquí en la guerra y querían atacar a la misión.

Allí estaba la primera aldea. Y los paraguayos pusieron un letrero en el portón. TOFAAI ya se presentó allí, pero los paraguayos no le hicieron nada. Dijeron los paraguayos: ellos son de veras Ele; realmente, no son bolivianos al final.

Había un nivaçle que guio a los paraguayos desde General Díaz; les guio y les dijo: sí, hay nivaçle en la misión; no hay bolivianos.

Y así, los paraguayos no hicieron nada. Después mandó el comandante a sus soldados diciendo: pongan las armas. Y los pusieron a los paraguayos sus armas. Se les dio una oveja. TOFAAI les dio una oveja; una oveja les regaló, y comieron los soldados.

Y en Esteros estaban los soldados; allí había. Ahora no queda ninguno. Estamos solo nosotros.

Era ya de veras un pueblo, donde vivía este; era un pueblo grande en aquel, lo que hicieron los jóvenes. Juntos eran fuertes los nivaçle. Levantaron un cerco de quebracho colorado. De este tamaño lo levantaron, los palos de esta altura; así lo levantaron. Una puerta tenía. Este Fischat tenía su puerta hacia el río.

Los Ele, enseguida contaron a los nivaçle cómo es Dios; nos enseñaron mucho. Éramos jóvenes, cuando hicimos la vieja iglesia.

Los Ele, pronto sabían el idioma nivaçle. Había la escritura; todos los Ele la sabían. Un largo rato, los Ele no sabían la lengua nivaçle, hasta que al final la sabían. Entusiasmo.

Todavía no había hermanas. Así que los Ele cocinaban antes; todavía no habían llegado hermanas.

Después, cuando ya estaban mucho tiempo los Ele, ahí llegaron las hermanas; vinieron de su país.

Los Ele les enseñaron a los futuros cristianos cómo tenían que ser; y así llegó el momento en que los primeros nivaçle se hicieron cristianos.

Dijeron los Ele: ahora todos ustedes serán cristianos. Cuando los nivaçle enteramente, escucharon bien lo que enseñaban los Ele dejaron de lado su mal comportamiento; les causó vergüenza. Puede ser que los niños hoy en día también tengan vergüenza frente a los Ele, así como los primeros nivaçle. Los nivaçle antes atendieron muy bien a la enseñanza de los Ele. Eso, porque TOFAAI les había enseñado y dicho: hagan caso a los que vinieron junto a nosotros; no macaneen. Los antiguos nivaçle escucharon mucho también a sus padres cuando les enseñaron; les hacían caso. De ahí quedó eso, que les escucharon mucho a los Ele.

CLISCHE

TOFAAI insistió a los nivaçle de adelantarse; les instó contra los blancos, para que ellos (los nivaçle) sean los primeros en matar a los soldados bolivianos. En ese momento, TOFAAI mató a los soldados, cuando estaban por comer; les tiró y terminó completamente con ellos.

...

Los nivaçle no querían enseñar a los Ele porque era igual lo que antes habían enseñado sus padres, a lo que los ancianos escuchaban cuando enseñaban los Ele. Los primeros nivaçle ya sabían en tiempos remotos que existe Dios, al cual también llamaban Fitsôc'ôyich.

De ahí vino que los nivaçle dejaron de ser gente del mal, como mi finado esposo, quien mataba antes, cuando se peleaban con los soldados bolivianos. Los nivaçle robaban ovejas, los robaban de los soldados blancos y robaban vacas. Antes los nivaçle tenían vacas. Y cuando murió TOFAAI, se le robó también vacas. Los nivaçlen tenían vacas, ovejas, caballos.

Santiago Escô CRESPO

Sí, el P. MIGUEL pensó en mí, pues nos quiere a los nivaçle y me pregunta por los Ele, cuando recién llegaron. Yo ciertamente no sé leer y escribir, no puedo indicar fechas ni días. Pero recuerdo como llegaron los primeros misioneros; nuestros padres se sorprendieron, porque no conocían todavía a los Ele. Pero el general TOFAAI, que en nivaçle se llama también SCANO –su nombre completo en nivaçle es TOFAAI SCANO– relato ahora qué cosa decidió entonces TOFAAI. Aquellos Ele no eran como los argentinos; eran bondadosos, eran buenos para con nosotros y por esta razón, los antiguos nivaçle no los mataron, pues estaban en aquel entonces en situación de guerra.

...

Cuando llegaron los primeros Ele, llegaron hasta la aldea de TOFAAI, Joccat. No les gustó quedar allí y volvieron a donde está el Nuujji¹⁸, lo que hoy en día es Fischat. Nuujji queda cerca de donde está ahora la misión.

Pero no les gustó ese lugar tampoco. Y se mudaron y se radicaron donde ahora es la misión de San José; allí, al fin, se hicieron casa.

...

Ya habré tenido en aquel entonces unos 16 años, cuando vinieron los Ele por acá, y los nivaçle se juntaron con ellos. Llegaron al lugar llamado Yi'γôôj

18 Lugar dentro de la tierra de Fischat, de una antigua aldea nivaçle donde se estableció la primera misión que ahora está en Fischat mismo; V. Seelwische, Diccionario 2016, p. 562.

T'iyôjjavte (es el lugar donde estaba el primer puente en el camino hacia Benjamínkue). Allí los paraguayos hicieron campamento cuando llegaron. Y los bolivianos y los nivaêles decían: "¡Vinieron los paraguayos; allí están!"

TOFAAI salió de su casa. Fueron junto a TOFAAI con el P. JEFE; se habían puesto por la cabeza una vincha. El nivaêle había puesto también una vincha; lo mismo hizo TOFAAI. Y lo mismo VÔCÔQUITAJ. Y como tercero estaba con ellos un nivaêle de nombre FORTUNATO, el cual entendía castellano.

Dicen que TOFAAI dijo: "Y ahora, hijo mío, dime si es cierto que vinieron los paraguayos. Ese Ele nos ha salvado la vida. Y terminó el tiempo que nos mataron los tucus"¹⁹.

Dicen también que TOFAAI tenía confianza en el Ele; se apoyaba en él cuando llegó el Gral. SÁNCHEZ y el Cnel. MORÍNIGO. Había muchos tucus; los paraguayos no mataron a ningún boliviano.

Llegaron de esta forma muchos nivaêles a Fischat; muchos nivaêles vinieron para saludar a TOFAAI. Dijeron:

"Está bien que han corrido a los bolivianos; a nosotros, los bolivianos casi nos habían exterminado. No nos permitían ir al río a pescar. Ese Ele nos ha salvado la vida".

Y con toda alegría presentaba al Ele. Decía: "Ese Ele nos ha salvado la vida en aquel entonces. Ya no teníamos a dónde huir; no teníamos a dónde ir; estábamos a punto de morir todos, si no fuera la suerte que este Ele viniera".

Así decía TOFAAI, cuando vinieron los paraguayos; y estaban en buena relación con ellos. Allí habían colocado sus fusiles, juntándolos entre 3. Y comenzaron a asar iguanas y piripipí y todo lo que traían. Nosotros los observábamos; yo lo vi cuando era joven; tenía 17 años entonces.

...

Y dijo TOFAAI: "No. Deja. No vamos a tener jefe cuando él se haya ido. ¿Quién nos ayudará cuando peleemos con los samto? Nadie. Somos pocos", dijo TOFAAI, "somos pocos, los samto son muchos, no podremos resistir". Así

19 Significa "hormigas", así le llamaban a los bolivianos.

decía y ordenaba a sus súbditos, porque TOFAAI era un jefe, al que se obedecía; TOFAAI era un verdadero jefe.

...

Argentina ayudó en aquel entonces, ayudó a los viejos. Les dio silla, para taparse, cuando en este tiempo preferían y no había nada para agarrar, nada, no hicieron su comida, pero trabajaban juntos. Agarraron maíz, sandía y muchas cosas y de veras no sufrían hambre. Ajj. Sí, porque no había vacas, solo los samto antes tenían vaca. Dos veces, se le llevó una vaca a la aldea de TOFAAI, lo vi también. Dijo TOFAAI: "Sí. No importa que no me la regales, es bueno, no hay nada malo. Dejarás a tu animal cuando acabe, cuando salga de su corral. Ajj. Sí; pero no vinieron los samto.

Marcos Nujach'e MORENO y SÔCÔLHAI

Había otro día de fiesta, que llamaban Vatôôt. Eso se celebraba también en Fischat, porque había muchos nivaçle allí. Se reunía muchísima gente para celebrar el lhôôt de TOFAAI. Sus súbditos organizaban el ceremonial como si fuera el presidente que reúne a su alrededor sus ministros. Porque tenían siempre en mente que se encontraban en guerra con los toba - juutshinjas²⁰. Con ellos guerreaban. Había otros toba también que se llamaban pilagás; también con ellos guerreaban.

Un día TOFAAI reunió a sus subjeses y ciudadanos. Hubo gran alegría. Y se aumentó la alegría cuando se comenzó a tocar el tambor "lhanôôc"²¹. Y se reunieron los nivaçle que eran como su estado mayor; y dicen que TOFAAI estaba entre ellos como el presidente. Continuamente daba sus órdenes. Así como hay día, se dice, que lanzan sus arengas sus jefes. Y cuando terminaba su discurso, todo el mundo le gritaba, porque estaban alegres y contentos. No permitía que les sorprendieran problemas. Así procedía en aquel entonces y todo el resto estaba feliz y contento. Yo era joven. Tenía más o menos 12 años, cuando presencié una fiesta así.

No entendía lo que se decía; lo miraba nomás. Lastimosamente, recién tenía 12 años en aquel entonces.

20 Nombre que dan los Nivaçle a los Tobas argentinos; V. Seelwische, Diccionario 2016, p. 160.

21 Bombo; V. Seelwische, Diccionario 2016, p. 164.

Pero en esta forma se desarrollaba la fiesta.

- *¿Y cuándo celebraban las fiestas, fueron también los Ele para participar?*

Sí. A los primeros Ele les gustó cuando lo vieron la primera vez. Y ellos participaban en medio del séquito de TOFAAI.

- *¿Lo han visto, la fotografía de la fiesta?*

Sí. Cuando hacían estas fiestas, jugaban de balde al payaso, como se dice. Así como en el circo, los que llaman allí payaso. Así hacían las fiestas en aquel tiempo. ¡Bah! Así lo llamaban en aquel entonces. Pero después de 5 años por allí, entonces dejaron eso; entonces los Ele se dieron la vuelta y cambiaron de actitud y comenzaron a oponerse. Se oponían a lo que solían hacer los antiguos. Se oponían a que tomaran chicha. Se oponían a las luchas. A todo eso se oponían en aquel entonces. Al comienzo lo habían admitido y presenciaron las fiestas. Pero en los años posteriores se opusieron decididamente. Y allí en adelante prohibían que asistieran los posteriores Ele. Y luego no lo hicieron más. Así terminaron las fiestas. Los antiguos caciques desaparecieron también: murieron TOFAAI, ANTONIO y VÓCÓQUITAJ –todos aquellos jefes grandes que solían hacer sus fiestas con sus séquitos–. Cuando murieron todos ellos, terminó con ellos también aquella fiesta. Y solo quedan ahora con los misioneros, con la misión. Había quienes gustaban quedar con ellos, que ya no organizaban más sus grandes bailes. Los nivaçle llamaban baile a sus fiestas tradicionales. Antes hacían sus bailes continuamente.

Así como yo lo pude ver cuando tenía mis 12 años por allí.

Teresita ASHCAMÔÏ²²

- *¿Cómo eras tú cuando llegaron los Ele, niña todavía?*

Nada; todavía yo era señorita.

- *¿Ya eras jovencita?*

Sí, jovencita, sí. Todavía no sabía otras cosas. Pero el cacique TOFAAI aceptó.

- *¿Has visto a TOFAAI?*

22 Última de los testigos que falleció este año 2020.

Sí, lo he visto, cuando era jovencita, porque era de gran estatura, igual de alto como tú.

En ese momento, él ya dejaba de hacer guerras. Los finados Ele suspendieron y pusieron orden acá.

- ¿Y los Ele les hablaron o les contaron enseguida cómo es Dios y otras cosas más?

...

El pueblo era pobre en el pasado. En aquel entonces todavía no comían la comida de los blancos. Pero caraguatá sí, comíamos doca, mandioca silvestre era lo que comíamos, e yvy'a.

Sí, ¡ha!, yo era una bárbara, ¡ui! No teníamos nada. Luego, cuando mis padres estaban bien, ya tenían mucha siembra, sandía, zapallo, melones. Entonces ya había. Dijo TOFAAI: hay que hacer una fiesta, ya que tenemos algo. Se realizó en el río Pilcomayo. Había mucho maíz. Mmmm. Mis finados padres realizaron la ceremonia de la guerra. El tambor: pinpinpin. Demasiado daba gusto. Pero con los primeros Ele, no había nada; no se disgustaron, se entusiasmaron con nosotros.

Dejemos; es muy largo, no lo alcanzaré.

Sas Taôclaj FRANCIA

Eran muchísimos, los nivaêle, como las hormigas, así eran; muchos murieron. Les mataron los bolivianos cuando guerrearón; se pelearon. Por ahí estaban, en Esteros, sí. Pero los mezquinaron. Y luego, cuando llegaron los paraguayos, había guerra, ¡lástima! Aquella vez querían matar a los Ele; TOFAAI no quería. Por allí estaba parado, ahí estaban ellos, por ahí vinieron. Al otro lado estaba TOFAAI parado, hizo esta señal con la mano; así hizo TOFAAI. Y entonces, los paraguayos bajaron sus fusiles. TOFAAI mezquinaba acá, sí mezquinaba. “No tiren a ellos”, dijo el nivaêle, que sabía hablar en castellano; le traducía. Dijo: “sí, no hagan así a ellos, son Ele, son Ele”. Vinieron junto a nosotros para enseñarnos después. Algún día nos enseñarán, dijo el nivaêle SANMARTÍN.

Así se llamaba el nivaêle, sí, sí. Ese cuidaba, cuando querían atacar la misión.

Estaba el General SÁNCHEZ, (Coronel) MORÍNIGO, también el Teniente ESCOBAR; también estuvo FLEITAS, su personal. Eran muchos; 20 soldados.

Querían atacar la misión, querían tirar. Y dijeron los nivaçle: si tiran, ¡lástima!, vamos a pelear ahora mismo. Ya que estamos acostumbrados a pelear con los bolivianos. Así dijeron los nivaçle. No tenían vestidos; estaban desnudos, desnudos. Con toda clase de armas. Dijo así: déjenlos. Si tiran a nuestros amigos, a nuestros parientes; no los van a matar. Mezquinamos, peharemos nosotros contra ellos, así dijeron. Así eran ellos. Fuertes, no tenían ningún dolor, no sentían dolor. Ellos eran fuertes, y se pusieron buenos otra vez, y volvieron a la misión.

TOFAAI, quien era el cacique, dijo: ahora son nuestros amigos, los Ele, ya que llegaron junto a nosotros, vamos a ubicarnos bien en su lugar.

Sí, había un anciano, también así como por ejemplo los samto: hay jefes y hay otros; y no quería aceptar la decisión del otro, no quería. Entonces dijo aquel: ¿Cómo va a quedar aquí el Ele? Son mentirosos, buscaban a alguien para matar. - Dijo el otro: No. No nos van a matar, porque ellos vinieron de más allá, vinieron del pueblo de los Ele, de ahí vinieron. No nos van a matar; no van a matar a nadie. - Ellos dijeron así, dijo el otro jefe. Pero TOFAAI no quería. - Dijo: Pueden mirar hacia aquel lado, para vivir allá; por allá quedó la misión antes. Por allí donde estaban aquellos. - Estaban allí, los nivaçle; había muchos nivaçle. En aquel tiempo de los primeros, sí, muchos nivaçle.

Luego, cuando creció el río, cuando el río estaba grande, cubrió todo acá. ¡Qué lástima! Tuvieron que volver acá otra vez. Por acá era monte, todo monte; no había campo abierto. Aquí mezquinaban los nivaçle, en ese campo.

Por allá, en aquel lado, quedó su aldea. Aquel lado quedó en el fortín, que estaba dentro de Argentina; allí estaba la aldea verdadera de TOFAAI; era un campo grande. Él lo mezquinaba.

ALTO

¿Ya te contaron de ese TOFAAI? Este es quien empezaba su enojo, y él se fue donde los toba y se pelearon.

Popopopof. Y se pelearon, y mataron a muchos; mataron también a muchos nivaêle. Los nivaêle, el nivaêle que se llama SMOCL'E, este era su nombre en nivaêle. Sí, sí, se llama el nivaêle. Había otro, pero se lastimó, se lastimó por el árbol de algarrobo. Se iba a caballo, él es quien iba a caballo, pero allí le pasó. Quería posar bajo el árbol, de aquí le agarró, y se cayó en el suelo. El toba facilitó, este facilitó. Salió de dentro de la casa.

Se quedaba dentro de la casa, de ahí nomás sacó su cuchillo para cortar la cabeza. Le agarró así y corrió, corrió el toba.

- ¿Cuándo llegaron los Ele, qué escuchaste?

No me acuerdo, mira, no sé en qué año, los años.

Por ejemplo, el invierno. Sí, lo que yo no sabía; pero los demás nivaêle, ellos sabían eso.

- ¿TOFAAI quedaba en aquel, sí?

Él se quedaba, estaba en Óftsejeshiy. No sé, cómo es que llaman eso, cómo los samto llaman Óftsejeshiy; nadie puede ayudarme. Muñoz, Muñoz, sí, así se llama Óftsejeshiy; sí, este es su nombre.

En este lado queda lo que se llama Chiteyish; Chiteyish queda en este lado. Ahí estaban los Yóyanaj'ai nivaêle. Sí.

Las siguientes citas son extractos de entrevistas más recientes, realizadas por Nicolás Richard²³.

Francisco SARAVIA

Yo era un niño. Recuerdo que el cacique TOFAAI tenía un silbato con tres agujeros. Tenía sus agujeros en las orejas y aros de palo. Embetunaba sus aros con cera. Se los ponía en las orejas y las orejas se estiraban. Los agujeros eran grandes y las orejas podían llegar a los hombros. Sus flechas no las he visto. Pero si vi su garrote. Ese garrote era para pegarle a la gente. Creo que él solo usaba arco y flecha cuando recorría.

Su único amigo era Delfín, un samto [criollo] que andaba con sandalias de

23 Citas del libro de Nicolás Richard, "Otra Guerra del Chaco", todavía no publicado. Se mantiene la forma de escribir los términos nivaêle en este libro.

cuero. Delfín también hacía de esas sandalias, la suela era de cuero de vaca y los tirantes también. Aquella vez, Delfín [...] contó cómo se conocieron. Antes, cuando aún no eran amigos, Delfín andaba persiguiendo y rastreando las huellas de TOFAAI. Ahí decidió hacerse unas sandalias igualitas. Hasta que se encontraron. Entonces el TOFAAI le dijo - Tráeme un animal vacuno para que yo coma, entonces seremos amigos y yo te voy a dar choclo. Y Delfín llevó su carreta. Desde ese momento fueron amigos, decía Delfín, mientras que los otros samto lo perseguían y lo molestaban. “Nos encontramos muchas veces y sin problemas al otro lado del Bañado” contaba Delfín. Cuando aceptó ser amigo de TOFAAI, entonces pudo empezar a venir de este lado del Bañado. Lo dejaban pasar. Había dos más que querían pasar también de este lado. Pero TOFAAI dijo que no. Dijo TOFAAI: ¡No pueden pasar! No los dejaba venir de este lado. Antes no había fronteras, solamente el Bañado. De este lado tenían los nivaçle sus chacras. - ¿Qué le vamos a hacer? No hay permiso... decían y se dieron la vuelta esos dos.

La matanza del “Patrón”

Yo escuché esto [que] el cacique TOFAAI los asesinó. Él cuidaba la zona de Laguna Blanca [...] En ese lugar corría el Bañado del río Pilcomayo.

En ese lugar corría el Bañado del río Pilcomayo. Yo escuché esto de mi abuela. Esto me contaba mi abuela. Hicieron esas canoas para hacer su venganza [...] Cuando terminaron sus canoas, TOFAAI les dijo: ¡Señores, mañana saldremos!

Hicieron esas canoas para hacer su venganza, porque habían matado a dos nivaçle cerca del fortín Esteros. A esos dos nivaçle los mataron cuando se iban mudando a otro lugar. Habían tenido que cruzar por donde unos estancieros que cuidaban sus animales [...]. El Cacique TOFAAI los asesinó.

Pedro MENDOZA

TOFAAI iba con Antona'ay, que yo conocí cuando niño y Vòcòqitajh, que le decían "Rivas"... y también iba ese abuelo Ojcan'ay, todos era lhcaanvacle²⁴, como el Ojcan'ay.

24 Cacique; V. Seelwische, Diccionario 2016, p. 54.

Sobre la venganza contra el estanciero “Patrón”

Ese criollo vivía desde hace tiempo en ese lugar. Había mandado llamar al lh-caanvaclé y le ofreció tabaco, le ofreció víveres, provista... pero era una trampa. Ahí lo mató. Ahí murió el lh-caanvaclé. De ahí arrancó ese criollo. Entonces el TOFAAI se fue a buscarlo [...] El samto [criollo] se había instalado en dirección de la aldea de TOFAAI, allá en Jocat, y por ahí se quedó, como dos años, hasta que el TOFAAI lo vino a buscar.

En la noche, el alma de ese nivaçle muerto vino a atacar al TOFAAI, pero alcanzó a despertarse y le habló al alma: ¡párate ahí! ¡Mejor anda a atropellar a ese samto que es el que te mató! le dijo.

El TOFAAI mató a su samto, pero uno de los samto salió corriendo. Ojcan dijo: ¡ayúdenme con este samto! y de aquél lado vino el Nincajh'ai y dijo ¿Qué pasa? ¿Qué pasó con ese samto?

Ahí había un loro que era de los samto [...], le preguntaron al loro, cuando llegaron le preguntaron al loro ¿Quién mató a tu padre? y el loro respondió: TOFAAI y también Rivas, Ojcan, Antonay... decía el loro. Se enojaron mucho con el TOFAAI, pero no tenían cómo matarlo y pensaron: "vamos a invitarlo al cuartel".

Relación con los “samto”

Hubo nivaçle que se asustaron y escaparon hacia distintos lados. El TOFAAI dijo: "yo no me voy a mover de aquí, tengo mucho monte para esconderme".

Relación con los bolivianos

Más o menos tres meses más tarde le llevaron víveres. Había un nivaçle que estaba con ellos y lo mandaron con tabaco y otras cosas para el TOFAAI, para invitarlo al cuartel. TOFAAI respondió que no iba a ir porque era una trampa y dijo también: "la palabra mala no mata". Días después le mandaron nuevamente víveres y cosas en una carreta. Los mató a todos. Le mandaron todas las provisiones que tenían. Eran dos los bolivianos. Llegaron a la aldea y llamaron. Llamaban al TOFAAI, decían: ¡Aquí están los samto que traen muchos víveres! El TOFAAI tomó su garrote y lo colgó en su cintura. - ¡Aquí hay víveres! gritaban los otros. Y TOFAAI respondió "No los voy a comer, ¿para qué voy a

comerlos si no son míos? Tengo mucha comida en el monte", dijo. Y los mató a los dos. Se enojaron aún más los tucús.

Pastora SÁNCHEZ

El TOFAAI es muy conocido como jefe [...] Decían que nació en Jocat [...] esa era la aldea de TOFAAI. Él mezquinaba esa zona, mezquinaba mucho. De lo contrario iban a morir todos los nivacle.

¡Mi abuelo Võcoqitajh era fuerte y era malo! Los samto le decían "Rivas". Mi abuelo era el más bravo. ...decían que nació en Jocat, los otros nivacle también eran de Jocat, esa era la aldea de TOFAAI. Nivaçle.

También estaba Yacutche. Él es el que mataba por TOFAAI. Él agarraba a la persona, para que TOFAAI pudiera matar.

TOFAAI no mató a esos principales, solo mató a los más niños. Mi abuelo en cambio era malo y nunca pedía a nadie que lo ayudara, él mismo mataba. [...] ¡Mientras que TOFAAI no podía con ese Santiago! Rivas era el más fuerte y malo [...] Mientras TOFAAI perseguía de balde al Santiago.

Ciriaco CEVALLOS

Relación con los militares bolivianos

Yo lo he visto cuando era un niño, como mi nieto Nano. Por eso me acuerdo que los bolivianos andaban buscando al cacique TOFAAI. Querían matarlo. Si lo mataban ya podían hacer su fortín. Si mataban a TOFAAI, toda esta zona iba a ser para ellos. Pero él no quería, era arisco como un animal. El peleaba a caballo y usaba flecha. Así usaba su flecha. No podían matarlo, no había caso para matarlo. Su caballo estaba entrenado y TOFAAI se agarraba cuando lanceaba. Era muy hábil con su lanza.

Esteros no estaba muy lejos, ahí estaba el fortín. Ahí había una «casa grande» y de ahí venían a estos lados a pelear. Venían hasta Fischat, venían a pelear con el TOFAAI. TOFAAI vigilaba esta zona. Ellos también.

Relación con los militares paraguayos

Entonces Escobar trajo más soldados, pero los nivaçle ya estaban esperando y corrieron a los paraguayos. Los soldados volvieron a Esteros. Pero el jefe no sabía nada, no había dado esa orden. Si hubieran matado al Sapo (cacique), entonces TOFAAI ya se venía. Los nivaçle pensaban que el Ele (misionero) había dado esa orden. El TOFAAI quería venirse, los habría matado a todos, también al Ele. Pero otros nivaçle no estaban de acuerdo y lo calmaron. Se iba a ir a matar a ese Escobar, porque era el responsable de la muerte de Yacutche. Quería ir a matarlos.

Carlos GUTIÉRREZ

Los bolivianos nos dijeron: “no hagan nada, quédense tranquilos en sus aldeas”. Pero TOFAAI dijo: “mátenlos, ¿por qué vamos a dejarlos instalarse, si esta es nuestra zona?” decía. Y así era. Así decía el cacique TOFAAI.

Zacarías ROMERO

Los samto [criollos] no entraron nunca en esta zona, nunca, porque estaba el TOFAAI. Cuando los nivaçle encontraban a un samto le avisaban a TOFAAI. Él decía: “que venga nomás, no va a salir con vida”. Se iba TOFAAI con los nivaçle donde el samto. Aquí viene nuestro jefe, decían. Decía: “Lo que nos hacen los samto duele”. Así decía [TOFAAI]. El defendió su territorio, su gente.

TOFAAI y la masacre en el fortín Horqueta:

TOFAAI mezquinaba el Bañado y no dejaba entrar extranjeros, defendía el territorio. Aquella vez, cuando los nivaçle volvían desde Argentina, los soldados del Fortín Horqueta les tendieron una trampa. Los invitaron y los masacraron. Un nivaçle logró esconderse, herido, en el río. Los que venían más atrás, escuchando los disparos, tomaron otro camino. Los militares persiguieron a ese nivaçle pero logró escapar y contaba esta historia.

Francisca AQUINO

TOFAAI vivía allá en Jocat y siempre se iba Yaqinât a buscarle.

TOFAAI era nada más que un vengador y un traicionero. El TOFAAI mató de aquel otro lado a dos almaceneros que había traicionado y a veces venía por acá. Llegaba a visitar a nuestros padres [...] Mi tío TOFAAI vivía más lejos. Solo traicionaba a los almaceneros. Y solía venir por acá para avisar. Los ancianos ya sabían, “seguro que ya hizo algo y por eso ya viene de nuevo” pensaban.

Pero había uno que era TOFAAI y que quería matar a monseñor Walter. Mis padres no querían. Walter dijo “Si me matan la culpa es de los nivaçle”. Entonces los parientes de Avantsitá pintaron el cuerpo de Walter. Ellos cuidaban a Walter, porque él nos tenía que ayudar. ¡Y fue cierto! Así los nuevos serían más civilizados. Mientras que el TOFAAI vivía allá en Jocat y siempre se iba Yaqinât a buscarle, iba con otro que se llamaba Ifi, pero TOFAAI no aceptaba venir a la misión. Y se fueron otra vez a llamarle, hasta que vino TOFAAI. De lejos lo vieron y ya temblaba el monseñor Walter. Le dijo a los nivaçle, ¡no me entreguen! Entonces los nivaçle se pusieron delante de Walter “No te vamos a entregar, le dijeron, porque tú nos vas a ayudar”.

Francisco GONZÁLEZ

A uno mataron, mientras a Lhaucaclé se lo llevaron al campamento [fortín]. Al campamento de los tucús. Creyó que lo iban a matar, pero se lo llevaron al campamento tucus. E iba pensando, ¿qué será que me van a hacer? De noche, cuando llegó la hora de la cena, a uno que era cocinero y que hablaba nuestro idioma lo usaron para preguntar: ¿Hacia dónde está la aldea de TOFAAI? El cocinero preguntó: ¿usted conoce la aldea de TOFAAI? - Sí conozco, le respondió Lhaucaclé. En la madrugada salieron los bolivianos con el nivaçle hacia la aldea del TOFAAI.

Mauricio LEZCANO

En ese tiempo ellos peleaban con los ju’utchinjhas [pilagá] [...] los ju’utchinjhas se llevaron a la madre de mi abuelo Mojo [...] Mi madre era una niña. Tiempo después volvió la mujer, ya traía un hijo grande. Ese era Mojo. Era hijo de pilagá. Mi abuela fue cautiva de los ju’utchinjhas hasta que TOFAAI hizo un intercambio y entregó prisioneras pilagá.

María RÍOS

Yo me acuerdo cuando mi abuelo TOFAAI preparaba su chicha. Así preparaba su chicha y cuando llegaba el momento de tomarla, reunía a los nivaçle de todas las aldeas en Fischat.

Nivaçle jóvenes²⁵

Zacarías RÍOS, Bernardo FERNÁNDEZ, Joaquín MARTÍNEZ²⁶

Nuestros abuelos luchaban contra los Toba Pilagá por la costa del río. Luchaban montando a caballo; sus armas eran lanzas y flechas. Si moría el jefe, otro jefe tomaba su lugar.

Cuando tuvieron contacto con los argentinos, primero fueron agredidos y matados los nivaçle. A consecuencia se puso bravo el jefe TOFAAI, y él desafió a los argentinos; atacó un fortín argentino y lo arrasó, y así consiguieron armas de fuego. Quedaron en situación de guerra y se vigilaban unos a otros.

TOFAAI era jefe de guerra. Cuando él ordenaba quedar tranquilo, se estaba tranquilo. No admitía que nadie pasara por encima de su autoridad.

Pedro ROJAS²⁷

Relatos que contaron los ancianos Juan Leguán González, Siriaco Ceballos, Francisco Tiquitiquinaj Calderón, Mauricio Quiñónez, Pedro Mendoza, Mauricio Lezcano, Pastora Sánchez, Francisco Yaavo Saravia, Francisca Apaapa Aquino, Zacarías Romero.

TOFAAI era de la zona Pacsechat; allí había Tashinsha Chopo, Joccat, Tsjujatshiy.

TOFAAI en aquellos tiempos mezquinaba esta parte de la tierra de los nivaçle.

Vamos a hablar cuando entraron los samto. Había un señor, que llamaban Patrón, y su capataz Santiago, criollo argentino. Tenía su estancia, sus personales, su familia. Criaba el pájaro Chaha. Cerca de su casa había un camino;

25 Se refiere a Nivaçle actuales, que han escuchado de Tofaai por relatos. Algunos ya son padres de familia, otros son jóvenes.

26 Son de Quenjaclôi, relatando el origen de su comunidad. En: Fritz, Historia de las comunidades, p. 34.

27 Entrevista realizada el 7 de mayo 2020 en Fischat.

allí iban de cacería los nivaçle. Un día faltaba un nivaçle. Después de 2 días, ya pensaban que los habían matado. Solía suceder. Más tarde, faltaban 2, no volvieron a su toldo. Había sido que el Patrón los había agarrado; fueron varios que había matado. Los nivaçle, cuando notaron la ausencia, el Patrón los tenía maniatados en un pozo; y los mató dentro del pozo. Tenía sus armas; el Patrón se lo había quitado. Los nivaçle avisaron a TOFAAI. El vino el día siguiente con su grupo, su milicia, que tenía como caanvacle, como 12, 13. Su “brazo mayor” eran Rivas, Vacóclitaj y Jacutch’e. Lo que TOFAAI hacía era, vengar. Él siempre hacía la venganza. Llegó en la aldea de Rivas, conversaron y Rivas tuvo una idea: de no llevar el grupo de guerrilleros, sino ir con la familia de Rivas, con los niños; para que el Patrón no se dé cuenta. Quedaron de acuerdo de irse a la casa del Patrón y de Santiago. Dicen los ancianos, como una isla estaba la estancia. Todo alrededor había bañado. Rivas pone su indumentaria, cuero del tucán. Solía ponerlo para ir a la guerra. Desde lejos, la señora del Patrón los vio, pero con mujeres y niños. El Patrón agarró su fusil y hacía tiroteo. Pero la mujer decía: no vienen para pelear, sino para pedir algo o visitarnos. Dejó entonces de tirotear. Llegaron y se saludaron pacíficamente. Unos 30, 40 metros, la señora dijo que se queden allí, para llevarles algo de comida. Les pidieron a hacer leña; y así lo hicieron. Este Patrón siempre andaba con su arma. Esperaron los nivaçle. Cuando puso su revolver al sol, llegó el momento para atropellarlo. Dicen, que el Patrón era muy fuerte para pelear, era gordo. TOFAAI dijo: yo voy a pelear con Santiago, Rivas con el Patrón. Al mediodía cuando el Patrón alzó su arma, le atacaron. TOFAAI peleó con Santiago en la cocina, los otros agarraron al Patrón. Santiago, dicen que era fuerte también. Al Patrón le bajaron entre 3 al suelo y le acuchillaron. Aguantó él, pero lo destriparon. Cuando iba a perder fuerza, un nivaçle le ayudaba a TOFAAI para matarle a Santiago. Dejaron con vida a un empleado, pero a todos los otros mataron, incluso mujeres e hijos. Pusieron en fila a los cadáveres. Allí dijo TOFAAI: ahora estamos iguales, ellos mataron, nosotros matamos.

TOFAAI nunca llevaba arma, pero siempre su gente.

Dicen que él era oriundo de Mistolar. Pero su señora era de Fischat. El papá de Josefina Cantero que murió hace poco, fue el cacique, cuando querían llegar los misioneros. Discutieron entre sí, llamaron a TOFAAI.

Siempre vengaba cuando se mataba a un nivaçle. Entraba por otro lado a

Argentina, donde los samto no sabían nada, y los sorprendió. Hubo mucha matanza entre bolivianos y nivaçle.

Los siguientes enviaron sus aportes por WhatsApp²⁸

Sunilda DUARTE

Que era un hombre que no le gustan los blancos (...) que mata rápidamente a los blancos y que era asesino.

Alva Rosa GARCÍA

Según mi abuelo, que en paz descansa, me comentaba que no era de Fischat; era de otra aldea que se llamaba Pactsechat en nivaçle; creo que es de zona La Verde algo así. Y que era vengador y traicionero de sus enemigos; y era como un cacique principal de los Nivaçle que dirigía muy bien.

Silvano BENÍTEZ

Yo digo que era líder autoritario, de otro lugar –zona de Santa Rosa–. Y el otro cacique, “Sapo”, era de aquí, de General Díaz. Luego se mudó hacia Nuujijy para quedarse; y luego llegaron los primeros Misioneros.

Gladys FIGUEREDO

TOFAAI era una gran persona del pueblo Nivaçle. TOFAAI era muy valiente, gran líder que guiaba a su pueblo en todo.

Cristian CALDERÓN²⁹

Es una larga historia. Cada anciano tiene su forma de contar su historia. Lo que más me cuenta la gente acá, que TOFAAI era un hombre cobarde. Primero enviaba a los otros nivaçle y él no ponía la cara. Siempre tenía sus seguidores. Era cobarde.

28 7 de mayo, 2020.

29 Audio, 7 de mayo, 2020.

Recuerdos de misioneros

Misioneros Oblatos

José FLECKENSTEIN³⁰

- ¿Conocías todavía a TOFAAI?

Sí. Llegó muchas veces a la misión, con todo su estado mayor; con mayores y qué sé yo, coroneles. Él, casi no hablaba. Mostró perfectamente la autoridad. Solo sé que BREUER les visitó sin ser reconocido, en la zona de Nanawa, por allá.

Enrique BREUER³¹

Los misioneros supieron de la existencia de aquel gran cacique, jefe sobre varias aldeas nivaçle. Como tuvieron la intención de abrir una segunda misión, Breuer estuvo consciente que eso solo fue posible con el consentimiento de TOFAAI. Por eso, él decidió visitarlo. Vale la pena, dejarle la palabra a él mismo:

...Después de un breve Consejo de Guerra decidimos de meternos en la "cueva del león". En tres horas a caballo por un terreno sumamente difícil llegamos a un lago alargado, de solo 2 km de anchura, así que en la otra orilla vimos claramente las chozas y las humaredas del campamento. Tuvimos que hacer la vuelta por el lago. Cuando queríamos entrar en una franja angosta de la orilla del otro lado, donde el bosque se acerca hasta casi 100 m hacia el lago, aparecieron de repente delante de los caballos 3 indígenas fuertes del juncal, los rifles Winchester listos para tirar en sus manos. En silencio, nos llevaron hasta el campamento, desde donde nos habían observado ya hacía rato. Las chozas

30 Este hermano llegó en 1934 a la misión, en plena Guerra del Chaco. Fue mecánico. Como chofer realizó incontables viajes por todo el Chaco. También organizó la producción de ladrillos para las construcciones. Trabajó durante más de 50 años en diferentes misiones del Chaco. Sus últimos años en el Paraguay vivió en la Colonia Independencia, donde le hice esta entrevista en 1994. Volvió a Alemania, donde falleció en 1997. La entrevista más amplia se encuentra en: Fritz, Nos han salvado, pp. 225-236.

31 Llegó con el primer grupo de misioneros en 1925. Como segundo superior de la misión, sufrió la expulsión de la misión por haber denunciado al comandante del fortín (1927). Viajó dos veces hasta la Paz (1927 y 1930), consiguiendo la primera vez el apoyo de todas las autoridades bolivianas, mientras que la segunda vez fue obligado a renunciar como Prefecto Apostólico (había sido nombrado en 1927). Volvió a Alemania y más tarde de nuevo al Paraguay, construyendo la casa central oblata en Villa Morra, cuando la misión en el Chaco llegó a ser paraguaya. Allá inició la parroquia alemana. Después comenzó con la atención pastoral a los alemanes en la Colonia Independencia. V. Fritz, Pioneros del Chaco, pp. 13-31.

forman un semicírculo, colindando con el bosque, el lado abierto hacia el lago. En la plaza aldeana, Majestad TOFÁ tenía reunidos sus súbditos, las mujeres y chicas separadas, bastante aparte. Como el Rey Saúl, pasaba por una cabeza a toda su gente. De manera fría y altaneramente fuimos recibidos; preferimos de ni bajar del caballo; también la cautela es parte de la valentía. Me parecía que TOFÁ miró sobre todo a los soldados de manera desconfiada y tenebrosa. Una vez más había cometido una imprudencia. No debería haber venido con los militares odiados. Seguramente, los indígenas pensaron: "Dime con quién andas..." Le aseguré al señor que pronto volvería solo. Lastimosamente, él se olvidó de decirme que eso le agradaría³².

La segunda visita la hizo el misionero solo, sin armas, y encontró acogida principesca. Respuesta a esta visita, era la visita de cortesía que el soberano hizo a la casa de los misioneros; dicen los nivaçle que era la primera vez que el Jefe TOFAAI pisaba la población boliviana de Esteros.

Pablo STAHL³³

Fue él quien anotó que los primeros misioneros recibieron noticia que existía *un gran y poderoso capitano de los indios* (sic)³⁴.

A la mencionada primera visita del cacique a la misión le siguieron otras. Sin embargo, no tan bien acogidas porque los misioneros se sentían molestos por sus "*mendicidades*".

Walter VERVOORT³⁵

A los misioneros les molestó que TOFAAI, en sus repetidas visitas, pidiera "regalos". Walter Vervoort, como responsable de las dos misiones, tenía que escribir mensualmente informes. En el último, del año 1939,

32 Breuer mismo lo escribió, publicado en una revista en 1928; V. Fritz, Nos Han salvado, pp. 94s.

33 Llegó a la misión en 1928, donde murió ya en 1933. Fue el primero en preocuparse por abrir una escuela. Como pudo iniciar solo una para los hijos de los oficiales bolivianos, hizo entrar en ella a algunos niños nivaçle. Escribió su diario ¡en castellano! Se cita de sus notas del año 1929; V. Fritz, Nos han salvado, p. 95; Fritz, Pioneros, 59.

34 Literalmente así, en castellano en: Diario STAHL 1929-2-4.

35 Llegó a la misión en 1927. En 1932 es nombrado Administrador Apostólico de la misión (después de la forzada renuncia del P. Breuer). El mismo año: Prefecto Apostólico. Y en 1950 obispo del recién elevado Vicariato. Después de su renuncia en 1962, volvió a Alemania donde falleció en 1979. V. Fritz, Pioneros, pp. 35ss.

le tilda por eso al líder nivaçle como *mal educado*³⁶.

Años antes, ya le había caracterizado *con cara pícaro... un hombre capaz de cualquier cosa*³⁷.

José OTTO³⁸

Anota en su diario, tres meses después de su llegada, que TOFAAI *parece siempre un bandido, es decir: para los chulupi un corta-cabezas valiente y violento, se hace cacique principal; uj caanvacle*³⁹.

Anglicanos

“Misionero, sacerdote” en nivaçle se dice “*ele*”, derivado de “inglés”. Esto se debe a que ya había Nivaçles que habían conocido a misioneros anglicanos, ingleses. Y cuando llegaban los misioneros católicos, alemanes –los Oblatos–, a los Nivaçle les parecían más parecidos a los “ingleses” (anglicanos) que a los otros hombres blancos –bolivianos, argentinos, paraguayos– a los cuales los llaman “*samto*”, término que tiene una connotación negativa. La misión anglicana más cercana a las misiones oblatas estuvo (por un tiempo) en la zona de Nanawa⁴⁰, en mapas antiguos marcada como “Misión Suhín”, apelativo despreciativo que los indígenas vecinos Enxet daban a los Nivaçle.

TOFAAI tenía buena relación con esa misión, motivo para amenazar que podría pasar con toda su gente a ella; lo cual no causó poca preocupación entre los Oblatos. Fue así que uno de ellos pasó de incógnito por la misión anglicana para ver cómo andaban ellos con los indígenas, volviendo tranquilo: que tenían las mismas dificultades... Por cierto, los anglicanos vieron por las misiones “romanas”, interrumpido su avance desde la misión madre Makthlawaiya con la intención de cerrar con una “escalera” de estaciones la cadena con las del otro lado del Pilcomayo,

36 V. Fritz, Nos han salvado, p. 95.

37 En una carta de 1927; V. ibíd.

38 Llegó a la misión en 1935, donde falleció solo dos años más tarde. También escribía su diario. V. Fritz, Pioneros, p. 117.

39 V. Fritz, Nos han salvado, p. 83.

40 Lugar famoso por la Guerra del Chaco. Actualmente hay una estancia con el mismo nombre por ese lugar, alrededor de 80 km de Pozo Colorado por la Ruta Irrazábal.

donde en Formosa ya tenían también alguna misión⁴¹.

Así, el misionero anglicano Henry G. Webb pudo escribir *que los suhin... tienen un gran jefe... El cacique TUFUAI nunca ha sido contrario de nuestra enseñanza*. Llevaba mucha gente en sus frecuentes visitas a Nanawa y también nos invitó a visitarle en su aldea⁴².

Mennonitas

Nicolai Siemens⁴³

"Cazice Toffai" (sic).

En el patio del fortín aparece de repente un moreno alto, rechoncho, quien tendrá unos 55 años (es que muchos de estos hijos de la naturaleza no saben su edad). Vestido de pantalón corto, una camisa, una vieja chaqueta militar y con un sombrero de fieltro argentino, mantenido por una cinta, ricamente adornada con perlas. Otra cinta igual, la tiene por su cuello, con una rodaja de madera redonda, más o menos de 10 cm de diámetro, adornada con chapa de aluminio. A lo mejor es insignia de su dignidad de cacique, porque el oficial me lo presenta como el todopoderoso de los chulupés; "él es el duce", se diría en Roma y "el führer", en Berlín. Orgulloso en su postura, murmurando algunas palabras en su idioma, terminando en la pregunta: "¿is amigo?" (is en chulupí: bueno). Entonces se me hace la pregunta si soy un buen amigo. Y realmente, él tiene toda la razón de preguntar así, porque los "civilizados" blancos le jugaron mal a él y a sus súbditos. Todavía en el invierno último leímos en el semanal "La Plata Post" de la invasión de los indígenas chulupés en la zona de Formosa, es decir en la zona de la ribera derecha del Pilcomayo. También el nombre de este mismo temido Toffai leímos en los diarios, quien llevó a sus guerreros morenos a la batalla. Pero el asunto fue el siguiente, como me contaron:

La zona original de la tribu de los chulupés siempre ha sido la ribera izquierda, es decir donde primero reinaba Bolivia y ahora Paraguay. En las peleas de 1933 por esta región, los chulupés fueron perseguidos por los bolivianos y pasaron el

41 Informaciones que pude encontrar en los Relatos anuales del Archivo de la "South American Mission Society" (SAMS) de los Anglicanos en Asunción.

42 En este Archivo: Nakte Amyip, Magazine 37; V. Fritz, Nos han salvado, p. 93.

43 Original en alemán, en: Mennoblatt, 4-7 (julio-setiembre), 1935, Archivo de la Colonia Fernheim, Filadelfia.

río a la zona argentina. Eso fue entonces la verdadera "invasión peligrosa de los indígenas", a la cual le había que frenar sin falta con fuego y espada. Divisiones militares enteras, incluso con metralletas fueron preparadas para tirar abajo a estos "enemigos temibles". Pero también ellos tuvieron por la guerra armas de fuego, a las cuales hasta ese momento solo las habían usado para la cacería; ahora se defendieron. Había heridos y a lo mejor varios muertos, y los chulupies fueron obligados a volver a su zona tradicional, donde encontraron ahora, en vez de los bolivianos, a los paraguayos, quienes se habían adelantado victoriosamente. De estos últimos fueron recibidos amistosamente y convidados. Pero a Buenos Aires se pudo avisar, que el "levantamiento indígena" había sido reprimido con éxito.

Después de haber escuchado eso, comienzo a comprender lo que Toffai, por medio de su intérprete, me cuenta de los malos argentinos, quienes tendrían esos aparatos que hacen ta-ta-ta-ta (metralletas). También me indica que 3 balas perforaron el pecho de uno de sus hijos. Los argentinos, por lo tanto, no son "is amigo", tampoco lo eran los bolivianos, pero sí los paraguayos lo son. Ahora comprendo la pregunta "¿is amigo?". El príncipe pacífico ahora coloca su derecha en mi pecho y hombro, repitiendo confiadamente: "is amigo, is amigo" (buen amigo, buen amigo).

Cuando más tarde tomo té, le doy al Toffai algunas galletas. Una molina su dentadura férrea, como si un lobo hiciera pedazos de un hueso con sus dientes. Las otras les pasa a sus compatriotas, quienes están mirando al costado. "Así tiene que ser, ustedes los blancos, así tendrían que compartir también siempre entre ustedes", parece que me quiere decir.

La aldea principal de TOFAAI era Jocat, a mitad de camino entre las actuales misiones de San José de Esteros y San Leonardo de Escalante, en lo que es actualmente la Estancia Sánchez.

Antropólogos

Nicolás RICHARD⁴⁴

El cacique TOFAAI aparece en distintas fuentes escritas mencionado como el "cacique principal de la zona", etc., personaje mítico, a veces fantasmado.

44 Citas de su libro, todavía no publicado "Otra Guerra del Chaco".

Los relatos que presentamos tratan del asalto que realizaron el cacique nivaêle [chulupí] TOFAAI y sus “tenientes” –Voqoqitaj, Ojcan, Yacutché, Antony...– a una posición de la línea de fortines Nueva Pilcomayo. Se trata de unos ranchos que estaban en medio de una isla al sur del Bañado, en el que vivían un “jefe” o “patrón” y varios samto [criollos], con sus familias y niños.

A sabiendas de que podía ser objeto de venganza, el criollo se había ido de allí y terminó instalándose al sur de los Esteros, frente al territorio de TOFAAI, que decide ejecutar su venganza. Apunta también que entre estos dos hechos pasaron quizás dos años.

Según los relatos nivaêle, dice que la milicia de TOFAAI se componía de TOFAAI y de seis o siete “tenientes” –Voqoqitaj, Ojcan, etc.–.

En el caso de TOFAAI, varios de sus “tenientes” aparecen mencionados en los relatos. En el primer caso, cuando los soldados llegan al lugar en el que la milicia de TOFAAI acaba de asaltar una estancia, un loro que era de los criollos revela la identidad de los asaltantes: TOFAAI, Rivas, Ojcan, Anton’ay. En el segundo se señala el nombre genuino de Rivas, Vocoqitaj y, en el tercero, se menciona asimismo al guerrero Yacutché.

Por un lado, se va dibujando un bloque con el contratista salteño Müller y los caciques Lagadik, Sapo y TOFAAI que han establecido una alianza; por el otro, el teniente formoseño E. Gil Boy del R 9 de caballería que tiene una alianza con los pilagá de Garcete, que a su vez se han arreglado con los macá del Dorado.

Al interior del mundo nivaêle, TOFAAI se apoyaba en dos cuerpos o tipos de relaciones. En primer lugar, sostenía relaciones horizontales y simétricas con los otros grandes caciques de la zona, con los que se encontraban en comunicación permanente.

De quien disponemos mayor información, además de TOFAAI, es del cacique Mojo. Mojo creció en Patsechat [La Verde] y es hijo de una muchacha nivaêle que fue capturada por los pilagá y luego recuperada por TOFAAI. Mojo “mezquinaba” el territorio cercano al fortín Esteros, usaba un garrote que era un “arma traicionera” y tenía, además de su milicia, un “portavoz” o lenguaraz a su servicio.

TOFAAI y la fundación de San José de Esteros. Cerca de Esteros, los misioneros oblatos entran en contacto con grupos nivaê, buscando lugar en el que fundar una misión. El cacique TOFAAI se negaba a la entrada de los misioneros. El cacique Sapo y Marcelino, padre de la narradora Francisca Aquino, protegieron a los misioneros.

Misionero se interpone y libera un rehén

Cerca de Campo Azul hubo una masacre de nivaê. Los invitaron a ponerse en fila para darles tabaco y los masacraron, algunos escaparon. Los soldados se robaron las vacas y ovejas de los nivaê. Tiempo más tarde, tres ancianos fueron a pescar en las cercanías del fortín Horqueta, cuando al volver tropezaron con una patrulla de soldados. Mataron a uno, otro escapó y al tercero lo apresaron. Lo llevaron al fortín y lo interrogaron sobre la ubicación del cacique TOFAAI. Cuando los soldados se dirigían con el prisionero hacia la aldea de TOFAAI, se toparon con el misionero, que había sido informado de la situación y se interpuso, exigiendo la liberación del prisionero (Referencia Francisco González).

Miguel CHASE-SARDI⁴⁵

En aquel tiempo ya se había fundado la Misión de los Padre Oblatos de Esteros. Al frente de ella se hallaba el Padre Enrique Breuer, como rector y además dos hermanos. Solo consiguieron hacer reír al jefe boliviano. Entonces se dirigieron a casa de Herrera, más debajo de Escalante, cerca de donde vivía TOFAAI. Allí Herrera tenía un rico establecimiento ganadero. En el mismo lugar donde fue el famoso combate entre TOFAAI y los Toba. ...Herrera no les dejó hablar. Sacó su revólver y mató a uno de los hermanos. Al otro lo hirió, muriendo unos días después. El Padre Enrique protestó a La Paz. ...Pasaron cinco años; Herrera, con todos sus familiares y empleados, en cantidad de más de 45 personas, se dirigían a su estancia. Él posiblemente no recordaba más el asesinato cometido. Pero TOFAAI no lo había olvidado. ...Le hicieron recordar su crimen y a pesar de que Herrera pidió perdón, le dijeron que no, pues había llegado la hora de la venganza y que ella debía cumplirse. TOFAAI le dio una puñalada y los demás la mataron a garrotazos⁴⁶.

45 Citas del libro, ¡Palavai Nuu!, Vol. I y II.

46 ¡Palavai Nuu! - I, p. 153.

El primer contacto que los Oblatos de María Inmaculada tuvieron con los indígenas Nivaclé del Pilcomayo, es considerado por ellos como una especie de milagro, pues en la zona no había entrado un solo blanco o criollo sin perder el escalpe y la vida. Sobre todo en el área de influencia del famoso cacique TOFAAI⁴⁷.

El gran cacique TOFAAI no era chamán. Sin embargo, fue el que contuvo a los Toba, en sus últimas embestidas. Se dio cuenta de que la alianza con los Oblatos salvaría a su etnia de la total exterminación⁴⁸.

El nombrado abuelo, Tsiloco'ai, cacique arribeño anterior a TOFAAI, llegó a tener influencia sobre todos los Nivaclé del río⁴⁹.

Estando en un lugar llamado Ótjayuc, frente a Gral. Díaz, pero algo más al sur, ahora abandonado por estar cubierto de bañados, los Nivaclé ocupaban una sola aldea dirigidos por un solo cacique, el famoso TOFAAI. Todos los días relevaban centinelas. ...El cacique TOFAAI, ansioso de venganza, decidió la declaración de una guerra franca y abierta. Con todos sus guerreros nivaclé, fue a la orilla del Pilcomayo, al encuentro de los centinelas Toba. Allí los desafió a una lucha frente a frente y cuerpo a cuerpo. Los Nivaclé estaban formados en una larga fila de más de trescientos metros, codo a codo, de frente al Pilcomayo, y en cuyo extremo derecho, aguas arriba del río, estaba TOFAAI, formando a los guerreros de a caballo en el ala izquierda. Un lenguaraz tradujo las duras e insultantes palabras de TOFAAI a los centinelas Toba. ... TOFAAI, que no practicaba el chamanismo, hizo llamar inmediatamente a uno de los chamanes nivaclé. ... TOFAAI se adelantó y tomando a la víbora por la cabeza la apartó hacia un lado diciendo:

- Déjame a mí.

Y dirigiéndose al cacique Toba le gritó:

- Ni ustedes ni nosotros tenemos miedo. ¿Entonces, qué esperamos? Empecemos a pelear.

Se tensaron los arcos de los caciques y silbaron las flechas. ... TOFAAI esquivó

47 Ibíd., p. 154.

48 ¡Palavai Nuul - II, pp. 20s.

49 Ibíd., p. 26.

tres veces las flechas del cacique Toba y luego lo ultimó al primer flechazo⁵⁰.

El tatuaje que era totalmente obligatorio para las mujeres nivacchei, desde el primer rito de paso, estaba siendo dejado de lado. Es el caso de la adolescente María, hija de TOFAAI, que aún vivía a principios de 1975 en la estancia citada con su familia. ...María, esta nieta del gran TOFAAI ...nos hizo estas confidencias:

- El tatuaje de nuestras madres ya no lo usamos porque duele y es feo. Nos pintamos como lo blancos, porque tenemos vergüenza⁵¹.

José SEELWISCHE⁵²

TOFAAI era un hombre fuerte y bravo; no hay otro igual como él, pienso yo⁵³.

Al acercarse al pueblo, cuando estaban aún bastante lejos, de repente se vieron rodeados de guerreros con Winchester en la mano. En un silencio absoluto los condujeron ante el Jefe. El Jefe TOFAAI los recibió en la plaza del pueblo, rodeado de sus hombres, entre los cuales se destacaba por su estatura (1,90), su físico extraordinario... Los recibió muy frío y altanero, de manera que los visitantes no bajaron de sus caballos. Observaba con absoluta hostilidad a los militares. Por eso, se despidieron pronto y se retiraron, cuidadosamente vigilados por los indígenas.

Dicen que fue la primera vez que un blanco salió con vida de un encuentro con TOFAAI⁵⁴.

Luego fueron aquellos primeros misioneros a preguntar a los nivacché. Entonces los nivacché deliberaron en consejo y se pusieron de acuerdo, y enseguida se fueron junto a ellos para invitarlos a que vivan entre ellos. Y dijeron algunos de ellos:

- “Mandad aviso a TOFAAI, para que esté de acuerdo con los que han venido junto a nosotros”.

Y dijo su mensajero de él: “Yo voy a ir junto a él”.

50 *Ibíd.*, p. 29.

51 *Ibíd.*, p. 662.

52 En su Manual. Son frases reproducidas de grabaciones, sin indicar los entrevistados.

53 *Ibíd.*, p. 31.

54 Seelwische, Los Nivacché; citado en: Fritz, Los Nivacché, p. 43.

El mensajero avisó en todas las aldeas de los nivaclé que habían llegado los misioneros a Esteros donde vivían nivaclé y bolivianos. Llegó el mensajero al pueblo de TOFAAI y le informó que habían llegado los primeros misioneros a Esteros y que habían decidido recibirlos. Y dicen que dijo TOFAAI:

- “Está bien que han venido; quizás sean ellos nuestra salvación. Vamos a apoyarnos en ellos”.

... Pero no quería aquel abuelo nuestro, TOFAAI, que los bolivianos nos pasaran por encima. Aquel abuelo nuestro estaba con la voluntad firme de mantener el dominio de su territorio⁵⁵.

El Jefe TOFAAI Ju'maclit defendió su tierra

En la tierra de TOFAAI Ju'maclit, él era el único dueño y señor; mezquinaba la entrada a todo extraño; este campo era su tierra y también las aldeas Ut-sichat y Vavoji. Entonces solía pasar por Fischat también. Velaba celosamente sobre su tierra aquel TOFAAI Ju'maclit. Era un hombre de estatura muy fuerte; los argentinos le tenían miedo. No se animaban a entrar en su pueblo, porque les mataba enseguida. Mató a un argentino defendiendo su tierra. De veras les entró miedo a los argentinos. Evitaban entrar en su pueblo, porque los eliminaba. ... Y al momento que dio la orden —el Jefe dio la orden, de manera que todos sus hombres lo escuchaban— dijo:

- “¡Paa, pa!”

... Mataron a todos, y no quedó ni uno de los argentinos...

De ahí en adelante el Jefe no quería ver más ningún samto en su tierra. Apenas llegaba uno de ellos, el Jefe hablaba así:

- “Lo vamos a matar enseguida. ¡Este samto no saldrá con vida!”

... Así ordenó el Jefe, y no dejaron a ningún samto sin matarlo. Los samto se dieron cuenta de esto y les entró el miedo; tenía miedo al Jefe. ... el finado Jefe no les dejó entrar.

Por suerte de los samto, el Jefe falleció por enfermedad; un espíritu maligno lo mató; como suele ocurrir por causa de los espíritus malignos; de esta manera

55 Seelwische, Sui, pp. 15-17.

dejó de existir en la tierra.

- “¿Cuál es el nombre del pueblo donde murió del Jefe?”
- *¿Qué era el nombre? Ciertamente teníamos noticia de él. Había muchas aldeas en aquella zona. Todavía no estaban dispersos los que vivía en Utsichat; otro pueblo llamaban “Lhjoque” (Tinjoque⁵⁶); había varios pueblos en aquella región todavía; en uno de ellos murió el Jefe TOFAAI.*

TOFAAI animaba a su gente que trabajaran la tierra

El pueblo de TOFAAI era Jocat. El pueblo donde murió es Utsichat. Lo llamaban también “Jefe” y “Alto”. TOFAAI enviaba a los jefes subalternos como sus representantes; les enviaba a los pueblos que estaban a su cuidado. De esta manera velaba por ellos. Estos son los nombres de los jefes que lo acompañaban: Tsidloco quien era hermano menor de TOFAAI; y Vacóquitaj.

TOFAAI no quería a los samto. Prefería mataros para que no lo despojen de su tierra. Una noche fueron matados varios samto. Él era compueblano de Fischat también; por eso mezquinaba también la tierra de Fischat.

Un día TOFAAI arengó a su compueblanos; el día siguiente hizo tres cabelleras de samto. Entonces organizó una fiesta con mucha chicha. Primero salieron a buscar miel para la bebida. ... TOFAAI mismo los acompañó para que no les pase nada. ... Las mujeres bailaron el baile de la cabellera cuando vieron de lejos a TOFAAI. Una de ellas –“Tanu’jam”– bailaba desnuda. Entonces TOFAAI habló también:

- “Ahora solo tenemos que montar guardia contra los argentinos”.

... Les habló también de la tierra. Dijo:

- “No sirve el hombre que no trabaja la tierra. Mejor no salir de Paseo para cazar. ¡Que trabajen fuertemente la chacra!”.

Un encuentro sorpresivo con TOFAAI

El finado Hermano Isenberg contó que un día el P. Enrique Breuer salió con el Hermano Widmann para cazar un ciervo. ... Pronto cayó la noche. Encontra-

56 Hoy conocido como “Tinfunque”.

ron una aldea nivaclé y se acercaron. Los nivaclé les recibieron con gran respeto. Pasaron una noche tranquila. ... ¡Cuánto era el susto cuando supieron de un nivaclé que encontraron en el campo, que el gran recibimiento se debía a la orden del temido Jefe TOFAAI quien se encontraba de paso en aquella aldea! El jefe misionero (Breuer) solía decir que le agradecería eternamente al Cacique TOFAAI que lo dejó salir con vida aquella noche⁵⁷.

Isabelle COMBÈS

¿Dónde, entonces, se localizaba aquella esquiva población chulupí? De una serie de cuatro croquis dibujados por los misioneros y enviados al Nuncio y a la SCPF, el mapa de la tercera expedición resulta ser el más preciso y descriptivo en lo que toca a la localización de la laguna Palosanto, es decir, la laguna del famoso cacique TOFAAI. ... Ésta se encontraba a 15 km del río Pilcomayo, pero era de difícil acceso, pues para llegar a ella había un solo camino; además, se trataba de la laguna del famoso cacique TOFAAI, “enemigo de los santos”⁵⁸.

En la actualidad, los paraguayos y su misión protestante de Nanagua [sic] hacen muchos esfuerzos para atraer a nuestros indígenas bolivianos; hace poco que el mismo Cacique TOFAAI me pidió carta de recomendación para la misión protestante del Paraguay⁵⁹.

Miguel FRITZ

En mi libro “Nos han salvado” dedico un apartado a TOFAAI. Cito acá mis observaciones, sin volver a “citar las citas”, ya que se encuentran más arriba: Ancianos, o sea Misioneros respectivamente.

La experiencia milenaria de los nivaclé es que los bienes necesarios para la vida no tienen que ser producidos primero... sino que... ya existen y solo es preciso "buscarlos". Como el mito comprueba, también los bienes nuevos surgieron como prototipos en el tiempo mítico. Para apropiárselo, hay que conocer su historia, su mito. Para ello, los mismos Ele parecían ser la llave. O sea, con ellos se abrió todo un cazadero nuevo, hasta el momento, desconocido. Por lo tanto, no era de extrañar que, por ejemplo, el cacique TOFAAI se acercó a los Ele con

57 Seelwische, Sui, pp. 19-44.

58 Córdoba/Combès, En el corazón de América del Sur, p. 224.

59 *Ibíd.*, pp. 226s.

muchos pedidos, especialmente harina (era la oferta del cazadero nuevo); lo cual recibió –y pidió más– (evidentemente, era "su época")⁶⁰.

Casi legendaria se volvió la palabra del cacique más grande y famoso de aquellos tiempos, TOFAAI, quien no solo no mató al P. BREUER cuando éste se atrevió a llegar junto a él, sino los acogió a los misioneros en una situación tan apremiante para los nivaçlé: "Está bien que han venido; quizás serán ellos nuestra salvación. Vamos a apoyarnos en ellos"⁶¹.

Por otro lado, las numerosas menciones en los Relatos mensuales de la Misión San Leonardo muestran qué importancia le atribuían; más todavía cuando este se iba repetidas veces a la "misión inglesa" (de los anglicanos), cosa que en vano intentaron impedir. Como TOFAAI no vivía directamente en Fischat, sino en una aldea vecina, peor les tocó a los misioneros, cuando un nivaçlé de "su" misión, en vez de ir a esa aldea, pasó también a la misión inglesa⁶².

Apreciación del personaje TOFAAI

Aunque nos faltan datos fehacientes del nacimiento y de la muerte, no cabe duda de que se trata de un personaje histórico, quien marcaba además la historia en las primeras décadas del siglo pasado. Según comunicación personal de Nicolás Richard, TOFAAI fue hijo del entonces gran cacique Mayentén y podría haber nacido alrededor de 1890; porque en la fundación del Fortín Esteros por el ejército boliviano (1919) era ya líder joven, quedando a cargo de la zona después de la muerte de su padre (probablemente alrededor de 1920).

Sin embargo, en la memoria, se volvió también un personaje legendario –“personaje mítico, a veces fantasmado”–, como dice Richard⁶³.

Marcaba historia, porque estuvo presente en diferentes frentes:

- Guerreaba contra los indígenas Toba, quienes se vieron obligados a penetrar cada vez más el tradicional territorio nivaçlé entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, cuando los inmigrantes ruso-alemanes ocu-

60 Fritz, Nos han salvado, p. 51.

61 Ibíd., p. 65.

62 Ibíd., p. 95.

63 V. Richard, p. 37.

paron su territorio. Es por eso que los Nivaçle tuvieron que ceder cada vez más hacia el poniente, en la zona de la actual provincia argentina Formosa, para finalmente cruzar al otro lado del Pilcomayo, actualmente Departamentos Presidente Hayes y Boquerón en el Paraguay.

- Pasando de a poco del lado argentino al paraguayo, hubo enfrentamientos con pobladores criollos de esta zona.
- Como las tropas bolivianas, en su avance militar en las primeras décadas del siglo XX, llegaron en la zona ribera, lado paraguayo del Pilcomayo, ahora ya considerada tierra nivaçle, hubo muchas peleas y matanzas entre ellos.
- En esta situación llegaron en 1925 los misioneros oblatos y TOFAAI tuvo que optar en favor o en contra de su misión en su territorio.
- Cuando en 1934, el ejército boliviano tuvo que retirarse, dando lugar a los militares paraguayos, ellos presentaron otra realidad, frente a la cual TOFAAI tuvo que posicionarse con su pueblo.

Entre todos los Nivaçle rige unanimidad de que TOFAAI fue un gran líder, cacique, jefe. Nadie duda tampoco que él mataba, sobre todo a los Toba y a los blancos, especialmente a los bolivianos, pero también argentinos. Practicaba la venganza, hecho que los jóvenes nivaçle resaltan más que los ancianos. Sus 7 escalpes⁶⁴ (cueros cabelludos) dan testimonio de eso.

Estos destacan que él defendía al territorio nivaçle, porque “mezquinaba” a su gente. Fue por eso, que admitía a los misioneros Oblatos, cuando querían abrir su segunda misión directamente en el territorio de TOFAAI. En el recuerdo de la mayoría de los ancianos, él estuvo “contento” con la llegada de aquellos; los quería. Pero no faltan voces que se acuerdan de lo contrario: que incluso quiso matarlos, o al menos a alguno de ellos, lo cual —según esos testigos— fue impedido por su gente. De todos modos, habrá sido una decisión estratégica, buscando aliados contra

64 Así lo recuerdan; alguien piensa incluso que eran más. En la foto se las ve.

los tres frentes de blancos que les acosaron y amenazaron en diferente grado, pero por todos los lados.

Otros testimonios mencionan que sabía unir e instruir a la gente, no solo para la pelea, sino también en fiestas.

Más características que se mencionan entre los ancianos: animaba; los blancos le tenían miedo; era valiente; buscó relación amistosa con los paraguayos; llamaba silbando a la gente con un tipo de flauta.

Mientras que entre los ancianos, solo una vez es descrito como traicionero, entre los más jóvenes prevalecen algunas caracterizaciones más negativas, hasta llamarlo “cobarde” (opuesto directamente al “valiente” de los ancianos); porque habría dejado la delantera siempre a sus “brazos”, su “milicia”. Cuando los ancianos hablan que TOFAAI mataba, suena en el contexto a una acción justificable, al menos justificiera y comprensible. Para los más jóvenes, ya es algo indebido, incorrecto. Es notable, ya que muchos de ellos son (ex-)alumnos o profesores del colegio que lleva su nombre.

Puede ser influencia ya de la visión de los misioneros. Aun para ellos no cabe duda, que él era una autoridad, un verdadero jefe. Ellos se fijan además en su apariencia: alto, forzudo, su manera de vestir. Pero en sus juicios sobre él son mucho más negativos: era pedigüño, mal educado, “corte-cabezas”, aunque reconocen también su valentía.

Como “Misioneros” he alistado los que le habían conocido. Su juicio es marcado por la manera cómo le veían facilitando o dificultando su labor misionera. Aunque algunos de ellos toman notas más bien etnográficas.

También somos misioneros, el P. José Seelwische y yo. Pero como antropólogos compartimos el interés de profundizar el conocimiento de la cultura, lengua, historia del pueblo nivaçle, evidentemente basándonos en el saber y los recuerdos que sus miembros nos confían; y con la intención de coleccionar y perpetuar estos conocimientos. Es ésta también la intención del presente aporte.

Porque de todas maneras, hasta ahora TOFAAI es el nombre más re-

cordado. Como nombre oficial del colegio secundario de la comunidad de Fischat llegó a figurar en documentos oficiales. Valía la pena, juntar en lo posible toda la memoria de este personaje. Agradecemos a todos los que han puesto a disposición sus recuerdos.

Referencias Bibliográficas

- Córdoba, L. y Combès, I. (2015). En el corazón de América del Sur Antropología, Arqueología, Historia - Volumen I, Santa Cruz, Bolivia.
- Chase-Sardi, M. (2003). ¡Palavai Nuul!: Etnografía Nivaclé, Tomos I y II, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 45, Asunción: CEADUC.
- Fritz, M. (1994). Los Nivaclé. Rasgos de una cultura paraguaya, Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____. (1994). “Nos han salvado” Misión: ¿Destrucción o salvación? Comienzo de una misión entre etnocidio e inculturación, Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____. (1999). Pioneros en el Chaco. Misioneros Oblatos del Pilcomayo, Quito: Ediciones Abya Yala.
- _____. (2003). Y así empezó nuestra comunidad. Historia de las comunidades del Vicariato Apostólico del Pilcomayo. En: Suplemento Antropológico XXXVIII, N° 2, pp. 205-290, Asunción: CEADUC.
- Richard, N. Otra Guerra del Chaco (en proceso de edición).
- Seelwische, J. (1986). ¡Shtasinôî cun! - ¡A conversar! Manual de la lengua nivaclé (Offset), Mariscal Estigarribia.
- _____. (1995). Sui papi catsinôvot p'alhaa ti yisclansha'ne na lhcootsjat, Lecturas de Historia para el 5° Grado, Vicariato Apostólico del Pilcomayo, Mariscal Estigarribia.
- _____. (1990). Diccionario nivaclé, nivaclé-castellano, castellano-nivaclé, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. X, Asunción: CEADUC.
- _____. (2016). Nuevo Diccionario Nivaçle-Castellano, Cuarta Edición, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 94, Asunción: CEADUC.

s.a. Los Nivacé (Chulupíes) de la zona General Díaz-Ávalos Sánchez Saavedra) (mecnográfico).

**CEADUC - Centro de Estudios Antropológicos
Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”**

Independencia Nacional y Comuneros

Casilla #1718 - Tel/Fax: (595-21) 44 10 44 extensión 482

e-mail: ceaduc@gmail.com

Web: www.ceaduc.uca.edu.py

BIBLIOTECA PARAGUAYA DE ANTROPOLOGÍA

1. Diccionario Nivaclé - Castellano, por José Seelwische, O.M.I.
2. La comprensión del Ñe'ẽnga, por Clara Ruiz Ovelar
3. La Construcción Guaraní de la Realidad, por Alfredo Vara
4. Arqueología: Métodos y Técnicas en Superficies Amplias, por Luciana Pallestrini - José Antonio Perasso
5. El Guaraní Conquistado y Reducido, por Bartomeu Melià
6. El Derecho Consuetudinario Indígena, por Miguel Chase-Sardi
7. Indios Guaranés y Chamanes Franciscanos, por Luís Nécker
8. Raíz y Destino del Guaraní, por Marcos Morínigo
9. Memorias, por León Cadogan
10. Diccionario Nivaclé-Castellano/Castellano-Nivaclé. Ed. completa, por José Seelwische, O.M.I.
11. Chamanismo y Religión entre los Ava-Katu-Ete, por Miguel A. Bartolomé
12. Ñane Ñe'ẽ Guaraní, por Lino Trinidad Sanabria
13. El Guaraní Experiencia Religiosa, por Bartomeu Melià
14. El Precio de la Sangre, por Miguel Chase-Sardi
15. La Contabilidad en las Reducciones Guaranés, por Teresa Blumers
16. Ayvu Rapyta, por León Cadogan
17. Diccionario Mbya Guaraní - Castellano, por León Cadogan
18. Los caminos que conducen a Jesús - Nava Noyishai. Nava Tajuiya pa Jesús, por José Seelwische

19. Un Pueblo Desconocido en Tierra Desconocida, por W. B. Grubb
20. Revista Ñemitỹ - Tomo I
21. Testimonio Indígena, por Margarita Durán - José Luís Salas
22. Ecos de la Selva, por José Zanardini
23. Taruma Poty, por Lino Trinidad Sanabria
24. San José de Caazapá, por Margarita Durán Estragó
25. Kurusu Ñe'ëngatu, por Graciela Chamorro
26. San Lorenzo de Campo Grande, Memoria Histórica, por Margarita Durán
27. Moya 'ansaeclha' Nengelpayvaam Nengeltomba Enlhet, por Hannes Kalisch y Ernesto Unruh
28. Aspectos Fundamentales de la Cultura Guaraní, por Egon Schaden
29. Realidad Social del Paraguay, por Javier Numan Caballero - Roberto L. Céspedes R.
30. Textos Míticos de los Indígenas del Paraguay, por Miguel Chase-Sardi y José Zanardini
31. Mirando de Frente, por José Zanardini
32. Etnicidad, Tierra y Poder, por Wayne Robins
33. Ya'alva Pangcalhva. Biografías Enlhet, por Ernesto Unruh y Hannes Kalisch
34. El Encuentro de la Gente y los Insensatos, por Miguel A. Bartolomé
35. La Misión del Pilcomayo, por Margarita Durán Estragó
36. El Cesto y el Arco, por Carlos Mordo
37. Antropología y Filosofía de la Educación, por Roger Texier
38. Ya'alva Pangcalhva II. Biografías Enlhet, por Ernesto Unruh y Hannes Kalisch
39. Los Indígenas del Paraguay, por José Zanardini y Walter Biedermann
40. Relatos Bilingües Ayoreos, por Deisy Amarilla Stanley
41. Rocío Tropical, por José Zanardini
42. Guardianes de la Selva, por Richard Reed
43. Enenlhet Apaivoma - Gramática Toba, por Ernesto Unruh, Hannes Kalisch y Manolo Romero

44. Cultura del Pueblo Ayoreo, por José Zanardini
45. Palavai Nuul! - Etnografía Nivaclé, por Miguel Chase-Sardi
46. Sakoiahan - Relatos Toba, por Manolo Romero, Hannes Kalisch y Ernesto Unruh
47. Antropología Cultural Aplicada a las Ciencias de la Salud, por Sinfiorano Rodríguez
48. Plantas Medicinales del Paraguay, por Ricardo Moreno Azorero
49. La Ínsula Paraguaya, por Eric Courthès
50. Moñe'êrã Guaraníme, por Lino Trinidad Sanabria
51. Tomarâho. La Resistencia Anticipada. Tomo I, por Guillermo Sequera
52. Lumnanas (gente del monte) los Manjui, por Andrea Chamorro
53. Vana pankek tata, por Ernesto Unruh, Hannes Kalisch y Manolo Romero
54. Angaité - Koahlvok - Las voces de un pueblo, por Mariana Franco y Gladys Imaz
55. Pueblo Angaité - Memoria Histórica, por Juan Pablo Amarilla
56. La etnia Manjui - Lumnanas del Chaco, por Víctor Bareiro
57. Máscaras y Espíritus, por Ilona Zindler
58. Tomarâho. La Resistencia Anticipada. Tomo II, por Guillermo Sequera
59. Halhema Teves, por Hannes Kalisch
60. La Sabiduría de la Selva, por José Zanardini y Deisy Amarilla
61. El Origen de la Pintura, por Edgardo Jorge Cordeu
62. Agtemágháta Apqueh Hleanma - Pueblo Sanapaná, por Deisy Amarilla
63. Pai-Tavyterã, por Bartomeu Melià, Georg Grünberg y Friedl Grünberg
64. The roles of Medicinal Plants, por Norman Breuer Moreno
65. Cadogan, desde Abergavenny hasta Australia y más allá (1829-2005) - Tomo I, por Jimmy Cadogan
66. Cadogan, desde Abergavenny hasta Australia y más allá (1829-2005) - Tomo II, por Jimmy Cadogan
67. Cadogan, desde Abergavenny hasta Australia y más allá (1829-2005) - Tomo III, por Jimmy Cadogan
68. En las calles de Ciudad del Este, por Fernando Rabossi

69. Yxyr Poruwo Ahwóso Jewo 1000 - Conjugación de 1000 verbos en ocho tiempos verbaculares, por Guillermo Sequera
70. Antropología Cultural aplicada a las Ciencias de la Salud - 2ª Edic., por Sinforiano Rodríguez
71. Antropología Paraguaya, por Izabel Malinowski
72. Parientes de la Selva. Los Guaraníes Mbyá de la Argentina, por Miguel A. Bartolomé
73. Ishiro ôreyuwo poruwo. Sabiduría de los Ishir del Chaco, por Andrés Ozuna
74. Pasado, presente y futuro de la lengua guaraní, por Bartomeu Melià, sj
75. Diversidad, Interculturalidad y Educación en Brasil y en Paraguay: Problemas, experiencias y realidades, por José Maria Rodrigues (org.)
76. The two Shamans and the owner of the cattle: Alterity, storytelling and shamanism amongst the Angaité of the Paraguayan Chaco, por Rodrigo Villagra Carron
77. Educación, lenguas y culturas en el Mercosur: Pluralidad cultural e inclusión social en Brasil y en Paraguay, por José Maria Rodrigues (org.)
78. Diccionario Mbya-Guaraní Castellano 3ª Edición actualizada, por León Cadogan
79. Lo que ellos dijeron. Sabiduría del Pueblo Sanapaná, por Deisy Amarilla y Civito Monte Duarte
80. La captura del Ayoreo José Iquebi, por Deisy Amarilla y José Iquebi Posoraja
81. Cómo influye el Opy en la construcción de la identidad Mbya, por Isaac Díaz-Ambrona Moreno
82. La lengua materna como facilitadora de la producción escrita en la segunda lengua, por Teresa D. González Ramos de Benítez
83. Bilingüismo y educación bilingüe: Un análisis sociolingüístico de contacto guaraní-castellano en el Paraguay, por María Eva Mansfeld de Agüero, Carlos M. Lugo B., Karina E. Agüero M. y Shaw Nicholas Gynan
84. Investigación cualitativa interpretativa. Una caja de herramientas, por Friedhelm Guttandin
85. Ciudadanía Democrática y Multilingüismo: La construcción de la identidad lingüística y cultural del Mercosur, por José Maria Rodrigues (org.)
86. Descubrimiento del castellano paraguayo a través del guaraní. Una his-

- toria de los enfoques lingüísticos, por Hedy Penner, Soledad Acosta y Malvina Segovia
87. Culturas Indígenas, por José Zanardini (comp.)
 88. Franciscanos Vascos en Paraguay. Un estudio antropológico, por Jone Luna
 89. Intervenciones del gobierno con pueblos indígenas entre 1989 y 2013, por Lorenza Benítez V. y Delia E. Castillo L.
 90. Marcos Nujach'e Moreno: Còque yimònlhjayash - Testimonio de mi vida y de mis pensamientos, por Marcos Moreno y Verena Regehr
 91. Un relato de la globalización desde el Chaco (entre otros lugares), por Mario Blaser
 92. Sociedad y cultura en tiempos de desigualdad. Instituciones, contradicciones, legitimación, por Luis Ortiz Sandoval (coord.)
 93. Políticas lingüísticas para la integración educativa y cultural en el Mercosur: Legislación, Planificación Idiomática y Glotopolítica, por José María Rodrigues (org.)
 94. Diccionario Nivaclé-Castellano - 3ª Edición, por José Seelwische, O.M.I.
 95. Los Caduveos. Diario de viaje, por Guido Boggiani
 96. Reciprocidad y Economía en la pre historia e historia colonial del Paraguay. Una mirada a nuestras raíces a la luz de los valores de la Economía de Comunión, por Diana Durán
 97. Sabiduría en la diversidad, por José Zanardini
 98. Meike makha valayo. No habían paraguayos, por Rodrigo Villagra Carron
 99. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá - 4a Edición, por León Cadogan preparada por Bartomeu Melià y Antonio Caballos.
 100. Edición Especial 50 años - Suplemento Antropológico, por José Zanardini (Coord.)
 101. Voces de la Selva, por Deisy Amarilla y José Zanardini
 102. Las Mujeres Ayoreas: De la Selva a la ciudad, por Deisy Amarilla
 103. Inflectional morphology in the Zamucoan languages, por Luca Ciucci
 104. Feria de lenguas en el Paraguay - Toikove Ñe'ẽnguéra Paraguáipe (2014), por PÑS-SPL y CEADUC
 105. Familias paraguayas: Trabajo en la calle y conflictividad, por Cristina Bosselli C., Gloria Medina y Mariela Centurión

106. La fotosíntesis de la cultura: Estudios etnobiológicos en comunidades Guaraníes de Misiones, Argentina, por Héctor Keller
107. Los Ava Guaraní Paranaenses. Un etnocidio sistemático, por Mariblanca Barón
108. Del trabajo ajeno y vacas ariscas. Puerto Casado. Genealogías (1886-2000), por Valentina Bonifacio
109. Construyendo la educación intercultural indígena: Una propuesta para formación docente, por Henryk Gaska y Marilín Rehnfeldt (coords.)
110. Logos Guaraní. Apuntes de pensamiento ético-político paraguayo, por Cristian Andino
111. Guaná. Una breve descripción, por PÑS-SPL y CEADUC

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS PARAGUAYOS

1. La Constitución Paraguaya Concordada, por Justo J. Prieto
2. Transporte Eléctrico en el Paraguay. Su conveniencia, por Ricardo Canese
3. Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno de Carlos Antonio López, por Carlos Heyn Shupp, sdb
4. La cultura paraguaya y el libro, por Josefina Plá
5. Cien capítulos de Economía Paraguaya, por C. Fletschner
6. Tratados y Actos Internacionales de la República del Paraguay - Tomo I, por E. Bordenave - L. Rachid R.
7. Itaipú y la cuestión energética en el Paraguay, por Ricardo Canese
8. La ciencia en Aristóteles, por Juan Enrique Bolzán
9. Tratados y Actos Internacionales de la República del Paraguay - Tomo II, por E. Bordenave - L. Rachid R.
10. Temas Cervantinos y otros ensayos, por Mariano Morínigo
11. Apuntes de Historia Cultural de Paraguay, por Efraím Cardozo
12. 28 Entrevistas para este Tiempo, por Pepa Kostianovsky
13. Los cepos modernos de la dependencia, por Agustín Oscar Flecha
14. Tratados y Actos Internacionales de la República del Paraguay - Tomo III, por E. Bordenave - L. Rachid R.
15. Tratados y Actos Internacionales de la República del Paraguay - Tomo IV, por E. Bordenave - L. Rachid R.
16. Radio Cháritas. Medio siglo de historia, por Margarita Durán Estragó
17. Evangelización de la cultura y santuarios, por Claudio Giménez
18. La teoría Aristotélica de la vida y del calor vital, por Ángel J. Cappelletti
19. Presencia Franciscana en el Paraguay (1538-1824) - Tomo I, por Margarita Durán Estragó
20. Diálogo nacional. Urgencia de nuestro tiempo, por Margarita Durán E.
21. En la lucha por el derecho, por Vicente Zayas
22. Templos de Asunción, por Margarita Durán Estragó

23. Tratados y Actos Internacionales de la República del Paraguay - Tomo V, por E. Bordenave - L. Rachid R.
24. Presencia Franciscana en el Paraguay - Tomo II, por Margarita Durán Estragó
25. Ciudadano y Soldado. Comentarios a la correspondencia de Justo Prieto con Arturo Bray, por Justo J. Prieto
26. El pensamiento y la acción pedagógica de Ramón I. Cardozo, por Justina Álvarez C.
27. Hispanoamérica en la Narrativa, por Mariano Morínigo
28. La muralla robada, por Josefina Plá
29. Manual para didáctica universitaria, por Heinz Neuser
30. Monseñor Ramón Bogarín Argaña - Testimonios, por Emilio Fracchia y otros
31. Cartas y Decretos del Dictador Francia - Tomo I, por Alfredo Viola
32. Viaje a Destiempo, por Renée Ferrer de Arréllaga
33. Responsabilidad profesional de los médicos, por José Raúl Torres Kirmser
34. De nuestras lenguas y otros discursos, por Rubén Bareiro Saguier
35. El papel político de los militares en el Paraguay 1870-1990, por Gustavo Gatti
36. Tratados y Actos Internacionales de la República del Paraguay - Tomo VI, por E. Bordenave - L. Rachid R.
37. Cartas y Decretos del Dictador Francia - Tomo II, por Alfredo Viola
38. Educación y desarrollo rural en el Paraguay, por María M. Rivarola
39. Cartas y Decretos del Dictador Francia - Tomo III, por Alfredo Viola
40. Nuestro Mundo entre la Tierra y el Cielo, por Salvador Villagra Maffiodo
41. Mancuello y la Perdiz, por Carlos Villagra Marsal
42. Padre aquí estoy, por San Miguel Garicoits
43. A la búsqueda de un mercado común. MERCOSUR, por Gladys Benegas
44. Finanzas y Derecho Financiero - Tomo I, por Manuel Peña Villamil
45. El evangelio por los caminos del hombre, por Emilio Grasso
46. San Cosme y San Damián. Testimonio vivo del pasado jesuítico, por Blanca Amaral y Margarita Durán E.

47. Cien años de Doctrina Social de la Iglesia, por Ciro Martínez y Fermín Castellano
48. La América Latina Paradojal, por Alejandro Vial
49. Auge y crisis de un modelo económico: El caso paraguayo, por Dionisio Borda
50. Los Presidentes del Paraguay (1844-1954), por Raúl Amaral
51. Derecho Tributario - Tomo II, por Manuel Peña Villamil
52. Historia de la Educación en el Paraguay 1812-1932, por Juan Speratti
53. Al amanecer del Tercel Milenio, por Emilio Grasso
54. La Estancia Jesuítica de Paraguarí, por Margarita Durán Estragó
55. La Presencia Japonesa en el Paraguay, por Emi Kasamatsu
56. Derecho Administrativo - Tomo III, por Manuel Peña Villamil
57. El libro de Job, por César Alonso de las Heras
58. Filosofía y Pensamiento Democrático, por Mario Ramón Reyes
59. Cuentos de la Guerra y de la Paz, por José Santiago Villarejo
60. Cartas y Decretos del Dictador Francia. Tomo IV, por Alfredo Viola
61. Japón: mi mundo oriental, por Yolanda Gómez González
62. San Francisco de Yuty. Origen y Desarrollo, por Mirta Caballero de Tessada
63. Villa Lombardía. Utopía hecha realidad, por Eduardo Ramírez Bordón
64. Ética y Filosofía. Ensayos dispersos, por Mario Ramos Reyes
65. Cultura de la Paz, por Edmundo Valenzuela, sdb
66. La Historia: Interpretación, Narración y Escritura en Paul Ricoeur, por Nilo Zárate
67. Lo transtextual en Roa Bastos, por Eric Courthès
68. Estado y Frontera en el Paraguay. Concepción durante el gobierno del Dr. Francia, por Nidia R. Areces
69. La Integración Nacional del Paraguay (1780-1850), por Ricardo Pavetti
70. Un Siglo de Expansión Colonizadora. Núcleo poblacional establecido en torno a la Villa Real de la Concepción. Origen y desarrollo socio-económico - 2ª Edición, por Renée Ferrer
71. Valores Tradicionales y Emergentes en la Universidad, por Ilde Silvero

72. La Experiencia Teológica del Hombre según Xavier Zubiri, por Teresa del Pilar Ríos
73. 25 poetas, músicos, compositores y cantores populares del Paraguay, por Ramón Giménez
74. Paraguay el camino hacia el Oeste, por Julia Velilla Laconich
75. Lo que el río se llevó. Estado y Comercio en Paraguay y Corrientes, 1776-1870, por Thomas Whigham
76. Tras los Expulsos. Cambios demográficos y territoriales en el Paraguay después de la expulsión de los jesuitas, por Ignacio Telesca
77. La República como tarea ética, por Mario Ramos Reyes
78. Realidad Social del Paraguay II, por Javier Numan Caballero M.
79. Villa Encarnación. Campamento de la Independencia 1843-1906, por Margarita Durán Estragó
80. El espacio jesuítico-guaraní. La formación de una región cultural, por Norberto Levinton
81. Dominación colonial y trabajo indígena, por María Laura Salinas
82. Una guerra total. Paraguay, 1864-1870: Ensayo de historia del tiempo presente, por Luc Capdevila
83. El sentido de la vida y la trascendencia en Viktor Frankl, por Teresa del Pilar Ríos
84. Escritos del Padre Fidel Maíz - II. Virgen de los Milagros, Sermones Religiosos y Discursos Patrióticos, por Carlos Heyn Schupp, sdb
85. Enseñanzas del Bicentenario ante los desafíos globales de hoy: Repensando el cambio para nuestra América, por Beatriz González de Bosio y José Zanardini (comp.)
86. La Independencia del Paraguay y el Imperio del Brasil, por R. Antonio Ramos
87. Sociología aplicada a la realidad social del Paraguay - 2da. Edición revisada, por Javier Numan Caballero
88. La Independencia y sus Protagonistas: Aporte de Benjamín Velilla a la Historia del Paraguay, por Margarita Velilla (comp.)
89. El régimen de Stroessner y la resistencia indígena, por René D. Harder Horst
90. Machado de Assis: Cuentos para muchas voces, por Luís Eduardo Wexell

Machado y Maria Rosa Duarte de Oliveira (org.)

91. Escritos del Padre Fidel Maíz - III, Otros escritos y artículos del libro. Desagravio 1916, Biografía y juicio del P. Maiz, por Carlos Heyn Schupp, sdb
92. La Instrucción Pública en la Época Colonial, por Olinda Massare de Kostianovsky
93. Calidad de la información periodística. Responsabilidad social de la prensa, por Roque Acosta Ortíz
94. Jesuitas, Guaraníes y Emigrantes en las Reducciones del Paraguay, por Gianpaolo Romanato
95. Glosario de Paraguayismos en Hijo de Hombre de Augusto Roa Bastos, por Isabel Baca de Espínola y Ebelio Espínola Benítez
96. Radio Cáritas - Universidad Católica. Itinerario de los últimos 25 años, desde la visión de sus protagonistas (1986-2011), por Roque Acosta Ortíz y Mariano Mercado
97. La formación docente desde la perspectiva inclusiva. El caso concreto del Paraguay, por Luiz Albérico Barbosa Falcão
98. Historia, doctrina y principios cooperativos en los editoriales del Dr. Enzo Di Tore Chartrán, por José F. Samudio Falcón (comp.)
99. Educación y desigualdad. Las clases desfavorecidas frente al sistema educativo paraguayo, por Luis Ortiz Sandoval
100. Qué Onda. La radio en Paraguay en la post dictadura, por Rogelia E. Zarza Sanabria
101. La Iglesia y los partidos en la vida política del Paraguay desde la Independencia, por François Chartrain
102. Cartas Anuas de la provincia jesuítica del Paraguay. 1663-1666. 1667- 1668. 1669-1672. 1672-1675, por María Laura Salinas (int.) y Julio Folkenand (col.)
103. Los que se fueron, por Mario Ramos-Reyes
104. Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay. 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700, por María Laura Salinas (int.) y Julio Folkenand (col.)
105. Platero y yo - Platero ha che. Edic. bilingüe, por Juan Ramón Jiménez y Lino Trinidad Sanabria
106. El rol de la FF.AA. en la sociedad democrática. Historia, opiniones de expertos, reflexiones personales, por Silvio Torres Chávez.

107. El profesor de Matemáticas de Solano López. Iglesia-Estado-Educación (1843-1846), por Jorge García Riart
108. Alteraciones Auditivas, Nivel del Lenguaje en Niños y Adolescentes Concurrentes al Hospital Barrio Obrero y el Colegio de La Providencia, por Margarita Brizuela de Cabral, Elvira Villagra de Cerna, Gissel J. Benítez e Investigadores juniors
109. Soldados de papel. La propaganda en la prensa paraguaya durante la guerra de la Triple Alianza (1864-1870), por María Lucrecia Johansson
110. La instrucción pública en el Paraguay. Período 1900-1940. Vol. I, por Juan Bautista Rivarola Paoli
111. ¿Cómo hablan los paraguayos con dos lenguas? Gramática del jopara, por Guido Kallfell
112. Cartas Anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay (1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762, por María Laura Salinas (introd.) y Julio Kolkenand (colab.)
113. Desigualdad y clases sociales. Estudios sobre la estructura social paraguaya, por Luis Ortiz Sandoval (Coord.)
114. Historia, pensamiento y cultura, por Seny Hernández Ledezma y Mario Ramos-Reyes
115. La cultura en el aula. Material de apoyo didáctico para docentes - 2da. Edición, por Beatriz González de Bosio
116. Democracia, Derechos Humanos, Integración e Identidad: Realidades y desafíos. XIV Encuentro Corredor de las Ideas del Conosur, por Beatriz G. de Bosio y José Zanardini (Comp.)
117. Educación y Territorio. Desigualdad y segregación educativa en el área metropolitana de Asunción, por Luis Ortiz (Coord.) Kevin Goetz y Colin Gache
118. Lenguas extranjeras habladas en Paraguay. Un informe de la Secretaría de Políticas Lingüísticas, por PÑS-SPL y CEADUC
119. Culture, a contemporary classroom subject. Case study: Paraguay, por Beatriz de Bosio
120. Paraguay: Capítulos de Prosopografía Social (I), por Carlos Aníbal Peris Castiglioni (Coord.)
121. Perfiles Educativos y estructura productiva, por Luis Ortíz (Coord.)
122. Blended Learning. Incidencia en el aprendizaje en Educación Superior, por Myrian Celeste Benítez González, fma

CENTRO DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA “NUESTRA SEÑORA DE LA ASUNCIÓN”(CEADUC)

NORMATIVAS GENERALES PARA PUBLICAR EN LA REVISTA SUPLEMENTO ANTROPOLÓGICO

La revista Suplemento Antropológico es una publicación de carácter científico, relacionada a las comunidades indígenas, a la antropología en general y editada en forma seriada sucesiva, con régimen de periodicidad semestral; dirigida principalmente a investigadores, docentes y estudiantes de ciencias sociales.

Los artículos que serán publicados en Suplemento Antropológico, deberán reunir los siguientes requisitos:

1. El artículo debe ser inédito, y referido exclusivamente a temáticas antropológicas y otras afines. La revista no acepta artículos que hayan sido enviados simultáneamente para su evaluación y/o publicación, en otras revistas o libros, del país o del exterior. Los trabajos recibidos serán revisados por los integrantes del Comité Editorial y los aceptados, serán evaluados por árbitros designados por el Consejo Editorial.
2. Durante el proceso de evaluación por pares, se reservará la identidad del/los autor/es, omitiendo la identificación como afiliación institucional. Tampoco será mencionada referencia alguna que le permita al evaluador inferir indirectamente la autoría del trabajo. Las informaciones autorales se registra aparte y solamente los Editores tienen acceso a ellas.
3. En la evaluación se usa el método doble ciego. Se calificarán de excelente, bueno, regular o deficiente los siguientes aspectos: relevancias del tema, originalidad y solidez en la interpretación, estructura lógica del discurso, coherencia argumentativa, redacción y estilo, documentación bibliográfica, cumplimiento de las normas editoriales y éxito en el propósito comunicativo. El veredicto implica la publicación del artículo sin modificaciones; con ligeras modificaciones; con modificaciones sustanciales, o su NO publicación.

4. El plazo para responder varía conforme a la complejidad de las evaluaciones y de las eventuales modificaciones sugeridas y realizadas. Los datos de recepción y aprobación de cada colaboración será informado en el texto publicado.
5. El texto se puede presentar en español, guaraní, portugués o inglés, teniendo en cuenta las siguientes orientaciones:
 - Debe incluir un resumen que explicita el tema general y el problema de la investigación, además de objetivos y/o hipótesis, metodología, análisis de material y principales conclusiones, con un máximo de 10 líneas y en dos lenguas.
 - Deberá incluir 4 o 5 palabras clave, también en dos idiomas, que le indique al lector los principales temas del trabajo.
 - El artículo incluirá: a) un título y subtítulo, con un máximo de 25 palabras; b) nombres/s del/os autores, identificando/s al pie de página, con los datos relativos a la producción del artículo, e indicando la institución/universidad donde trabaja; c) deberá indicar las notas utilizadas, así como las referencias bibliográficas.
6. Todos los trabajos deben estar encaminados dentro del siguiente formato:
 - Emitido en cualquier procesador de textos, preferentemente Word, que permita su modificación/maquetado para la edición final.
 - Los artículos deberán contener un mínimo de 15 páginas, numeradas secuencialmente.
 - La fuente a utilizarse es Times New Roman, 12 Normal, para el texto y en negritas para los subtítulos. El título deberá estar en mayúsculas, Times New Roman, 12 y negritas. El espaciado es de 12 pts. O Automático entre títulos y subtítulos. El entrelíneo de 1.5.
 - Las citas dentro del texto, en el siguiente formato: (Apellido, Año: Página Referenciada) - (Planás, 2014: p. 45).

- Las notas a pie de página deberán ser exclusivamente explicativas manteniendo el mismo formato de las referencias bibliográficas en el texto.
- Las gráficas, tablas y figuras deberán ser integradas en el texto durante el proceso de recepción y dictamen. Solo en caso de ser aceptado el artículo, entonces deberán ser enviadas en archivo separado, en el formato original de su elaboración, y debidamente citados y numerados. La letra de los cuadros y gráficos debe ser Times New Roman, tamaño 10, los gráficos deben ir sin color, sin negritas y si están elaboradas en Excel deben ir sin borde.
- Las imágenes, en JPG, preferentemente en blanco y negro.
- La Bibliografía deberá ir al final, conteniendo solo las obras citadas, de la siguiente manera:
 - Libros: Sartori, Giovanni. 1995. Ingeniería constitucional comparada. Una investigación de estructuras, incentivos y resultados, México, Fondo de Cultura Económica.
 - Capítulo en libro: Kirchheimer, Otto. 1990. "The catch-allparty", en Peter Mair (ed.), *Thewesteuropeanpartysystem*, Oxford, Oxford University Press, pp. 50-60.
 - Artículo de revistas: O'Donnell, Guillermo. 1994. "Delegativedemocracy", *Journal of Democracia*, Vol. 5, No. 1, pp. 55-69.
 - Hemerografía: Lozano, Pilar. 2011. "Colombia lanza un plan de combate a cuatro años contra la guerrilla y los paramilitares", *El País*, 25 de mayo, p. 20.
 - Internet: Fundación Seguridad y Democracia. 2008. Sudamérica: ¿carrera armamentista o renovación militar?, en <<http://www.seguridad-ydemocracia.org/articulos213>> (Consultado el 15 de mayo de 2008)

7. El trabajo deberá ser enviado únicamente a ceaduc@gmail.com

8. La revista SUPLEMENTO ANTROPOLÓGICO se reserva todos los derechos autorales sobre los artículos publicados, inclusive su traducción, permitiendo por tanto su posterior reproducción o transcripción, con la debida citación de la fuente.

PARA MAYOR INFORMACIÓN

CEADUC

Centro de Estudios Antropológicos

Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”

Independencia Nacional y Comuneros

Casilla Postal 1718 - Tel./Fax: (595-21) 441 044 ext. 482

Asunción - Paraguay

e-mail: ceaduc@gmail.com