

# 7 Etnicidad, lenguas y construcciones identitarias



- El Estado argentino, escuela y la migración paraguaya. El estado y la "argentización" de los paraguayos, el papel de la escuela y el trabajo en producción y reproducción de la identidad paraguaya en la ciudad de La Plata..... 2053
- Enfoque sociolingüístico sobre la influencia del inglés en el ámbito publicitario de la ciudad de Asunción..... 2066
- Paraguay y la identidad latinoamericana. Mestizaje y multiculturalidad..... 2085
- La resiliencia sociocultural de los Mbya Guaraní del sur de Paraguay: Mantenimiento y construcción identitaria en contextos desarraigo y relocalización territorial..... 2101
- Mujeres indígenas y múltiples formas de discriminación en el trabajo doméstico en Paraguay..... 2114
- Ojeguata Porã: Mobilidade espacial entre os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul..... 2126
- Mboriahujekua´a versus Soberanía Alimentaria en Paraguay..... 2143
- El Panorama del Indigenismo Paraguayo: La Iglesia Católica y los Pueblos Indígenas en el Paraguay desde Barbados I..... 2150
- ¿Un mundo ancho y ajeno? Movilidad, experiencias y organización de migrantes en la zona de La Plata, Argentina..... 2162
- Lo antropológico en El pueblo (Saguier, 1969). Mitos en torno a los imaginarios visuales de lo "paraguayo"..... 2178

- Territorio múltiple: los aportes de la antropología en los reclamos territoriales indígenas en Paraguay ..... 2189
- El territorio: base de la construcción del estado nación en Chile, Argentina y Paraguay ..... 2197
- Caracterización de la migración de la República de China (Taiwán) en Ciudad del Este- Paraguay ..... 2211
- Mídia e celular em contextos contemporâneos religiosos tradicionais ..... 2230
- La conservación de la "lengua originaria" como identificación de un grupo cultural: Caso "Guaná" ..... 2242
- El mito petrificado: la amalgama hispano-guaraní ..... 2257
- Dinâmicas identitárias e imaginários nacionais: Brasileiros estudantes de medicina em Presidente Franco (PY) ..... 2269
- Desafíos de la Antropología en el Paraguay: Reflexiones sobre el Proceso de Consulta y la Participación de Pueblos Indígenas ..... 2292
- La producción de verdad: de la conquista a un escenario del post-conflicto ..... 2302
- La construcción étnica de la nación: Paraguay en el laberinto identitario tras la guerra contra la triple alianza ..... 2314
- O (não) hiato da discriminação racial na cidade do Rio de Janeiro - 2000-2015 ..... 2329
- Curandeirismo e Direito Penal: uma análise das motivações para a criminalização de um saber tradicional de cura.... 2343
- Sociedad y cultura Jopara como diferencia colonial: comunicación y cultura en las fronteras paraguayas ..... 2357
- El 'hacer volver la alegría', ¿qué puede significar para sociedades indígenas chaqueñas? ..... 2370
- Mobilidade entre comunidades Guarani e Kaiowá nas fronteiras do Brasil e do Paraguai: a caminho do tekoha em busca do teko porã na região meridional da América do Latina ..... 2380
- Continuidade terrestre: participação guarani nos circuitos das criações que povoam o mundo ..... 2389

# El Estado argentino, escuela y la migración paraguaya. El estado y la “argentinización” de los paraguayos, el papel de la escuela y el trabajo en producción y reproducción de la identidad paraguaya en la ciudad de La Plata



Diego Bermeo<sup>1</sup>

## Resumen

Los trabajos sobre la migración paraguaya y escuela son escasos en la Argentina, por lo general estos centran sus análisis en los problemáticas de empleo, la relación con el Estado de la migración paraguaya, entre otras. En el presente trabajo nos abocaremos al caso de migrantes provenientes de zonas rurales de la república del Paraguay y que hoy ocupan empleos en la industria de la construcción los hombres, servicio doméstico en el caso de las mujeres en el partido de La Plata y el papel del Estado argentino y particularmente la escuela en la realidad que viven.

La idea de “argentinización” del inmigrante es una búsqueda del proyecto nacional argentino desde el siglo XIX, pero nos interesa como se produce esta argentinización en este siglo, de ahí la idea de pensar el papel que en el siglo XXI está cumpliendo la escuela y el Estado para lograr este objetivo.

---

1 Licenciado y Máster en Trabajo Social. Docente en la Facultad de Trabajo Social en la Universidad Nacional de La Plata (FTS-UNLP), Argentina. E-mail: trabajosocialinterculturalfts@gmail.com

Nos interesa analizar en esta ponencia sobre el papel que cumple la escuela y el trabajo en la producción identitaria de la comunidad paraguaya migrada en los últimos 25 años. Si bien la bibliografía es escasa, la articulación en proyectos de investigaciones realizados desde Laboratorio Movimientos Sociales y Condiciones de Vida (FTS-UNLP), sobre la temática y la articulación a partir de proyectos de extensión universitaria desarrollados en la Comisión de “Trabajos Interculturales con Pueblos Originarios e Inmigrantes” de la Secretaría de Extensión (FTS-UNLP), con estos grupos, nos da elementos para realizar esta ponencia.

Dichas experiencias de extensión e investigación, se centra en, asesorías y acompañamientos en conflictos laborales, institucionales, entre otros. Estas prácticas nos vincularon a estrategias de abordaje de tipo intercultural en diversos barrios donde habita la comunidad paraguaya y donde se realizaron las prácticas.

En esta ponencia analizaremos el papel de la escuela y el trabajo en la producción y reproducción de sus identidades en la región. Teniendo en cuenta que la mayoría de las familias que entrevistamos para esta ponencia son provenientes de zonas rurales de la república del Paraguay, analizaremos las experiencias laborales en el proceso migratorio y el papel del trabajo rural en las zonas periurbanas de la región, así como el trabajo en los talleres textiles, en la construcción y en el servicio doméstico en las zonas urbanas.

Tomaremos las representaciones que tienen estos actores sobre la articulación entre escuela, Estado, trabajo y la identidad nacional y como se ponen en juego en la cotidianidad de los territorios que habitan.

Para lo cual se hace necesario dar cuenta de procesos sociales, económicos y culturales que se producen en el territorio que habitan y la relación de estos procesos en relación con la producción y reproducción identitaria.

## **1. Desarrollo**

Para realizar este trabajo, realizamos 50 entrevistas semi estructuradas, las cuales fueron realizadas a padres de alumnos niños y jóvenes y a adultos que concurren a escuelas de la ciudad de La Plata. Estas entre-

vistas fueron: 20 padres (5 padres y 15 madres) y 30 niños entre 12 y 18 años (alumnos de los últimos años de la primaria y de secundaria).

Las escuelas donde asisten estos alumnos tienen más del 65% de familias migrantes de las cuales el 55% son familias de migrantes paraguayos, los jóvenes entrevistados son en su mayoría primera generación de argentinos.

La mayoría de los adultos trabajan en la construcción el 70%, 25% en tareas campesinas, 3% profesionales, 2% otros oficios. Las madres son en unos 80% trabajadoras domésticas, 1% profesional, 19% trabajadoras rurales. La característica de las mujeres entrevistadas es que en algún momento de su trayectoria de empleo, trabajaron como personal doméstico, tanto en Argentina como en Paraguay.

La mayoría de las familias mencionan que llegaron a la Argentina entre el año 1997 y el año 2010. Las escuelas a las que concurren y los barrios donde viven y desarrollan sus actividades los migrantes son territorios de con desigualdad social.

## **2. La Ley N° 25871 y la migración como un derecho humano**

A partir de la sanción de la ley de migraciones N° 25871 en Argentina en diciembre de 2003 y promulgada en enero de 2004 y resultado del trabajo de intensos debates políticos y sociales, producto de numerosos reclamos por parte de las colectividades migrantes. Se logró superar los marcos teóricos existentes y se construyó un escenario político superador al que producía la que fuera sancionada en tiempos de dictadura, la ley N° 22439, también llamada “Ley Videla”. Para Chausovsky,(2004) la “Ley Videla” en su contenido ideológico “traicionaba los postulados de la Constitución Nacional y los textos internacionales de protección de los derechos fundamentales”.

La demora en la reglamentación de la ley del 2003, es producto de la contradicción del grupo de gobierno, en la cual intervienen actores que contradicen en sus prácticas locales el contenido. Siendo uno de los actores de la ley quien en el 2016 pide reglamentar la ley y construye desde la oposición un escenario para que el actual

gobierno, instale la idea de la migración como único responsable de la situación socioeconómica de la Argentina.

La etapa en la que se sanciona la ley es considerada por muchos autores de cambios para la Argentina, con ampliaciones de derechos que se venían exigiendo hace décadas por diversos grupos. En el caso migratorio, busca superar las prácticas y conceptualizaciones que eran hegemónicas en la década del 90 del siglo pasado.

Los aportes más interesantes de la Ley 25871 es el reconocimiento de la migración como un derecho humano, “esencial e inalienable de la persona” (Art. 4), mientras que el migrante es definido como “todo aquel extranjero que desee ingresar, transitar, residir o establecerse definitiva, temporaria o transitoriamente en el país conforme a la legislación vigente” (Art. 2).

La mayoría de los autores sobre la temática migratoria, coinciden en el objetivo que definido como “incorporación migratoria”, la búsqueda de una adecuada inserción de los migrantes en la sociedad de destino (Mármora, 2002).

El Estado asegura a los migrantes los derechos en un lugar de igualdad con la comunidad nativa, esto es en el área de educación, justicia, salud, etc. Pues la ley migratoria 25871, reconoce a la migración como un derecho humano y garantiza derechos sociales. La política migratoria argentina acepto la migración aprobando su ingreso y recepción a partir de tener en cuenta el derecho a migrar como un derecho humano esencial, “*circunstancia que limita la autonomía y poder del Estado*” (Novick, 2010: 21)

La ley no pudo avanzar en algunos sectores que siguieron viendo a las migraciones con la óptica policial y represiva que generaba a las migraciones de acuerdo con la norma 22439 y se basaba su formulación, en los preceptos de la doctrina de seguridad nacional. Esto se debió a la demora en reglamentar la ley, el acceso a la información y la comentada heterogeneidad de los grupos hegemónicos, donde muchos diputados y senadores de provincias no fomentaron políticas regionales para la difundir e implementar la ley por ellos votada.

### 3. El Estado y la política pública Argentina

Para entender que paso con la migración paraguaya y su relación con la escuela, es importante definir el aparato estatal, las políticas públicas y, dentro de éstas, las llamadas *políticas sociales*.

Es importante para definir el Estado, tener en cuenta el análisis de contextos sociohistóricos más cercanos a América Latina. Para Oszlak (1980) el Estado es una formación cuya trayectoria es *“errática, sinuosa y contradictoria, en la que se advierten sedimentos de diferentes estrategias y programas de acción política”* (Oszlak, 1980). Entiende al Estado, como un proceso de construcción que supone la elaboración de *“la instancia política que articula la dominación en la sociedad, y la materialización de esa instancia en un conjunto interdependiente de instituciones que permiten su ejercicio”* (Oszlak, 1985: 14).

La política pública que realiza el Estado y el imaginario social hace importante entender al aparato estatal como una arena política, en términos de Oszlak y O'Donnell (1976). Esta mirada del estado está en relación la idea de un “Estado polifónico”, donde se expresan y se relacionan grupos en función de sus intereses (Bohoslavsky y Soprano, 2010), siguiendo a Carlos Vilas, el Estado es *“estructura de poder, sistema de gestión y fuente generadora de identidades”* (Vilas, 2005: 37), lo que le da posibilidades de representación de la población en un territorio, y como un espacio institucional donde se ponen en conflictos y disputas entre los actores que quieren disponer de recursos de poder (Vilas, 2007).

Sin lugar a dudas el Estado argentino y sus prácticas, es uno de las causas para migración hacia la Argentina, la extensión del mismo en el área de educación y salud son uno de las causas por la cuales migran no solo de Paraguay sino de los diversos países limítrofes y del continente.

Las políticas públicas y dentro de estas las políticas sociales ocupan un lugar destacado, ya que son herramientas heterogéneas para el cumplimiento o a la satisfacción de los derechos sociales (salud, vivienda, educación, etc.). Dentro de estas las políticas sociales, suelen además marcar posición sobre lo social (Falappa y Andrenacci,

2009). Estos autores plantean que las políticas sociales, son *“Una amplia gama de intervenciones del Estado son, así, políticas sociales: lo son todas las intervenciones públicas que regulan las formas en que la población se reproduce y socializa y las que protegen a la población de situaciones que ponen en riesgo esos procesos o neutralizan sus efectos no deseados”* (Falappa y Andrenacci, 2009: 9). Por otro lado para Alvarez Leguizamón (2008) la política social es la *“concreción de tecnologías de poder gubernamental y no gubernamental sobre las poblaciones consideradas como amenaza y a las que hay que disciplinar”* (Alvarez Leguizamón, 2008: 61).

A partir de la desigualdad social vigente en la Argentina donde migran, las políticas públicas y las políticas sociales en particular a la que acceden los migrantes paraguayos, suelen ser de características clientelares (Auyero, 2001). Siendo las más comunes en la provincia de Buenos Aires, las políticas alimentarias materno infantiles, programas de terminalidad educativa, etc.

A pesar de esta situación opresiva, el imaginario sobre el migrante y el uso de los servicios estatales lo pone como “lo extranjero” extraño, enfermo y por lo tanto puede producir contagios.

Esta carga simbólica para Devoto (2003) la distinción entre “inmigrante” y “extranjero” se encuentra en el origen de las construcciones jurídicas y sociales sobre la migración. Las mismas fueron transformadas durante los siglos XIX y XX; de hecho, en algunos casos, socialmente era más sencillo distinguir ambas ideas cuando jurídicamente las demarcaciones eran mucho más imprecisas:

*“Por supuesto que el inmigrante es jurídicamente un extranjero y que el uso del término se aplica cuando deben indagarse los derechos (en especial la larga discusión sobre los derechos políticos) de los habitantes que no son argentinos (...) Sin embargo, en un uso extrajurídico, en la prensa, en el ensayo, en el uso social del término, las distinciones entre unos y otros son muy evidentes”* (Devoto, 2003: 33).

Las políticas públicas desde siempre estuvieron ligadas a la definición cultural de lo nacional, por parte del Estado, marca la distancia entre



un *nosotros* y un *ellos*. Es el Estado Nación y la definición de la nacionalidad, y a partir de esto se estructuran los vínculos en sociedad:

*“La nación y la nacionalidad, en tanto se erigen como delimitadoras de las relaciones sociales, cristalizan alteridades sistémicas frente a las que se elaboran distintas políticas desde lo que se denominaría ‘cultura política argentina’, es decir, desde los patrones oficiales de definición de lo válido y lo deseado en el territorio” (Halpern, 2010: 179).*

En el plano de la defensa y la seguridad, señala Mármora (2002) se toma al extranjero como un sujeto peligroso, sujeto de control permanente por parte del Estado. Traslándose esto a las temáticas y problemáticas de las fronteras. Entendiéndose los trazados territoriales como peligrosos, de invasión, etc. lo que produjo un imaginario social sobre los migrantes regionales como desestabilizadores del orden social, así como se los construyó en términos de amenaza para la sanidad nacional (Halpern, 2010; Domenech, 2006). Estas construcciones subjetivas, prevalecen y generan políticas públicas y prácticas dentro de estas que generan discriminaciones y xenófobas.

La conceptualización la migración como un derecho humano y la construcción de la extranjería en términos negativos siguen siendo dos extremos en tensión y en permanente disputa a la hora de elaborar políticas públicas en materia de derechos sociales. Para Penchaszadeh (2012) la dimensión de la extranjerización suele ser intrínseca a las políticas públicas de carácter nacional, a la vez que funciona de manera negativa para incluir a aquellos que formarían parte del conjunto de la ciudadanía.

#### **4. La escuela como política pública**

La mayoría de los entrevistados, suelen relatar que llegaron al país por la necesidad de trabajo, esto marca la idea del papel del trabajo en la construcción de su identidad paraguaya en el país.

El origen rural de la mayoría de los entrevistados, nos plantea la necesidad de indagar sobre la ruptura sobre la idea del trabajo, ya que los oficios que ocupan son urbanos. La mayoría creen que el cambio

les sirvió para adquirir más conocimientos sobre oficios y los reafirmó como sujetos capaces de conocer, aprender y enseñar. Por otro lado, crece en sus representaciones la idea del paso de lo rural a lo urbano como una señal de progreso. Aunque la mayoría de los entrevistados, mencionan que volverían a la vida rural en el futuro.

Las representaciones de estos grupos como trabajadores y responsables es una característica común en todas las entrevistas. Suelen ver a los nativos como no trabajadores en oficios, si no, trabajadores más calificados.

La mayoría suele mencionar que el trabajo es la conversación con los niños y jóvenes y la importancia de este en el “ser paraguayo”, en palabras de un entrevistado *“a nosotros nos gusta trabajar y no queremos que los niños se contagien sean vagos...”* poniendo la representación negativa en el nativo.

En las escuelas los niños y los padres de origen paraguayos son considerados por los educadores y otros actores de las escuelas, como un poco más revoltosos pero “buenos” en el caso de los niños y más expresivos con respecto a los padres de familias bolivianas. Una maestra los definió a los padres como *“más participativos que los argentinos y más revoltosos que los bolivianos”*. La idea de tener más derechos en Argentina según relatan los padres es otros de los temas más hablados con los niños y jóvenes y la necesidad de mantener y desarrollar estos, explica su participación en las escuelas.

De los relatos surge el reconocimiento de los adultos al sistema escolar y a la preocupación de los docentes por los alumnos, entendido como no solo los aprendizajes sino por la ayuda en los problemas sociales que en algunos casos atraviesan. La escuela es vista por estos grupos como un espacio para llegar a las políticas públicas en los barrios que habitan, un acceso al Estado.

Por otro lado, la escuela es un lugar del “otro” conocimiento, la distancia con el idioma guaraní y el castellano con influencia del mismo suele ser una de las prácticas que lo distancian a los niños y sus familias. Esto se le suma a discursos que no reconocen los aportes de los migrantes, reduciendo a lo folclórico cultural sus aportes.

El valor del trabajo en la formación de los niños, no es tenido en cuenta por las escuelas en los contenidos escolares y antagoniza los conocimientos escolares con los contenidos de formación en la casa; donde el valor del trabajo es un contenido educativo en su cotidianidad. Incluso la escuela ve en la colaboración en la economía familiar de niños y jóvenes trabajo infantil.

Esto genera en la comunidad “argentina”, representaciones xenóforas, vinculadas por un lado, al el gasto público de la migración, por el uso de la escuela, y por otro lado, representaciones vinculadas a la explotación de niños producto del trabajo infantil.

Prácticas que oscilan entre la xenofobia y la inclusión o integración a grupos.

*“.. a mi marido lo acusaron de mandar al niño a la escuela...yo soy la encargada...salimos a trabajar temprano yo a una casa y el a una changa... el niño lo despertamos y va solo o con un amigo...le dejamos el desayuno pero no lo comió...Luego volvimos a la noche y el niño nos mostró una nota donde nos pedían que vayamos a la escuela...pero no podíamos pues perdíamos el día...al segundo día que no fuimos vino un patrullero y lo llevaron a mi marido...”* (X, madre de un alumno del último año de escuela primaria). Esta reacción escolar marca prácticas que no ayudan sobrepasar los discursos y practicas xenóforas, asignándoles a los padres de los alumnos el cuidado del niño según representaciones burguesa de la familia y el cuidado del niño.

*“...Nosotros tenemos como costumbre trabajar, somos un pueblo trabajador...las mujeres nos enseñaron eso por la guerra del Paraguay ellas quedaron solas...y avanzaron...mi mujer cuando la conocí, trabajaba en un campo cerca de donde trabaja yo...ahí nos conocimos trabajando...éramos chicos...la edad de mi nena...hace años ya y los dos seguimos...ella en casa y yo con changas y a veces en las quintas pero no rinde...cada dos años vamos a Paraguay a visitar...ellos no tienen plata para venir...no está bien la cosa allá...”* (L, padre de una alumna de segundo año de secundaria) Para el entrevistado el trabajo fue y es la identidad del pueblo paraguayo, la nacionalidad y la guerra y el papel de la mujer en la post guerra, marca en casi todos los discursos de los entrevistados.

## **5. La escuela y las migraciones limítrofes y el caso paraguayo:**

La “argentinización”, como búsqueda homogenizante de los habitantes del territorio argentino sigue vigente, a pesar de las políticas inclusivas de la primera década del siglo XXI, pues las estrategias elegidas por el Estado para trabajar las identidades y culturas en las escuelas como la modalidad de Educación Intercultural Bilingüe, no se cumplen en su totalidad o son prácticas aisladas donde la cultura está relacionada con el pasado mítico, anclado en un pasado de atraso o por lo general no tienen en cuenta la cotidianidad que viven estos grupos en los barrios que habitan.

Esto ocurre no solo con la comunidad paraguaya, sino con las del noreste argentino (NEA) y otros grupos migrantes de países limítrofes. A pesar de esto los grupos migrantes mencionados suelen hacer alianzas para reclamar que sus culturas sean tenidas en cuenta en los contenidos escolares.

La formación docente en EIB y la falta de financiamiento de la misma, hace que no se pueda llevar esta estrategia con eficacia. Se refuerza así, interpretaciones de la realidad basadas en el sentido común.

Observamos que las luchas barriales donde se llevan a cabo alianzas políticas basadas en las identidades culturales para acceder a derechos, entre los migrantes paraguayos y los del noreste argentino con migrantes bolivianos, no son recuperados como contenidos escolares, lo mismo ocurre con los aprendizajes adquiridos por las familias en el proceso migratorio, ni con los conocimientos ancestrales o regionales de los lugares de origen.

Las estrategias interculturales más eficaces, suelen estar en las prácticas de los diversos actores escolares que luchan en las escuelas por sus derechos.

## **6. A modo de conclusión**

La migración paraguaya en la Argentina, tiene en la escuela pública una de las causas para su migración. La valorización de la misma está en relación con la tensión que generan ciertas prácticas escolares, las cuales no tienen en cuenta sus saberes, entre ellas el papel del trabajo.

La escuela argentina, intenta desde la vuelta a la democracia abordar problemáticas vinculadas a las migraciones, con dificultad y poca eficacia en las estrategias elegidas.

La relación trabajo y empleo como identidad de las comunidades migrantes y en especial la paraguaya, suele ser abordado escasamente y mal, generando situaciones vinculadas a la xenofobia en las comunidades locales.

A pesar de esto, la escuela es valorada y es tenida en cuenta como un espacio que la comunidad paraguaya, que valora para relacionarse adultos, jóvenes y niños con “otros” colectivos migrantes y con la comunidad nativa. Aunque no expresa en sus contenidos el papel que cumple el trabajo en la identidad de los migrantes paraguayos, relegando para otros ámbitos la producción identitaria basada en la representación del trabajo.

## Bibliografía

Alvarez Leguizamón, S (2008) *Focopolítica y gubernamentalidad neoliberal: las políticas sociales*. En Bertolotto, María Isabel y Lastra, María Elena (Comps.) Políticas públicas y pobreza en el escenario post 2002 (pp. 61-83). Buenos Aires: Carrera de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Auyero, J (2001) *La política de los pobres: Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Ediciones Manantial.

Bohoslavsky, E y Soprano, G (2010) *Una evaluación y propuestas para el estudio del Estado en Argentina*. En: Bohoslavsky, Ernesto y Soprano, Germán (Eds.) *Un Estado con rostro humano. Funcionarios e instituciones estatales en Argentina (desde 1880 a la actualidad)* (pp. 9-55). Buenos Aires: Prometeo-UNGS.

Chausovsky, G (2004) *Apuntes jurídicos sobre la nueva Ley de Migraciones*. En Giustinani, Rubén (comp.) *Migración, un derecho humano* (pp.117-129). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Devoto, F (2003) *Historia de la inmigración en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Domenech, E (2009) *La visión estatal sobre las migraciones en la Argentina reciente. De la retórica de la exclusión a la retórica de la inclusión*. En Domenech, Eduardo (comp.) *Migración y política: el Estado interrogado* (pp. 21-69). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Falappa, F y Andrenacci, L (2009) *La política social de la Argentina democrática (1983-2008)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento – Biblioteca Nacional.

Halpern, G (2010) *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Mármora, L (2002) *Las políticas de migraciones internacionales*. Buenos Aires: OIM-Paidós.

Novick, S (2004) *Una nueva ley para un nuevo modelo de desarrollo en un contexto de crisis y consenso*. En Giustinani, Rubén (comp.) *Migración, un derecho humano* (pp. 153-173). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Novick, S (2010) *Introducción*. En Novick, Susana (Dir.) *Migraciones y Mercosur: una relación inconclusa* (pp. 9-27). Buenos Aires: Catálogos-Universidad de Buenos Aires.

Oszlak, O (1980) *Políticas Públicas y Regímenes Políticos: Reflexiones a partir de algunas experiencias latinoamericanas. Documento de Estudios CEDES, Vol. 3 N° 2*.

Oszlak, O (1985) *La formación del Estado argentino*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Oszlak, O y O'Donnell, G (1976) *Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación, Documento CEDES / G. E. CLACSO, N° 4*.

Penchaszadeh, A (2012) *Migraciones y derechos políticos: ¿democratización y extensión de la ciudadanía o nuevas formas de extranjerización*

*en democracia?*. En Novick, Susana (Ed.) Migración y políticas públicas: nuevos escenarios y desafíos (pp. 39-61). Buenos Aires: Catálogos-Universidad de Buenos Aires.

Vilas, C (2007) Pensar el Estado. Lanús: Ediciones de la UNLa



# Enfoque sociolingüístico sobre la influencia del inglés en el ámbito publicitario de la ciudad de Asunción

Biera Yboty Cubilla Zadoovsky<sup>1</sup>

## Resumen

Al transitar por las calles más concurridas de la zona urbana de la ciudad de Asunción, se perciben carteles publicitarios de distintos ámbitos que se encuentran redactados en inglés.

La interrogante surge al observar que este fenómeno está incluido cada vez más en las publicidades, ataviando los servicios y productos que la ciudadanía consume, o que se siente atraída a consumir, ¿es acaso esto consecuencia de la globalización?

Con esta investigación se buscó identificar el fenómeno sociolingüístico empleado en la publicidad asuncena; describir la forma de utilización de la modalidad lingüística y conocer las razones de su uso; determinar el origen histórico por el cual el inglés alcanzó prestigio dentro del mercado y la finalidad de su uso en lugar del español o el guaraní dentro del espacio publicitario asunceno.

Se presentan como ejemplo carteles publicitarios subdivididos en categorías en su fenómeno del uso de la lengua anglosajona, según

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Asunción. E-mail: bierayboty@gmail.com



las distintas estrategias utilizadas por la publicidad y los efectos que éstas producen en el receptor.

En esta investigación se abarca desde los comienzos del siglo pasado hasta la actualidad de manera que no queden cabos sueltos en el entendimiento de los fenómenos analizados, productos de un sistema económico globalizado y cuyo código lingüístico más utilizado internacionalmente, es el inglés. La misma no se limita al ámbito lingüístico ya que para el análisis de los carteles es necesario valerse de otras ciencias y teorías como la economía, la historia, la sociología, el análisis del discurso, la publicidad e incluso la política.

## 1. Introducción

Al transitar por las calles más concurridas de la zona urbana de la ciudad de Asunción, se perciben carteles publicitarios de distintos ámbitos que se encuentran redactados en inglés. La interrogante de si esto es consecuencia o no de la globalización surge al observar que este fenómeno está presente cada vez más en las publicidades, ataviando los servicios y productos que la ciudadanía consume, o que se siente atraída a consumir.

Con esta investigación se busca identificar el fenómeno sociolingüístico empleado en la publicidad asuncena; describir la forma de utilización de la modalidad lingüística y conocer las razones de su uso; determinar el origen histórico por el cual el inglés alcanzó prestigio dentro del mercado y la finalidad de su uso en lugar del español o el guaraní dentro del espacio publicitario asunceno.

Se presentan como ejemplo carteles publicitarios subdivididos en categorías en su fenómeno del uso de la lengua anglosajona, según las distintas estrategias utilizadas por la publicidad y los efectos que éstas producen en el receptor.

Esta investigación comprende desde los comienzos del siglo pasado, con algunas menciones de siglos anteriores, hasta la actualidad, de manera que no queden cabos sueltos en el entendimiento de los fenómenos, productos de un sistema económico globalizado y cuyo

código lingüístico más utilizado internacionalmente, es el inglés. Y no se limita al ámbito lingüístico ya que para el análisis de los carteles es necesario valerse de otras disciplinas y teorías como la economía, la historia, la sociología, el análisis del discurso, la publicidad e incluso la política.

Es menester enfatizar el hecho de que la temática abordada en esta investigación no es un tema desconocido. A nivel internacional se han hecho pesquisas similares, sin embargo, en Paraguay no. El antecedente de este trabajo no puede basarse en investigaciones previas realizadas en el contexto analizado, por ello el mismo es de carácter exploratorio, sin embargo, se hace mención a investigaciones similares llevadas a cabo en Europa, específicamente en España.

## **2. Planteamiento del problema**

Para poder comprender el fenómeno sociolingüístico presente en los carteles publicitarios en la ciudad de Asunción, se debe recurrir no sólo a una investigación de campo en la toma de fotografías, sino también a una investigación documental o bibliográfica, haciendo uso de la historia (caída del sistema monárquico en Rusia, guerra fría, muro de Berlín, cortina de hierro, caída de la U.R.S.S.), economía y política (capitalismo, comunismo, imperialismo, consumismo), sociología, psicología y lingüística (lenguaje, predominio de una lengua sobre la otra, prestigio de una lengua sobre la otra, motivo de uso de una lengua sobre la otra), además de teorías como la de la recepción a manera de interpretar el sentido de los carteles, y claro está, no dejando de lado el hecho de que una publicidad transmite un mensaje con un propósito.

A partir del avance de la tecnología, de las grandes corporaciones económicas alrededor del mundo, del paso apresurado del tiempo, que en épocas anteriores, -a partir de ciertos conflictos internacionales, cambios de gobiernos con ideologías políticas antónimas, caída de imperios sociopolíticos-, el capitalismo abrió camino hacia un mundo que necesitaba evolucionar, consumir, o simplemente, lo deseaba, la globalización fue el fenómeno político-económico que logró realizar estas ideas, y gobernó a la mayor

parte del mundo, encabezándose como potencia económica los Estados Unidos.

Es sabido que actualmente se encuentran al mando potencias inesperadas, que sigilosamente y con perseverancia se posicionaron con un cimiento incorruptible: Los tigres asiáticos (Criterio Digital: 2016)<sup>2</sup>, la India, China y Brasil. Pero los Estados Unidos, país fundado por colonos británicos en su mayoría, se valió de su lengua oficial para las transacciones a nivel global: el inglés representó, pues, el idioma del capitalismo, de la globalización, de los negocios. El inglés es el idioma más estudiado como segunda lengua y el tercero más hablado en el mundo, solo por detrás del chino mandarín y del español. “En el mundo hay 360 millones de personas que lo hablan como lengua materna, otros 500 millones como segunda lengua. Esto prueba su éxito como lengua oficial en el mundo de los negocios, de los viajes y de las relaciones internacionales.” (Babbel Magazine: 2017). Así se dio esta transición, el inglés se volvió más común y tolerable en el día a día sin que nadie reparara en ello. Esta investigación no pretende abordar las palabras inglesas acogidas hace ya mucho tiempo o el campo en el que más las utiliza: la informática; sino en los carteles publicitarios, específicamente, en la capital paraguaya, la ciudad de Asunción.

Carteles escritos en el idioma anglosajón, donde se reemplazan palabras de la lengua española que podrían, sin más conflicto, seguirse utilizando. ¿Será por moda o por estrategia de venta? La investigación expuesta a continuación describirá esos eventos sociolingüísticos e intentará esclarecer los motivos y la reacción en las masas consumistas.

Al considerar estas cuestiones sobre el tema de investigación, surgen preguntas tales como si son de uso común en el contexto las palabras en inglés empleadas en los carteles publicitarios de Asunción, cuáles son los enunciados más frecuentes del inglés en los carteles publicitarios de Asunción, en qué consiste la injerencia de la voz inglesa del lenguaje publicitario en lugar del español y cuál es el impacto que causa en el consumismo la utilización del inglés en los carteles publicitarios asuncenos.

---

2 Corea del Sur, Hong Kong, Singapur y Taiwán (2016).

### 3. Objetivos de investigación

El objetivo general de la investigación es la aplicación de parámetros propios de la sociolingüística en este estudio, que enfoca los carteles publicitarios de Asunción, mientras que entre los específicos se busca identificar el fenómeno sociolingüístico empleado en la publicidad asuncena, describir la forma de utilización de la modalidad, conocer las razones por las que se utiliza, determinar el origen histórico por el cual el inglés alcanzó prestigio dentro del mercado y la finalidad del uso del inglés remplazando al español dentro del espacio publicitario asunceno.

### 4. Justificación

Esta investigación presenta un tema actual que no fue descrito ni analizado anteriormente desde un punto de vista lingüístico en la ciudad de Asunción.

La razón por la que se estudia la influencia del inglés a partir de la globalización en este contexto, es por su relevancia en un mundo, en su mayoría capitalista, que busca avanzar en la economía, política y en la sociedad. Existen ya antecedentes de interlenguas fronterizas o de carácter mercantil que han existido por tiempo; estas han facilitado las transacciones, han propiciado negocios entre personas de distintas culturas y por ende, de lenguas disímiles también.

El Paraguay, con su capital Asunción, no ha quedado ajeno a la evolución del mercado, de las transacciones y del lenguaje propio de la globalización: el inglés. Cada vez es más fácil notar la utilización del “idioma universal”, tal vez como estrategia de marketing, por moda, por comodidad o algún otro motivo.

La base histórica de esta pesquisa se halla en el lugar y momento en donde el inglés pasa de ser la lengua oficial de algunos países, a ser la segunda lengua más hablada del mundo. Expertos sociolingüistas y lingüistas van descubriendo y demostrando cada vez más los fenómenos conocidos y aún los nuevos que se van introduciendo y acomodando a la actualidad.

Es necesario demostrar la importancia del inglés en el mundo globalizado para especificar su impacto en la sociedad asuncena. Y nada mejor para hacerlo que con los carteles publicitarios que emplean y adoptan un lenguaje extranjero en lugar del propio, aun cuando en este último existen las palabras que expresan el mismo concepto que las inglesas.

## **5. Antecedentes y contextualización**

Esta investigación, en la que se analizan los carteles publicitarios de la ciudad de Asunción fue originalmente llevada a cabo en el año 2012, en ese entonces se había encontrado datos sobre investigaciones similares en la ciudad de Barcelona, sin embargo, al realizar una actualización de datos, no solo se ha descubierto que este tema de investigación es de hecho relevante e interesante, sino que también se encuentra en auge porque describe un problema real que va ocupando la publicidad de muchas ciudades hispanohablantes.

En mayo del 2016 se llevó a cabo una campaña que reprocha el exceso de anglicismos en la publicidad española, en base a un estudio realizado en el 2015, año en el que 322 marcas utilizaron sistemáticamente el inglés en sus publicidades. Esta campaña fue llevada a cabo por iniciativa del presidente de la Real Academia Española, Darío Villanueva y el presidente de la Academia de la Publicidad, Fernando Herrero. La conclusión a la que llegaron fue que el país (España) sufre de un complejo de inferioridad que le impulsa a consumir preferentemente aquello que esté en inglés a pesar de que se ofrezca exactamente lo mismo en español.

## **6. Métodos, técnicas e instrumentos**

En esta investigación se ha utilizado el nivel exploratorio, ya que este tema no ha sido abordado anteriormente de la manera se presenta en esta investigación, en el país. Además se ha recurrido al nivel descriptivo, a fin de emitir descripciones de la modalidad sociolingüística ocurrida en los carteles publicitarios.

La investigación es de carácter cualitativo, ya que se ha buscado comprender y describir los motivos y circunstancias que llevan al uso del inglés en la publicidad asuncena, el método empleado ha sido el inductivo,

ya que se partió de casos particulares (carteles publicitarios en inglés) de donde se obtuvieron resultados que permitieron elaborar conclusiones de carácter general (razones, influencia, circunstancias, etcétera).

La técnica consiste en analizar los carteles fotografiados de la ciudad de Asunción, como examen directo de los materiales y partiendo de una observación directa y las causas inferidas. Es fundamental el análisis documental o bibliográfico a fin de extraer de los mismos las teorías e informaciones primordiales para llevar a cabo objetivamente la investigación.

Los instrumentos son dos, por una parte la observación directa para el análisis de los carteles publicitarios y por otra, la investigación bibliográfica que proporciona las herramientas necesarias para su análisis e interpretación. El área de estudio, claro está es la sociolingüística, la sociedad en su influencia y en el uso cotidiano de la lengua, dentro de un contexto.

## **7. Marco teórico conceptual**

### **7.1. Conceptualizaciones**

A fin de comprender a cabalidad la terminología utilizada en la investigación, se ahonda en las definiciones de los distintos aspectos analizados, tales como: sociología, sociolingüística, lingüística, lengua y habla, funciones lingüísticas (conativa y referencial), publicidad, capitalismo, neoliberalismo, consumismo, pragmática, semiótica y globalización. (Cubilla: 2012)

### **7.2. Contexto histórico**

A manera de comprender la magnitud de la influencia del inglés como idioma de la globalización, ha sido necesario retroceder en tiempo unos cien años, citando y profundizando en una serie de eventos históricos que desencadenaron en el uso global de la lengua anglosajona, y su abuso en la publicidad de países hispanohablantes como el Paraguay, temas como la caída de la Rusia zarista y la conformación de la U.R.S.S., la cortina de hierro, el muro de Berlín, la Guerra Fría, la disolución de la U.R.S.S., la perestroika y glasnost, el contexto actual, el consumismo y la publicidad, su lenguaje y mensaje, la globalización, el mundo globalizado desde 1991 hasta la actualidad, el inglés en la historia.

Otro tema abordado es el idioma de la globalización, donde Mario Margulis destaca que desde la globalización como ideología se explica la “heteroglosia”, -que describe la coexistencia de distintas variedades dentro de un único código lingüístico- extraída de la lingüística y que “tiende a dar cuenta de la yuxtaposición del lenguaje, actividades, culturas y subculturas sin que se excluyan unos a otros sino, más bien, que operan solidariamente bajo formas complejas de intersección.” (Boloshinov, 1992, capítulos 1 y 3; Clifford, 1992: 142.). El autor continúa: “(...) la Babel de idiomas y culturas, de costumbres, sistemas políticos, historias pasadas y recientes ha claudicado en las puertas de las bolsas de comercio y de las grandes casas bancarias” (Margulis, 2009: 125, 128).

### **7.3. Teorías aplicadas**

Son varias las teorías aplicadas para analizar los carteles publicitarios en esta investigación, entre ellas está la sociolingüística que “se ocupa de explicar las relaciones lengua-sociedad” y de “localizar cómo se inscribe lo social en la lengua y en las prácticas lingüísticas”. (Rotaexte, 1990: 15), así mismo la semiótica, la estética de la recepción, la psicosocial, la pragmática y luego la multimodal la que contiene, como su nombre lo indica, varios modos, como las estrategias textuales y argumentativas en su interacción con el texto verbal en inglés y con las imágenes. El mensaje lingüístico instaura una interacción importante con la representación icónica, definiendo así las líneas maestras de la argumentación. Dentro de esta misma teoría, juega un papel importante la pragmática a través de sus implicaturas que activan la expresión al sector de receptores a los que se quiere llegar como “blanco” de la publicidad. (Javier Vellón: 2009). Es lo que a su vez permite articular las dimensiones semióticas y performativas del discurso publicitario, “*l’objet texte-image*” denominado por Krüger (1990: 25).

## **8. Análisis de los carteles publicitarios**

Las muestras fotográficas fueron tomadas en la ciudad de Asunción de los carteles publicitarios redactados en inglés, en sus distintas clasificaciones para su posterior análisis, con el fin de demostrar el uso innecesario del idioma extranjero en las mencionadas publicidades.

La delimitación geográfica de las tomas incluye Carmelitas, barrio Herrera y Villa Morra; sobre las calles Brasilia, España, Mariscal López, Senador Long y partes del microcentro de Asunción.

La muestra fotográfica es bastante amplia, por lo que se realiza primeramente una clasificación de la muestra según su temática o rubro, luego se analiza de manera general en función al servicio o bien que ofrece y en particular a los recursos lingüísticos que se utilizan para captar la atención del consumidor. Cabe recalcar que el fenómeno que se analiza es el uso innecesario del inglés, pudiéndose usar cualquiera de las dos lenguas oficiales del país en su lugar, además que no se toman muestras de marcas registradas en inglés ni de carteles publicitarios que en su uso del idioma contengan errores ortográficos.

## **9. Explicación del fenómeno**

### **El prestigio del inglés**

El inglés ha adquirido bastante prestigio en el mundo de la economía globalizada; se justifica porque forma parte de una realidad absolutamente consolidada a través de medios que intervienen en la socialización del individuo en la que los hablantes poseen al menos un conocimiento aproximado y que abarca vastos sectores de la vida cotidiana. (López García, 2007: 114).

## **10. Análisis de casos**

### **Caso 1. Redundancia significativa**

Esta estrategia es uno de los rasgos discursivos identificadores del texto publicitario, por su incidencia en las diferentes dimensiones de la construcción textual, desde la composición a las microestructuras lingüísticas. El mensaje analizado se repite en dos lenguas diferentes otorgando así un prestigio social del idioma foráneo junto con la descripción del idioma local, en este caso el español; que vincula así la expresión (inglés) y la información (español). (Vellón, 2009: 157-182).

Como ejemplo se toma a la fotografía del grupo “Ofertas” (Cubilla: 2012): “*Hello, big sale. Liquidación Semi-Annual 50% off*”





- **Locución:** *Hello, big sale.* Liquidación *Semi-Annual 50% off* (Hola, gran venta o subasta. Liquidación Semianual 50% de descuento).
- **Ilocución:** Hola, hay liquidación. ¡Atención! Hay liquidación del 50% y sólo dos veces al año, ¡aprovecha!
- **Perlocución:** El receptor puede o no comprar en la liquidación de la tienda.

Para tener en cuenta: existe una reiteración en español de la información ya presentada en inglés, la primera sorprende, atrae, la segunda informa. A continuación presenta el factor que conquista al receptor o futuro consumidor, la liquidación solamente se da dos veces al año, por lo que si no compra ahora tendrá que esperar seis meses para hacerlo por ese precio. Y por último, el precio es de remate, tan solo se pagará la mitad del precio regular.

## Caso 2

Otro ejemplo bastante llamativo es el de una misma publicidad de igual marca en dos países diferentes que se presenta con una variación lingüística. Una de las fotos se encuentra en el grupo "Ofertas" y la otra se presenta a continuación.



- **En Paraguay:** *Sale 40% off* (Liquidación 40% de descuento)
- **En Argentina:** *Sale 40% descuento.*

Ambas fotografías son publicidades de la marca de pantalones vaqueros “Levi’s” de la misma temporada (invierno 2012), pero por alguna razón la de Paraguay está completamente en inglés mientras que la de Argentina está en parte en inglés en parte en español.

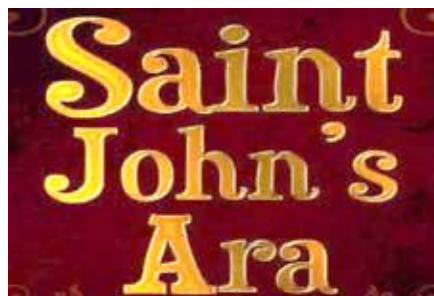
En esta comparación, como justificación se cita a Bhatia (1992: 195-215), quien en un análisis pragmático que realizó, expuso los efectos psicolingüísticos que llevan a la elección de un determinado idioma en la publicidad, dichos efectos tales como la modernización, la internacionalidad entre otros, no son más que las conclusiones a partir del afecto asociado al inglés en este caso.

### **El nacionalismo frente al inglés**

Existe siempre un sentimiento de preservar lo propio, de no demostrar un mayor apego hacia una cultura foránea más que por la propia, pero a la vez es importante entender que el uso constante del inglés no significa necesariamente una renuncia a la cultura autóctona, sino que es un fenómeno mundial, una consecuencia de la globalización.

“(…) es lógico observar ciertos movimientos contrarios a la globalización [lingüística], ya que siempre que se produce un cambio, existe resistencia, por lo que no parece sorprendente la aparición mundial de cierto fervor nacionalista y étnico. La interrelación entre el globalismo y el desarrollo del inglés parece obvia, viendo el crecimiento del inglés más como un resultado del globalismo que como un imperialismo lingüístico o cultural.” (Chew, 1999)

En la fotografía del grupo “Fiestas”, claro ejemplo respecto a este tema: “*St John’s Ara*”.



- **Locución:** *St John's Ara* (Día de San Juan) (nótese *Ara* en guaraní)
- **Ilocución:** Ven a celebrar la fiesta patronal de San Juan pero con estilo más actual y divertido.
- **Perlocución:** El receptor puede aceptar esta invitación o asistir a un 'San Juan' tradicional.

Desde el punto de vista lingüístico no es más que una fusión entre dos lenguas diferentes, una extranjera que proporciona el prestigio y otra nacional que aporta la autenticidad nacional. Si se analiza socialmente esta fusión, desde una opinión tradicionalista se puede interpretar como un abuso en el uso del inglés, ya que se tolera en otras actividades o bienes, pero implementarlo en la fiesta patronal que representa al paraguayo, es demasiado; pero por otro lado se le podría atribuir un sentido renovado, más atractivo para llamar la atención de una juventud desinteresada en lo tradicional; ya que se relaciona al inglés con la modernidad, la competitividad, el hedonismo, atributos del imaginario dominante que convierte a este idioma en la “lengua de progreso”(Crystal, 1997: 111).

Un principio destacado en la publicidad es que el inglés centra el significado del texto y lo proyecta sobre los demás componentes verbales e icónicos que determina un rumbo de lectura que guía desde la percepción hacia la asimilación cognitiva, lo que termina por representar la identidad social del producto, la percepción del receptor. (Vellón: 2009)

Para cerrar este apartado, se menciona una cita del escritor peruano, ganador del Nobel de Literatura 2010, cuando en una entrevista con *abc.com.es* da su opinión respecto al nacionalismo, el 20 de mayo de 2007. “El nacionalismo, es una catástrofe en todas sus manifestaciones. Claro que es una enfermedad; en la práctica, un rechazo del otro porque es la aspiración completamente utópica de ir hacia sociedades racial, religiosa o ideológicamente homogéneas. Y eso no es democrático y, además, no es realista (...)”

## 11. Conclusiones

Para lograr llevar a cabo esta investigación fue imposible un análisis fuera de contexto, y este es más vasto de lo imaginado. Se ha tenido que retroceder un siglo para aclarar los inicios, tal vez indirectos, de la globalización, y lo que más sorprende y llama la atención es que el uso del inglés en los carteles publicitarios de la ciudad de Asunción, no es un recurso dispuesto al azar, sino que emplea más de una estrategia publicitaria en dicha labor.

Al pensar que algún comerciante decidió utilizar el lenguaje anglosajón como centro de atracción para los clientes potenciales como una idea aislada, es imprescindible comprender que para llegar a ese recurso debió culminar una guerra mundial, debió abolirse el comunismo en Europa y debió establecerse la independencia en varios países; tuvo que instituirse la democracia en numerosos gobiernos y un sistema económico capitalista cuyo idioma principal, de transacción y de interrelaciones humanas, ha sido y seguirá siendo, por lo menos por un tiempo más, el inglés.

Y se debe comprender que existen posturas diferentes, pero que este sistema no es una imposición imperialista, sino que es más bien una nueva jerarquía que desplaza a otra como la anterior lo ha hecho con una más antigua. Asimismo se debe entender que los comercios internacionales no comenzaron con el inglés ni con EE.UU. en el siglo pasado ya que en tiempos antiguos, la lengua utilizada para la comunicación entre varias naciones fue el latín; existían lenguas francas entre comerciantes de culturas totalmente diferentes y es más, no se trató de un simple salto del latín al inglés, sino que primeramente se pasó al francés por lo que cada corte, cada imperio europeo la adoptó como lengua culta e internacional, y son evidentes los elementos culturales que apadrinaron estos de la lengua romance, ya que ninguna lengua es un código aislado, sino que está cargada de cultura, de sociedad, de costumbres, que se transportan con la lengua. El inglés empieza a tomar prestigio a partir de las colonizaciones británicas y se consolida entre la finalización de la Segunda Guerra Mundial, la caída del Muro de Berlín y la disolución de la URSS.

A partir de la expansión del inglés como código lingüístico internacional solo cabe admitir que dicha lengua y la globalización están correlacionados y que la lengua inglesa, es de hecho, un medio para la comunicación internacional.

“La lengua está al servicio de la gente que la utiliza” (Chew: 1999), por lo que su internacionalidad no busca la desaparición de las otras lenguas, sino estar al servicio de los hablantes en sus transacciones de un mundo globalizado. El uso del inglés no limita a las culturas y mucho menos a sus hablantes, más bien permite una interacción social entre estos. Luego de un análisis del discurso, de la psicología

social y de la lingüística; se afirma que la publicidad se vale del inglés como recurso para crear un fenómeno que se dedica a formalizar las estrategias del deseo de consumo por parte de los receptores.

Sin olvidar la reiteración durante la investigación de que el inglés no desplaza al idioma del lugar en el que se inserta; se afirma y concluye que a pesar de los factores que llevan a los carteles publicitarios a redactarse en la lengua foránea, y con esto se admite el rol de la ciudad asuncena en el mundo globalizado comunicándola con el mundo y manteniéndola en la vanguardia; esta debe mantener su identidad en lo posible, apelando al bilingüismo rico en vocabulario y absolutamente sustentable que posee el Paraguay, recurso al que puede recurrir junto con una mayor creatividad publicitaria para cautivar a las masas consumistas, y finalmente sin mayor perjuicio valerse del capitalismo y las lenguas autóctonas para atraer consumidores extranjeros.

El uso del inglés en Asunción de hecho no tiene como intención el detrimento de las lenguas oficiales, sino más bien crear el nexo comunicativo entre esta ciudad y países que utilizan dicha lengua como medio lingüístico de transacciones. La dificultad tiene un alcance más significativo que una mera influencia de la globalización en este contexto, la responsabilidad recae sobre los usuarios que sufren de por sí una falta de identidad y patriotismo lo que proviene ya antes de la utilización de los carteles en el lenguaje anglosajón.

Es notable, al igual que la investigación llevada a cabo por la Real Academia Española, con relación al uso exagerado del inglés en la publicidad española, que de igual forma en Paraguay el usuario consume el idioma foráneo por complejo de inferioridad, buscando saciar dicha carencia psicológica con aquello que suene más interesante, que esté a la moda o que simplemente diga lo mismo que en español, pero en inglés. Es así que se prefiere cenar en un Brazilian Steak House que en una Churrasquería Brasileira.

Hoy es el inglés, mañana puede ser cualquier otra lengua, es vital la responsabilidad de la sociedad de crear lazos tradicionalistas y patrióticos suficientemente fuertes que identifiquen a la población a pesar de la influencia que reciba, porque claramente no existe len-

gua que no haya sido influida por otra o haya evolucionado, de ser así no se hablaría ni español, ni castellano, ni latín vulgar; y la lengua española no tendría influencia árabe ni griega, entre otras.

Esta investigación tuvo como objeto de estudio a los carteles publicitarios en inglés de la ciudad de Asunción, y al recopilar las fotos se ha notado una importante abertura hacia el uso de galicismos, por lo que se recomienda abarcar ese tema para su posterior análisis y así también el uso del inglés en distintas áreas tales como: el lenguaje oral, el cronolecto juvenil, entre otros.

Este tema abarca mucho territorio dentro de la historia, de la economía, de la sociología y de la lingüística; y lo más importante, que es un tema muy interesante de estudiar ya que a medida que se lo profundiza más información relevante aparece, y esta clase de pesquisa sería muy interesante de implementar en la sociedad no solo asuncena sino que paraguaya.

Y cabe por último resaltar el hecho de que el presente tema de investigación sigue vigente, que el fenómeno estudiado ha ido creciendo más y más con el correr de los años en los países hispanohablantes y que por ende puede profundizarse más el estudio, comparando con trabajos similares llevados a cabo en otros países, y tal vez de esa forma, trazar parámetros legales que impidan el uso excesivo de lenguas extranjeras en la publicidad nacional.

## **Bibliografía**

Allport, G. W. (1937): *Personality*. Nueva York.

Altamirano, José V. y Raúl Zacarías Fernández (1991): *Metodología de la investigación*. 3ª ed. Asunción: La Ley.

Álvar, Manuel. *Introducción a la Lingüística Española*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.

Ander-Egg, Ezequiel (1995): *Técnicas de investigación social*. 24ª ed. Buenos Aires: Lumen.

Austin, J. L. (1998): *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.

Baudrillard, Jean (1997): *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.

Bauman, Zygmunt (2011): *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Buenos Aires: Paidós.

Benveniste, Émile (1971): *Subjetividad en el lenguaje. Problemas en la lingüística general*. Traducido al inglés por Mary Elizabeth Meek: Miami.

Bourdieu, Pierre. (2008) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid. Ediciones Akal, S. A. 207 pp.

Casado, Manuel (2010): *Lenguaje, valores y manipulación*. España: Ediciones Universidad de Navarra S.A.

Catells, Manuel. (1997-1998). *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultural. Vol.1 La sociedad red. Vol.2 El poder de la identidad. Vol.3 Fin del Milenio*. Madrid. Editorial Alianza.

Chew, P. G. L., & Kramer-Dahl, A. (Eds.). (1999). *Textual Practices in Singapore Culture*. Singapore: Times Academic Press.

Chomsky, Noam (1992): *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Visor.

Crystal, David (1997): *El inglés como lengua global*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cubilla Z. Biera, (2012). *Enfoque sociolingüístico sobre los carteles publicitarios de la ciudad de Asunción*. Trabajo de titulación para obtener el título de Licenciado en Letras. Asunción: Universidad Nacional de Asunción, Facultad de Filosofía

Dallin, Alexander y Gail W. Lapidus (1994): *El sistema soviético: De la crisis al colapso*. Westview Press.

Dieterich, Heiz (2001): *Nueva guía para la investigación científica*. México: Ariel.

Dollfus, Olivier (1999): *La mundialización*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Ducrot, Oswald y J.M. Schaeffer. (1998). *Nuevo diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Madrid. Editorial Arrecife.

Ducrot, Oswald Y Tzvetan Todorov. (2011). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Argentina. Siglo veintiuno editores. 421 pp.

Eco, Humberto. (2001). *Cómo se hace una tesis*. Barcelona. Gedisa. 233 pp.

Eco, Humberto. (1985) *Tratado de semiología general*. Barcelona. Lumen.

Escandell Vidal, María Victoria. (1996). *Introducción a la pragmática*. Barcelona. Ariel S.A.

Krüger, R. (1990): *L'écriture et le conquête de l'espace plastique: comment le texte est devenu image* en Montandon, A. (ed.) (1990): *Signe, texte, image*, Lyon, Césura, Lyon Edition.

López García, Ángel. (2007). *El Boom de la lengua española. Análisis ideológico de un proceso expansivo*. Madrid. Biblioteca Nueva.

Margulis, Mario. (2009). *Sociología de la Cultura. Conceptos y problemas*. Buenos Aires. Biblos. 190 pp.

Nos Aldás, Eloisa. (2007). *Lenguaje publicitario y discursos solidarios*. Barcelona. Icaria. 350pp.

Real Academia Española. (2001): *Diccionario de la Real Academia Española*. España: Espasa Calpe.

Revista de estudios culturales de la Universidad Jaume I. (2009). *Cultura, lenguaje y representación*. Vol. VII. Universidad Jaume I. Castellón de la Plana.

Rotaexte Amusatategi, Karmele (1990): *Sociolingüística*. Madrid: Editorial Síntesis S.A.



Sassen, Saskia. (2010). *Una sociología de la globalización*. Madrid. Katz Editores. 323p.

Saussure, Ferdinand de. (1982). *Curso de lingüística general*. México. Editorial Nuevo Mar.

Sautu, Ruth et al. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Tavarone, Domingo. (1992). *Fundamentos de Lingüística*. Argentina. Editorial Guadalupe. 352pp.

Vellón, Javier. (2009). *El uso del inglés como estrategia discursiva en el texto publicitario*. Vol. VII. Universitat Jaume I.

## **Fuentes de información electrónica**

ABC Cultura. (2016) *La Real Academia Española y la Academia de la Publicidad lanzan una campaña para luchar contra los anglicismos*. Disponible en: <[http://www.abc.es/cultura/abci-real-academia-espanola-y-academia-publicidad-lanzan-campana-para-luchar-contranglicismos-201605181142\\_noticia.html](http://www.abc.es/cultura/abci-real-academia-espanola-y-academia-publicidad-lanzan-campana-para-luchar-contranglicismos-201605181142_noticia.html)>, (consultado el 16 de mayo de 2017)

Babbel Magazine (2017). Los 10 idiomas más hablados del mundo. Disponible en: <<https://es.babbel.com/es/magazine/los-10-idiomas-mas-hablados-del-mundo>>, (consultado el 24 de abril de 2017)

Bhatia, T. K. (1992), Discourse functions and pragmatics of mixing: advertising across cultures. *World Englishes*, 11: 195–215. <doi: 10.1111/j.1467-71X.1992.tb00064.x>, (consultado en setiembre de 2012)

British Broadcasting Corporation (BBC). History, Cold War. Disponible en: <<http://www.bbc.co.uk/history/worldwars/coldwar/>>, (consultado en setiembre de 2012)

Deutsche Welle (DW). (2004) 9 de noviembre: Alemania reflexiona. Disponible en: <<http://www.dw.de/dw/article/0,2144,1390088,00.html>>, (consultado en setiembre de 2012)

Revista Criterio Digital (2016). Economía del conocimiento: Los “tres tigres asiáticos”. Disponible en: <[http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst\\_new/2015/08/05/economia-del-conocimiento-los-tigres-asiaticos/](http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2015/08/05/economia-del-conocimiento-los-tigres-asiaticos/)>, (consultado el 24 de abril de 2017)

# Paraguay y la identidad latinoamericana. Mestizaje y multiculturalidad



Daniel Armando Lopez<sup>1</sup>

## Resumen

Hablar de mestizaje como una base de sustentación en la construcción de la identidad de Latinoamérica, nos lleva inevitablemente a la Nación paraguaya; ejemplo de un proceso de mestizaje intenso desde épocas de la conquista y la colonia hasta nuestros días. Caracterizar los valores que tiene la construcción de la identidad latinoamericana desde este lugar, infiere que la historia socio cultural de nuestro país hermano es un ejemplo claro de este proceso.

Las etnias originarias de América, sobre todo la tupi guaraníes, que se dispersaron desde el Paraguay fundamentalmente por toda Sudamérica, constituye también un escenario de mezcla y fusión de lo que sucedió con el mestizaje entre lo hispánico y lo indígena.

Paraguay está atravesado por este proceso, que no es solamente biológico, sino que recorre todo el acontecimiento socio cultural que significa *la construcción de una identidad para Latinoamérica*. Se habla de una cultura mestizo-americana, el Paraguay es un ejemplo muy claro y muy válido de esta conceptualización.

---

1 Fundación Saltamérica. Salta-Argentina.

Esta construcción que se dio al calor de acontecimientos claves en la historia de ese país y del continente, donde los ejes de emancipación, soberanía, libertad, tienen al Paraguay como un paradigma de que la identidad en Latinoamérica se construye a través de estos valores de libertad, inclusión, y justicia social. También es claro que sus luchas y resistencias, muestran lo que nuestra América debió y debe atravesar para ser libres e igualitarios.

Esta construcción de la identidad latinoamericana en el Paraguay, sufrió ataques y represalias nefastas de los poderes internacionales en diferentes momentos de su historia, sin embargo el estado latente o activo de la resistencia cultural y sus transformaciones demuestra nuestra hipótesis respecto: que el ineludible proceso de mestizaje también puede generar una respuesta socio cultural inequívoca de resistencia a la exclusión y a las injusticia sociales y que constituye, como es el caso paraguayo, una herramienta política de relevancia como bandera irrenunciable para esta nueva Latinoamérica que se construye día a día, en su singularidad y su creatividad, por la soberanía y la unión americana.

## 1. Desarrollo

*“Y a esta tierra aun no le he dado forma”,  
dijo mi Abuelo grande absoluto.  
Literatura Pai-Kaiova-Guarani<sup>2</sup>*

En América Latina “lo mestizo”, como categoría de comprensión y explicación de fenómenos sociales y políticos es necesario incorporarlo, en nuestro tema, el análisis identitario. De esa manera el escenario socio-histórico del Paraguay, es inevitable abordarlo.

Podemos señalar que “el mestizaje”, es el acontecimiento esencial de la americanidad y se enfoca actualmente desde dos perspectivas: 1º como fenómeno socio-cultural integral que va desarrollándose en forma dinámica desde el Siglo XV hasta nuestros días, lo que constituye una categoría fundante en la identidad de “Nuestra América”. El 2º

---

2 Cadogan León y Otro (1965), La literatura de los Guaraníes, Ed. Joaquín Mortiz, México, Pp. 151.

enfoque es el tratamiento del “mestizo” como “estudio de caso”, en un tiempo y en un espacio determinado, el cual es visibilizado y significado singularmente, en algunos casos como “un otro” socio-cultural, con lo que ello implica como “extrañamiento” y alteridad, de un protagonista fundamental de la historia socio-política de Latinoamérica.

Todo ello debido a la inevitable interpelación que realiza socio-culturalmente este fenómeno.

Lo más importante, es abordar analíticamente la diferencia entre la noción de un “otro” mestizo del “mestizaje americano” ya que aquel es un producto ideológico que se reconoce en la modernidad europeo-capitalista y se proyecta en la colonialidad de nuestros días que no caracteriza el fenómeno en un sentido integral al mestizaje americano ; restando una esencia dinámica, a la construcción del “nosotros americano”, ya que este fenómeno en toda la América ha penetrado socio-culturalmente todas las dimensiones de la realidad, sea cultural, social, política, económica, intelectual, filosófica e ideológica.

Para investigar la construcción de la identidad americana, en este caso, tomando la idea como “Sentimiento de pertenencia”, debemos profundizar e incorporar como categoría de comprensión y explicación *el proceso de mestizaje o la mestización americana* en la historia del continente. En el caso específico del Paraguay, se producen singularidades socio-culturales significativas, debido a la inevitable interpelación que realizó y realiza el protagonismo de “lo mestizo” en ese país.

En este trabajo vamos a analizar la 1° perspectiva, pero tomando acontecimientos ocurridos en la Nación paraguaya.

La primera percepción del dato “mestizaje” lo coloca a este como un “Otro” en América Latina, dado que existe una ideologización de este fenómeno que lo alteriza y subalterniza en la mayoría de los casos, a lo largo de la historia socio-cultural y política del continente.

Siguiendo otra lógica analítica, podemos señalar aquí, que el Paraguay por su historia y realidad mestiza, se nos aparece como una nación que ha sido alterizada casi en su totalidad socio-cultural, por

las elites nativas, funcionales a la modernidad liberal-conservadora identificada con otros países del continente y con algunas hegemonías noratlánticas.

Para hablar sobre este fenómeno vamos hacer en primera instancia, una sintética pero necesaria perspectiva histórica, afirmando una de las premisas fundantes que sostenemos: el eje histórico-identitario de América, fue y es las resistencias socio-políticas y las luchas por la inclusión ya sea política, social, étnica, cultural y por supuesto económica, de los diversos sectores o grupos que en su momento fueron o son -en la actualidad-, subalternizados o excluidos, hablamos de minorías étnicas, grupos o comunidades de género, organizaciones políticas o de jóvenes, que fueron y algunos aún lo son : perseguidos, marginados, excluidos, eliminados y olvidados. En muchos casos sumidos en la pobreza extrema, la indigencia y el arrinconamiento.

Aquí la nación paraguaya aparece emergiendo y potentemente en esta consideración, ya que su pueblo tiene desde la perspectiva social uno de los mayores índices de desigualdad de América latina. Afirmamos también, que estos procesos se desarrollan y toman sus singularidades de acuerdo al momento histórico y a la nación o región que queremos analizar de América.

Esta óptica pluridiversa, -desde la perspectiva del mestizaje-, no significa que no existan objetivos comunes continentales de inclusión y emancipación; ya que existe un subrayado común en los diferentes procesos de colonialismo; luego en la formación y consolidación de los estados -nación, hasta nuestro días, donde los contextos socio-culturales de colonialismo, racismo, subalternidad y explotación están vigentes, sobre todo en los sectores populares y mayoritarios.

La consecuencia en este fenómeno fue que el colonizador o dominador siempre construyó un relato justificador y hegemónico de la exclusión de un "otro", ya sea como sector o grupo social, ya sea como pueblo de una nación entera como es el caso del Paraguay.

Es de destacar, que todas estas políticas de dominio o sometimiento sufrido por la mayoría de los latinoamericanos, siempre fueron justi-

ficada desde una ideología moderno-eurocentrista, hija de la cultura occidental en su expresión burgués-capitalista y que en la forma actual se configura como el neoliberalismo.

En la actualidad, el análisis teórico muchas veces devenido en actitudes posmodernistas noratlánticas, que continúan en la mayoría de los casos sosteniendo la dependencia o la hegemonía de la ideología de la modernidad, -salvo honrosas y aprovechables excepciones-, que justifican la alteridad de un “otro”, o la exclusión de “lo distinto”, realizado como una construcción ideológica que coloca y clasifica en “inferioridad socio cultural” a esa “construida alteridad”. Todo ello, por razones sustentadas en una ideología del poder y su relato justificador; donde una actitud de racismo subalternante emerge generando “una clasificación” que jerarquiza lo social en estamentos perversos como bien lo indica Aníbal Quijano, cuando habla de “la colonialidad del poder”.

## 2. La génesis identitaria americana: síntesis

Queremos realizar una síntesis de la génesis de la clasificación de ese “otro” étnico o social, que acá vamos a reivindicar como el “*nosotros latinoamericano*”, donde el mestizaje es el proceso que sustenta este colectivo, siempre señalando el mestizaje desde un sentido integral (Biológico .cultural, social, filosófico, político, económico, etc.).

Observando la situación del Paraguay, ese proceso marca un escenario clave y singular para nuestras consideraciones teóricas.

Intentamos plantearlo de esta manera, para lograr una herramienta descolonial más eficaz en la lucha contra esa “colonialidad” subjetivante que muchos latinoamericanos de todo el arco social hoy la practican, discriminando e inferiorizando a un “Otro” interesadamente.

En 1º lugar vamos hablar, muy sintéticamente, del “otro originario”, que fue señalado y tratado como un “otro” inferior, atrasado e incivilizado llamándolo: “el indio”; utilizando esta justificación, en muchísimos casos, como aval ideológico para la explotación y sometimiento de este nativo americano. Ante esta premisa histórica, el Paraguay vive un proceso singular que demuestra la pluriculturalidad que produjo,

como consecuencia, el mestizaje intensivo biológico, durante la colonización, que hoy reconoce un 95% de la población en esa situación.

También señalamos al esclavo africano subsahariano, que a “Nuestra América” ( Parafraseando a José Martí cuando habla de nuestra América Latina), llegaron en el orden de 3.000.000 o más de almas; un “otro” cultural también singular y que en algunas regiones de nuestra América, tuvo y tiene, presencia dominante como componente demográfico y cultural; lo que Aimé Cesaire denominó: “la negritud”, sobre todo en esa gran región del Caribe, donde esta “marca” indeleble, se manifiesta más visualmente en ese territorio. Podemos decir que la nación paraguaya es bastante ajena a esta situación de mezcla o fusión afroamericana.

A ello vamos a agregar, los inmigrantes que llegaron en forma masiva en los siglos XIX y XX a algunos lugares de la Suramérica templada y que pertenecían a sectores marginados y excluidos en sus países de origen sobre todo de la Europa latina, predominando los italianos y españoles, aunque en el Paraguay debemos señalar una migración francesa, alemana y portuguesa como de otros lugares de Europa destacable.

Es también significativo señalar la migración asiática que comienza en el siglo XX; ya que produjo enclaves poblacionales importantes en algunos lugares de América, como los japoneses en San Pablo, Brasil o los chinos en la zona costera del Perú, o los árabes y judíos de origen europeo en Argentina, la mayoría hijos de las persecuciones o del hambre y otras comunidades que en menor medida llegaron a estas tierras.

Paraguay, después de vivir una época relativamente próspera, de bienestar social, en la primera mitad del siglo XIX (1811-1870), es derrotado su proyecto soberano e independiente, produciéndose una regresión económica y demográfica muy sensible.

Este País mediterráneo, después de vivir un genocidio y saqueo posguerra de la Triple alianza y transformándolo en un país de grandes latifundios, vive en la primera mitad del siglo XX una guerra fratricida con la hermana República de Bolivia, que continua provocando un shock demográfico agudo, con una posterior consecuencia de expul-



sión de población, razones políticas dictatoriales y autocráticas, que continúan una dinámica emigracional que desplaza paraguayos y paraguayas a los países hermanos limítrofes como Argentina y Brasil.

### 3. La construcción de la americanidad

Comenzaremos con los pueblos originarios, que debemos tener muy en cuenta comenzaron a reducirse notablemente en el orden cuantitativo desde el momento de la conquista y posterior colonización.

Las razones de su reducción significativa, como ya sabemos, son producto de la explotación, las guerras y sobre todo las enfermedades epidémico-contagiosas que portaban los conquistadores.

Aquí encontramos la primera de las singularidades del Paraguay, la intensa mestización que se produce y el aumento relativo de su población, por razones de transformarse en un enclave colonial de poco interés para la corona española. Donde emergen por razones geopolíticas (olvido y aislamiento), religiosas, cierta compatibilidad con las creencias Guaraníes (Mesiánica y salvífica), y de defensa de indígenas (Acción de la Orden Jesuita) ante los bandeirantes de Brasil que buscaban esclavizarlos para sus fazendas; todo ello provocó, una fusión de culturas que le da una construcción de identidad singular, siempre tomado esta idea como sentimiento de pertenencia. Aquí la nación Paraguaya se presenta como una excepción, lo cual implicó una represalia del proyecto liberal conservador a este pueblo, marcando una de las guerras más tremendas que ocurrieron en el Siglo XIX en América Latina, como fue la guerra de la triple alianza, que desbastó la nación guaraní. Podemos citar argumentos justificadores de esta conducta colonial o neo colonial que destaca muy lucidamente Enrique Dussel, sobre los principios “éticos-políticos” de esa “Sociedad Civilizada” agresora y sus propósitos:

- 1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
- 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral

- 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser seguido por Europa. (es de hecho, un desarrollo lineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la falacia desarrollista).
- 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
- 5) Esta denominación produce víctimas de muy variadas maneras, violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocausto de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera.).Y aquí, nosotros agregamos enfáticamente, también el pueblo paraguayo en su intento de ser soberano y libre de toda prepotencia “civilizadora”, paga esas consecuencias.
- 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa”, (el oponerse al proceso civilizador), que permite a la modernidad presentarse no solo como inocente sino como emancipadora de esa culpa de sus propias víctimas.
- 7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de “la modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros). de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc.<sup>3</sup>

Dussel hace consideraciones generales respecto a las consecuencias del Eurocentrismo y la modernidad europea, donde encaja perfectamente la historia de Paraguay y su historia singular de tragedias bélicas, pero cualquiera de estas justificaciones se adecuan perfectamente al juego de las hegemonías opresoras por intentar ser libre, como quiso Paraguay desde su independencia y por más de 40 años.

Por todo ello, es legítimo y necesario generar en nuestros días una reivindicación permanente de la pluriculturalidad con y desde las etnias existentes, las mestizaciones producidas y visibilizar los

---

3 Dussel Enrique: Europa, modernidad y eurocentrismo, Univ. De Iztapalapa( UAM.1) México.

testimonios de las etnias originarias que han desaparecido, con el objetivo en primera instancia de señalar: que existió otra América a la llegada del conquistador “se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la historia mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su periferia, podrá comprenderse el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la universalidad-mundialidad”<sup>4</sup>.

#### 4. Estrategias de emancipación

Esta línea de acción política de integrar los pueblos originarios como ocurre hoy en Bolivia, Ecuador, México y Guatemala sustancialmente, por una cuestión muy importante que es el reconocimiento en el proyecto político de incluir “*la parte en el todo*” como proceso de construcción de la identidad de “la Nación Latinoamericana”.

Debemos recuperar la “memoria histórica”, que enriquece la identidad que construimos todos los latinoamericanos cada día, siguiendo la reflexión que realiza Immanuel Wallerstein cuando nos dice en clave epistemológica “en cualquier caso, me vi inspirado por epigrama de T.J.G. Locher: no se debe confundir totalidad con completitud. El todo es mucho más que la suma de las partes, pero también es sin duda menos”<sup>5</sup>.

También es necesario incluir este singular “otro originario mestizo” socio-culturalmente del Paraguay ya que es parte esencial en la historia de América y que en muchísimos casos, en la actualidad, se encuentran en situación de marginación, exclusión y pobreza, siendo la imagen vívida de la forma más descarnada y directa que podemos encontrar de la acción secuencial del colonialismo, el neocolonialismo, el imperialismo económico y la globalización, siendo su situación actual, uno de los testimonios más crudos de esas políticas donde debemos señalar incansablemente sus devastadoras actitudes so-

---

4 Dussel Enrique: ídem.

5 Wallerstein Immanuel: El moderno sistema mundial. Ed. Siglo XXI Madrid Pp. 14.

cio-culturales y económicas sustentada sobre la construcción de una “alteridad” excluyente y subalterna.

La relación colono-colonizado América, desarrolla una historia singular a partir de la conquista por parte de Europa, ante esto podemos aceptar, adherir y promover lo que Enrique Dussel propone “una respuesta transmoderna”, opuesta a esa modernidad que propone una América ahistórica antes de la llegada de sus conquistadores o fuera de las categorías no funcionales a los intereses de la “eurocentralidad”. Por lo tanto recuperar la historia desde el colonizado o marginado, invierte la “culpa”.

Dentro de esta perspectiva, Paraguay, consolida desde su colonización un proceso de inclusión que dura más allá de su independencia, en más de 40 años; luego este proceso se revierte y comienza un proceso de feudalización de la tierra, producto de la victoria de esos intereses liberales conservadores nativos y extranacionales en la guerra del Paraguay contra la Triple Alianza (1864-1870).

Es importante la visibilización del problema de la tierra como una continuación del colonialismo en manos de criollos blancos. De esta manera se universaliza al indio como campesino, al igual en tierras guaraníes con la mayoría de los mestizos, socio-políticamente hablando, por lo cual el problema agrario, se torna imprescindible abordarlo a partir de este pensador.

Es Carlos Mariátegui quien pone en superficie el debate sobre un paradigma central en la problemática de la emancipación latinoamericana y es “el significante” que representa la propiedad de la tierra, (el agrarismo), y el correlato con el poder político y la apropiación del estado por parte de las clases del privilegio (Oligarquías) y la exclusión del “otro” indígena, manteniendo el statu-quo de la riqueza agraria como propiedad individual latifundista y que nosotros hacemos extensivos a la cultura mestiza dentro de Paraguay.

Debemos analizar el tema indígena dentro de un contexto de mestización o hibridez socio-cultural y político donde las herramientas epistemológicas que emergen de este fenómeno singular desde sus orígenes coloniales hasta nuestros días generan novedades para su abordaje.

En Paraguay el indio va desapareciendo como tal, para transformarse en una comunidad mestizo americana que exige, también como grupo alterizado, ser parte de la nación y también ser incluidos en la decisión como actores y no receptores de herramientas salvíficas a su situación político-social. Al respecto innumerables testimonios lo señalan.

Solo hay que recorrer cualquier historia social paraguaya y ver en su urdimbre estas consecuencias y resultados.

## 5. Porque lo mestizo?

El tema de la hibridez o mestizaje vamos a introducirnos con conceptos de García Canclini, cuando señala que:” Los pocos fragmentos escritos de una historia de hibridaciones han puesto en evidencia la productividad y el poder innovador de muchas mezclas interculturales”<sup>6</sup>, este proceso de fusión tenemos que abordarlo como uno de los procesos de integración más estratégicos para las políticas de descolonización que tenemos que analizar difundir, y hasta propagandizar, ya que son de los más eficaces discursos emancipatorios para América Latina, por el hecho de ser un fenómeno singular, colectivo y por sobre todo novedoso y creativo en los diferentes ámbitos de la vida socio-política y cultural de las comunidades latinoamericanas, más allá de los obstáculos que presenta del punto de vista ideológico en la conciencia colectiva latinoamericana.

El mestizaje generaliza una vivencia colectiva común que debemos señalar, explorar e instrumentar, que se articula con la voluntad de la inclusión como bandera del grupo alterizado, venga de donde viniere, ante la clara contradicción que se les presenta a las elites conservadora- liberales, corporativas y excluyentes, cuando se plantean o cuando se expresan en la acción y dan caracterizaciones singulares sobre “el otro” indígena o mestizo (los dos nativos que en esta perspectiva son similares), con un sentido exótico y folklórico, como es el caso del indígena, dándole una carga de romanticismo y nada de compromiso, construyendo políticas de asistencialismo y no dando participación en la decisión, como se merece cualquier grupo o sector en nuestra América.

---

6 García Canclini Néstor: Culturas Híbridas, Ed. Paidós, Buenos Aires 2010 pp. 16.

En el caso del mestizaje, en particular, colocando interesadamente a este acontecimiento, como un sector social que tiene características de ser etapa, transición o paso hacia otro estadio social.

A esta categoría identitaria esencial que denominamos “lo mestizo”, esta abarcado por diferentes procesos migratorios masivos. Que hacen emerger grupos sociales significativos cuantitativamente en América, 1º criollos en 2º lugar el proceso de incorporación de otro grupo social también significativo cuantitativa y cualitativamente en América, que es producto de la migración forzada: el esclavo subsahariano, y las consecuencias inevitables de fusión que ocurrieron con su llegada.

Ante todo debemos considerar la premisa: que el sello de América fue la permanente situación de dominio, explotación y alterización también sobre los grupos que llegan a América como fuerza de trabajo.

América se nutre de un proceso masivo de migraciones forzadas, pero se producen también migraciones “voluntarias” aluviales, externas; que comenzaron sobre todo a partir del siglo XIX y hasta el mitad del siglo XX, lo que significa cualitativa y cuantitativamente un nuevo proceso de fusión (mestizaje), con resultados absolutamente singulares.

Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX en estos países comienza a producirse una migración aluvial europea que cambia el carácter de las naciones desde la comprensión de lo socio-cultural, en las llanuras templadas de Suramérica, con consecuencias políticas que son protagonizado por estos nuevos sectores, también marginados, pero ahora provenientes de la misma Europa y en menor medida del Asia.

Paraguay tiene un proceso de retroceso en este sentido significativo, en manos de gobiernos oligárquicos pro imperiales (Perdón por la redundancia) asociados a Argentina, Brasil y Uruguay, que declaran la guerra al Paraguay y que se conoce como la guerra de la Triple alianza cuyas consecuencias para este pueblo hermano fueron catastróficas, perdió más del 60 % de su población o más. A su vez fue destruido todo el proceso de industrialismo y desarrollo que el país hermano había conseguido, con una suerte de su sustentabilidad soberana e independiente, única en el continente.

Podemos señalar que sufre un proceso de cristalización demográfica, porque es lento su crecimiento demográfico a partir de la posguerra. Poca inmigración llega a su tierra; proceso que en las últimas décadas se ha revertido.

Esta mano de obra marginal europea que llega, comienza a transitar otro camino de subalternidad y exclusión y por supuesto da como respuestas: luchas sociales y políticas de reivindicación e inclusión. Se inunda Suramérica de rebeliones, huelgas, movilizaciones muy importantes y absolutamente novedosas para la lucha por la inclusión que se funden con otras en el camino de la emancipación americana que habían ocurrido hasta estos momentos, llegan de esta manera ideas anarquistas y socialistas de la vieja Europa pero con actores que reinterpretan a los pensadores o activistas europeos del siglo XIX., en Paraguay no nos olvidemos de pensadores y activistas como, Cecilio Báez, Modesto Amarilla, José Serrano, Juan Rovira o el anarquista Rafael Barret.

## **6. Dónde Estamos?**

Como síntesis podemos señalar, que partimos de la idea concreta que América surge de un proceso colonial que tiene como característica, como bien lo destaca Dussel, de ser la apoyatura esencial económica de la modernidad europea, que construye una historia central con una periferia desvalorizada e inferior, donde “el otro” cultural americano que se estaba gestando es ignorado, rebajado a una escala de subalternidad, con la complicidad ideológica, pragmática y represiva de nuestras elites gobernantes liberales- conservadoras.

Como bien insiste Dussel, el proceso histórico de América es un proceso propio, que surge a partir de la conquista, rescatando también la historia de los pueblos originarios como parte de nuestra identidad; proceso que participa de un modo particular en el destino de Europa pero en el lugar opuesto, alimentada por una relación dialéctica donde por un lado Europa, sustenta la existencia de la modernidad iluminada y civilizatoria y en el opuesto está América, a la cual no se le permite participar en la decisión, incluso ser reconocida como otra centralidad, que está en estado activo y que hoy, como resultado, podemos afirmar que logró un perfil identitario singular, propio, y concreto.

De alrededor de los más de 500.000.000 de habitantes que tiene América en la actualidad, el 90 % provienen de procesos de mestizajes intensos a partir de todos los procesos de colonización que generaron procesos de migración forzosa o voluntaria que se dieron durante los más de 500 años de vida de América latina; biológicamente hablando, hoy solo un 10% tiene una vinculación directa con los pueblos originarios.

Esto nos hace pensar que el Paraguay, con su proceso de mestizaje intenso, que lo marca como la nación de mayor mestización biológica a través del tiempo histórico desde la conquista y por consecuencia su mestizaje socio-cultural de América, nos tiene que decir algo respecto a la identidad latinoamericana. Su consideración y tratamiento de investigación siempre fue de olvido y exclusión sobresaliente, al respecto.

Por todo ello es que destacamos este fenómeno de fusión y de mezcla, que no se valoriza lo suficiente en los estudios de la academia sobre América latina.

Por ello estamos señalando y debatiendo sobre el mestizaje como proceso integral de fusión que ocurrió en toda América horizontal y verticalmente. Nuestra identidad latinoamericana, no va hacia otro estadio, somos eso, somos mestizos. Paraguay lo demuestra.

Eso lo afirmamos, porque que en la identidad americana “lo mestizo” es la mayoría del corpus demográfico, cultural, social y económico ya sea individual como institucionalmente, ya que las naciones americanas no son un espejo de la lógica y de la espíteme analítica europea en lo político, lo económico y en lo social, culturalmente somos otra cosa, somos un “otro” que se fue construyendo hace por lo menos 500 años y que continua haciéndolo.

Para dejar claro que es lo que entendemos por mestizaje y la razón de su importancia identitaria actualmente en América es el fenómeno más significativo de nuestra proceso de “identidad”. Tomada esta categoría cultural semánticamente como “sentimiento de pertenencia”.



También queremos valorizar y poner en su justo punto lo que significa este discurso del mestizo, que no es un relato sino una potenciación de una identidad y que contiene a todos los americanos de una forma u otra, es el objetivo más urgente, creemos que para todo proceso de inclusión y descolonialidad, debemos ante todo saber quiénes y cómo nos construimos y estamos construyendo como sociedad.

Aquí el Paraguay emerge como ejemplo de cómo es tratado un país mestizo, en sí mismo. Este discurso nos permite abrir un camino de emancipación que tiene como característica la inasibilidad por parte del que domina o quiere direccionar desde una posición dominante un camino que no es el nuestro.

El problema más complejo, pero también la fuente de inspiración colonial o neocolonial del dominador, es también nuestra calidad de mestizo, idea que se manipula y utiliza como eje de exclusión porque construye una clasificación social falsa, donde jerarquiza y divide a la comunidad latinoamericana.

“Lo Mestizo” nos permite, que no podamos ser definibles para quienes sostienen al racismo y a la exclusión, somos inasibles, somos imprevisibles y no somos confiables a los intereses que sistemáticamente hicieron de América la fuente irracional de explotación de los recursos y la consecuencia del genocidio y la explotación y la negación del respeto por el “nosotros”. Latinoamericano.

Cada uno de los que habitamos este continente, vital, exuberante, infinitamente rico pero más infinitamente propio es nuestro escenario de construcción y convivencia. Como dice Arturo Roig sabiamente: América no es un “deber ser” sino que es “ser”; por lo tanto tenemos nuestra propia ontología, y desde Dussel decimos: que hablar de mestizo como lo estamos tratando, tomando a Paraguay como ejemplo prístino, en este trabajo; es uno de los caminos hacia y en la transmodernidad del análisis y su estudio que quiere estar fuera de la lógica epistemológica que genera enmarques teóricos que muchas veces no escapan a vernos solamente como sociedades dependientes, racistas, subalternizadas y excluyentes, sin identidad propia y con la imposición de valores ajenos a nuestras expectativas y deseos como comunidad colectiva y solidaria.

## Bibliografía

Ansaldi waldo y otro, (2012), *América LATINA, La construcción del orden*, Tomo 1 y 2, Ed. Ariel, Buenos Aires.

De Sousa Santos, Boaventura (2006), *Reinventar la democracia-Reinventar el estado*, Ed. Clacso Libros, Buenos Aires.

Dussel, Enrique (2004), *Europa, modernidad y eurocentrismo*, Univ. De Iztapalapa (UAM.1) México.

*Enciclopedia contemporánea de América latina.* (2012), ED. CLACSO y Página 12

García Canclini, Néstor (2010), *Culturas Híbridas*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2010

Gómez Florentín Carlos (2010), *El Paraguay de la posguerra*, Colección HISTORIA GENERAL DEL PARAGUAY N° 8, Ed. ABC, Asunción.

Roig, Arturo A. (2008), *El pensamiento Latinoamericano y su aventura*. Ed. El Andariego, Buenos Aires.

Wallerstein, Immanuel, (2004), *El moderno sistema mundial*. Ed. Siglo XXI, Madrid.

# La resiliencia sociocultural de los Mbya Guaraní del sur de Paraguay: Mantenimiento y construcción identitaria en contextos desarraigo y relocalización territorial



Claudia Cáceres González<sup>1</sup>

## Resumen

En el estudio abordamos la realidad de los Mbya Guaraní sureños del Paraguay, que fue expulsado en los años 1970–1980 de su hábitat ancestral, la Isla Yacyretâ, para la construcción de la Represa Hidroeléctrica Binacional entre Paraguay y Argentina. Este pueblo vivió durante 15 años de manera dispersa y desvinculada hasta que lograron relocalizarse, donde hoy viven según sus tradiciones culturales, demostrando su gran capacidad de resiliencia sociocultural al poder mantenerse fuertes en su identidad. En la consecución del trabajo utilizamos el enfoque cualitativo etnográfico con técnicas de observación participante, entrevistas abiertas y semi-estructuradas de cuyos resultados analizamos la influencia de los factores psicológicos y socioculturales que fundamentan la presencia de rasgos resilientes y/o posibilitan su desarrollo en el proceso que han realizado para mantener su identidad cultural.

## 1. Introducción

La Resiliencia ha sido reconocida como un aporte a la promoción y el mantenimiento de la salud mental y emocional. Ser resiliente es salir fortalecido de la adversidad como individuo o grupo, proyectándose

---

<sup>1</sup> Universidad de Salamanca, España. E-mail: arayvoty@gmail.com

positivamente el futuro. Dicho término aplicamos a la vivencia de nuestro objeto de estudio, quienes a su vez nos demuestran que en la identidad colectiva se internalizan valores culturales apropiándose de ellos en interacción con sus miembros.

El desarraigo del pueblo Mbya Guaraní ubicado al sur del Paraguay, expulsado en los años 1970–1980 de su hábitat natural la isla Yacyretâ, para la construcción de la Represa Hidroeléctrica Binacional entre Paraguay y Argentina, fue compulsivo. A partir de allí han tenido que buscar dónde vivir y desarrollarse como pueblo en medio de las adversidades por varios años, tiempo en que muchos ancianos y ancianas murieron de tristeza, enfermedad y los niños de hambre, hasta que lograron relocalizarse en un lugar al que denominaron Pindo, con la cooperación de la Conferencia Episcopal Paraguaya. Dicho lugar, hoy es una comunidad que alberga a una familia extensa, donde logran vivir según su identidad cultural.

## 2. Resiliencia sociocultural

La Resiliencia tiene su origen en el campo de la física, específicamente en la resistencia de los materiales, según señala Simpson (2010:13). Tras observarse esto en las capacidades humanas, la Psicología se ha apropiado del término haciendo uso en su campo.

Para Melillo (2005:19) la resiliencia es *“un proceso dinámico que tiene como resultado la adaptación positiva en contextos de gran adversidad”*. Las características resilientes habrán estado siempre en las personas desde el inicio de la especie humana según Uriarte (2013:8), pues las personas y los pueblos siempre han tenido que superar situaciones difíciles para seguir evolucionando y las dificultades para ello son inherentes a sus vidas.

Las clásicas fuentes de resiliencia de Grotberg (1999) *“yo soy, yo estoy, yo puedo, yo tengo”* para Simpson (2010:10), en las fuentes de la resiliencia sociocultural, el *“Yo”* muta en un *“Nosotros”*; que muestra la dimensión colectiva de esta capacidad. La conducta resiliente exige prepararse, vivir e integrar los dolores haciendo de la adversidad pasada una experiencia de aprendizaje.

### 3. Identidad

A la identidad Erikson (1987) ha llamado mismidad, un factor de continuidad interior. Y es considerada un fenómeno subjetivo, de elaboración personal, que se construye en interacción con otros, que va ligada a un sentido de pertenencia a grupos socioculturales que comparten características comunes.

Tajfel (1981) ha definido a la identidad social como aquella *“parte del autoconcepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia”*. El autor desarrolla una teoría concibiéndola como el vínculo psicológico que permite la unión de la persona con su grupo. Y este vínculo-pertenencia es el ingrediente esencial de la identidad social, porque al diferenciarse de otros grupos a los que no pertenece; le reafirma la pertenencia a lo suyo.

### 4. Paraguay en el territorio Guaraní

Los grupos Guaraní actuales pertenecen a la tradición denominada “tupiguaraní” en la arqueología y “tupi-guaraní” en la lingüística, que se desarrolló hace 2.500 años del tronco tupi, cuya formación a su vez se remonta a 5.000 años atrás, según Chamorro (2004a:33). Tal es así que el territorio ancestral de los Guaraní incluye el sur de Brasil, sureste de Bolivia, abarca gran parte de Paraguay y el norte y este de Argentina.

Paraguay está constituido por una diversidad de pueblos étnicamente diferenciados y lenguas propias, siendo la mayoría de ellos los Guaraní. Según datos oficiales, DGEEC (2014:26), los indígenas del Paraguay se clasifican en cinco familias lingüísticas, conformando 19 pueblos, con un 1,70 % de toda la población paraguaya.

#### 4.1. Los Guaraní

Estos conforman una familia lingüística de seis pueblos cuyos patrones culturales de organizaciones poseen rasgos similares.

#### 4.2. La organización sociopolítica

Los pueblos Guaraní son sociedades igualitarias, donde las esferas

sociales, espirituales, políticas y económicas están íntimamente interrelacionadas, según señala Lehner (2005:29), formando el modo de ser Guaraní, dentro de su territorio.

Para hablar de la estructura social será necesario hablar del espacio territorial, donde se desarrolla la vida en su identidad Guaraní, que para la autora está formada por: *“una familia extensa con la que se identifica y que es la estructura básica de la sociedad Guaraní”* y que están relacionadas entre sí por lazos de parentesco, consanguíneo y afín, cuya cantidad varía dependiendo del poder aglutinante de la pareja de ancianos que la encabeza.

La alianza sociopolítica en el territorio, de acuerdo a Peralta<sup>2</sup>, hasta las primeras décadas del siglo XX, se manifestaba en un liderazgo unificado donde el sabio anciano junto a su esposa, ejercía el liderazgo religioso y político al mismo tiempo por derecho consuetudinario. En ley 904/81 fue impuesta la figura del líder político. Su sistema de decisiones es por consenso en Asambleas donde todos tienen voz y voto.

#### **4.2.1. La organización socioeconómica**

Tradicionalmente los Guaraní se encuentran situados entre dos sistemas: son tanto cazadores/recolectores como agricultores. En época anterior, según Lenher (2005:49), *“la ocupación más importante del hombre Guaraní era la caza y la guerra, mientras que la mujer cuidaba de las chacras, cosechaba y administraba los alimentos”*.

El rol económico del hombre consiste en aportar las cosas de fuera al sustento de la familia, pero es la mujer quien aporta asegurando la comida diaria para todos y es ella quien produce el maíz sagrado para los rituales importantes. Por tu parte Meliá (2008:13) afirma que la economía Guaraní está basada en la reciprocidad, un círculo de equidad que beneficia a todos, es lo que les identifica como pueblo y que perdura hasta el presente.

#### **4.2.2. La palabra y la religión Guaraní**

La religión entre los Guaraní está basada en la palabra de acuerdo a Chamorro (2004a:56) que explica *“como ellos imaginan lo trascendente*

---

2 Peralta, Raquel (enero 2016). Antropóloga identificada a efecto de este trabajo.

y como las experiencias de la vida son experiencias de palabra”. Para la autora (2004b:134), los Guaraní entienden que “*todo ser humano es, en su origen, una palabra-alma soñada*”. Ante un nacimiento, según Cadogan (1950:88) la comunidad se pregunta “*¿qué palabra-alma ha venido hasta nosotros?*”. Al proceder al ritual de nominación del niño, ese nombre ejercerá una cierta autoridad sobre la persona.

La palabra debe desarrollarse en el transcurrir de la vida, mediante los medios y rituales con que cuentan en la cultura, la persona irá perfeccionándose en su palabra-alma, para lo que deben estar en camino en búsqueda constante de la tierra sin mal viviendo según sus costumbres ancestrales. Por su parte Meliá (2014), indica que la cosmovisión Guaraní “*está asentada en el equilibrio de dones enteramente gratuitos, que hace que el modo de ser Guaraní sea el modo de vivir de Dios*”.

### **4.3. Los Mbya Guaraní sureños y la Isla Yacyretá**

Este pueblo, ubicado en la región oriental del Paraguay de norte a sur, los más conocidos por su resistencia a todo lo foráneo a su cultura son los del extremo sur, que siempre han vivido a orillas del gran Río Paraná hasta su expulsión.

Ayala y Bogado (2013:10), expresan que para los Mbya Guaraní de esa zona, la Isla Yacyretá, como territorio ancestral, era un espacio físico y espiritual donde desde el inicio de la vida han vivido en una tierra muy semejante a *la tierra sin mal*.

Y este fascinante territorio físico y espiritual de vida al natural y con él toda la Isla Yacyretá, sería convertida en una entidad generadora de energía eléctrica para Argentina y Paraguay, muy a pesar del dolor, tristeza y muerte de muchos Mbya Guaraní. El impacto que la represa trajo como consecuencia es la desintegración de las aldeas de la Isla y el inicio de la dispersión de sus antiguos habitantes. Hasta 1974, los Mbya sureños han sabido retener una identidad independiente y una organización sociopolítica, religiosa y económica propia.

### **4.4. La relocalización en la Comunidad Pindo**

Trece años después del éxodo, a inicios de 1987, los Mbya establecen sus primeros contactos con el Equipo Nacional de Misiones de la

Conferencia Episcopal Paraguaya (E.N.M.C.E.P.)<sup>3</sup>, y estos inician los trámites de solicitud de tierra junto con los líderes indígenas afectados.

Respondiendo a los reclamos de la Iglesia y las presiones internacionales, Rehnfeldt (2002:11) señala que en octubre de 1988 la Entidad Binacional Yacyretâ adquiere una fracción de 339 hectáreas. Después de años de incalculable daño social, económico, político y emocional, una parte de las familias de la Isla Yacyretâ encuentran una tierra donde asentarse. Afirma la comunidad que 28 familias fueron relocalizadas allí, y denominaron *Pindo* (palmera) al nuevo lugar.

Hoy son 39 familias con una población de 140 habitantes. El sustento diario mantiene a través de la agricultura ancestral y sus artesanías. Cuentan con su templo dentro del bosque, una cancha de fútbol y una Escuela Indígena Básica N° 5841, donde se imparte una educación adaptada a la realidad, desde hace 20 años.

Su sistema de liderazgo político es heredado por parte del padre, siendo el portavoz ante la sociedad, al ser representante local, nacional e internacional, pues dentro de la comunidad el liderazgo es ejercido por el líder espiritual. Además, la anciana madre del líder político ejerce una fuerte autoridad.

## 5. Métodos

El estudio abordamos desde el enfoque cualitativo de encuadre etnográfico (Sandoval, 2002:76) y Martínez (1994:10), que nos ha llevado a la inmersión de la realidad durante el trabajo de campo por cinco meses en 2014 (abril a agosto), con técnicas de la observación participante y la entrevista abierta y semiestructurada, Cuella (2014:132-136). La población está compuesta por 39 familias en la Comunidad Indígena Pindo del Distrito de San Cosme y Damián de Paraguay, del que hemos seleccionado, para la realización de las entrevistas, a siete familias pertenecientes a líderes políticos, religiosos y maestros afectados por el

---

3 El Equipo de Misiones de la Conferencia Episcopal del Paraguay (E.M.C.E.P), hoy es Coordinación Nacional de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal del Paraguay (CONAPI-CEP).



traslado forzoso de la Isla Yacyretá. Para las observaciones hemos utilizado como muestra a toda la comunidad en sus diversas actividades.

## 6. Análisis y discusión de los resultados

### 6.1. Categorías de análisis

Procedemos al análisis y discusión dando respuesta a los objetivos propuestos en la investigación, que es analizar la influencia de los factores psicológicos y socioculturales que fundamentan la presencia de rasgos resilientes y/o posibilitan su desarrollo en el proceso que han realizado para mantener su identidad cultural, el pueblo nativo Mbya Guaraní. Para el mismo hemos intercalado los enfoques emic y etic.

#### 6.1.1. Fuentes de la Resiliencia

En esta primera categoría a partir de las fuentes de la resiliencia sociocultural planteadas por Simpson (2010:11) del “Yo” al “Nosotros”, desarrollamos: lo que les significa el “*Nosotros somos y estamos*” que muestran el desarrollo de su fortaleza intrapsíquica.

**Nosotros somos.** Poseen una imagen positiva de sí misma, se reconocen alegres y guardianes celosos de su cultura. Les hace felices sus *costumbres, el bosque, su templo*. Les es importante “*la alegría, la libertad, la salud, su saludo, su oración y el estar en armonía, en paz*”<sup>4</sup>. Sienten respeto por el Padre verdadero, por los niños y por los ancianos, por los líderes político y religioso.

**Nosotros estamos.** Dispuestos a “*asumir lo que le comunica su madre que está llamado a ser*”. Está “*siempre con actitud positiva, con esperanza y confiado en quien lo envió al mundo*”<sup>5</sup>. Él cuida de cada vida natural, se hace responsable de la naturaleza, del cuidado de su familia y de recuperar el territorio propio que les pertenece.

**Nosotros tenemos.** Demuestra el apoyo con que cuentan. Tienen el respaldo de toda la familia extensa y se sienten amados incondicionalmente por el Creador, por sus padres y ancianos. Respetan a los

---

4 Afirmaciones obtenidas en Trabajo de Campo.

5 Íbid.

que ponen límites, desde la bondad y la libertad, que son las abuelas en los hogares y el líder religioso en el templo.

**Nosotros podemos.** Demuestra capacidad de resolución de conflictos. Los conflictos resuelven dialogando, al que se equivoca se le da otra oportunidad y excepcionalmente condenan, en caso de “*coacción sexual, un acto de herir de sangre u homicidio*”. Tienen autocontrol ante los peligros. Y afirman: “*hay cambio en todo Mbya después de ser amonestado, y si hace lo que no debe es solo porque está distraído de su centro*”<sup>6</sup>.

### 6.1.2. Experiencias de desarraigo

En esta categoría vemos las soluciones adaptativas que han dado, en medio de su dispersión, ante el desarraigo de la Isla Yacyretâ, obtenidas a partir de las respuestas a las entrevistas sobre qué sentimientos, emociones y conductas vivenciaron en ese tiempo.

Ante el despojo que sufrieron de su hábitat natural donde habitaban ya por tiempos antiguos de una generación tras otra, ante la llegada de la noticia en 1974 que todos debían abandonar el lugar, al recordar, se expresaron así:

*“No sabíamos a donde ir, nos sacaron en camiones, a otros en canoas y nos abandonaron a orillas del río Paraná y a otros en Ayolas...”*

*“Buscamos donde vivir,... la tristeza que sentimos fue muy grande..., no hay como expresar en palabras. Extrañábamos todo: nuestros alimentos diarios, las frutas y los animales del bosque y nuestras costumbres, nuestros cantos, nuestros rezos”*

*“Nosotros necesitábamos de nuestro templo y nuestro bosque. Por eso, buscábamos formas de llegar al templo ... donde se encuentran nuestros parientes. Allí, entre todos, rezaban por nosotros y con nosotros”*

*“Hemos superado la tristeza profunda, el llanto de un prolongado tiempo, que nos acarrea enfermedad...”*

Admirablemente, después de vivir durante 15 años dispersos por varias ciudades, mantienen su identidad. Según Munist et al. (1998:22)

---

6 Íbid.

para construir la Resiliencia es necesario: *“brindar afecto y apoyo, que implica proporcionar respaldo y aliento incondicionales (...)”*. Por su parte Cyrulnik (2001) habla de *“tutor de resiliencia”* que toda persona necesita y que pueden ser *“una persona, un lugar, un acontecimiento, una obra de arte”*. Y, de acuerdo a Simpson (2010:17) *“la expresión permite elaborar la adversidad, el dolor y salvar situaciones conflictivas y difíciles”*.

Dada la importancia del afecto y el apoyo, podemos afirmar que los generadores de resiliencia fueron las personas, que con sus afectos les han acogido y acercado al lugar templo y allí les han ofrecido el tiempo de expresarse, de escucharlos y comunicarles el líder espiritual las sabias palabras durante días y noches en medio de cantos y danzas sagradas. Allí en el templo, la palabra es sanadora para el Mbya, es el espacio terapéutico para las heridas del alma.

### **6.1.3. Principios movilizantes**

Desarrollamos esta categoría a partir de los valores encontrados en la comunidad. Según Simpson (2010:13) por valores se entiende *“aquellas virtudes a las que se refieren las conductas, que las sustentan y orientan, que se constituyen en sus motores de vida”*.

Entre sus valores encontramos el “ser palabra-alma”, que remite a su origen divino, de esto procede vivir siendo feliz de acuerdo a su nombre, en convivencia armónica y recíproca con la naturaleza y todos los seres, ser tolerante y saber perdonar, y resalta también su autoestima colectiva. El sentido de pertenencia se observa a través de un sentimiento común de cuidar de sus costumbres, su lengua, sus creencias y sus territorios ancestrales vinculados a su identidad.

De la capacidad de comunicación, según Marzana et al. (2013:13) el *“componente de red de relaciones actúan como factores de protección”*. Como elemento tienen la palabra, donde el líder político es portavoz de su pueblo y su organización matrilocal en su interior, y son miembros de la asociación que hace nexo a nivel nacional e internacional. Y la educación es fundamentalmente dada por los padres en el hogar, los sabios abuelos y en el templo. La escuela con su alternativa de enseñar a leer y escribir es algo complementario.

#### 6.1.4. Pilares de la Resiliencia

Los pilares de la resiliencia de Wolin y Wolin (1993) son siete del cual Melillo (2011:88) sostiene que niños y adultos son capaces de desarrollar resiliencias internas y *“cualquiera de estos podría servirles como una suerte de salvavidas para superar todo trauma”*.

En la comunidad observamos la gran capacidad de **relación** que poseen para mantener lazos con los demás miembros con calidad de una relación asertiva. El **humor** es una capacidad extraordinaria que tienen la de disfrutar de todo, reír hasta de sí mismos, que parece natural en ellos la felicidad y con el expresan un alma limpia, libre y feliz que es capaz de encontrar diversión aún en la adversidad

La **introspección** demuestra que son reflexivos preguntándose sobre sí mismos, sobre la realidad y darse respuestas honestas en su libertad. Lo que respecta a la **iniciativa** vemos que su búsqueda constante de la tierra sin mal los pone en camino, de buscar solución a sus cuestionamientos y/o sufrimientos: la lucha porque sean respetados sus derechos y recuperar sus tierras.

La **independencia** observamos en la vivencia de su libertad, son libres por naturaleza y la ley Mbya. Aquí no cabe nada de lo que les pudiera atar. En cuanto a la **moralidad** dejan ver que son capaces de comprometerse en mantener su identidad cultural, porque aman ser Mbya. Y la **creatividad**, pilar que colabora en la expresión de la interioridad de sus vidas. Su primer arte es la palabra con sus cantos sagrados, escriben poesías, hacen artesanías con esculturas de animales silvestres, collares de semillas con adornos de plumas y elaboran coloridos cestos.

### 6.2. Organizaciones socioculturales de la comunidad

En esta categoría analizamos a partir de la organización que sustenta la convivencia armónica de la comunidad.

#### 6.2.1. Organización sociopolítica

El grupo en el cual se enfoca la política es la familia extensa según indica Lehner (2005:40), y al hablar de líderes es necesario tener en cuenta a la pareja, porque la responsabilidad es conjunta. En la comunidad, la familia

extensa está constituida por una pareja anciana de líderes religiosos, que habían ejercido al mismo tiempo, por muchos años, la doble función al ser también líder político. Allí en su mayoría son miembros de una familia grande, donde los hijos, nietos son educados en las pautas culturales Mbya.

De acuerdo a Susnik (1983) el liderazgo es “*una noble herencia adquirida con la elocuencia*”. En la comunidad, el líder político es hijo de estos abuelos sabios de gran autoridad moral, y posee una gran capacidad de oratoria para representar y defender a su pueblo.

Sus representantes legítimos son los líderes religiosos y políticos. El rol que ejercen éstos es el de liderar todas las actividades espirituales y sociales dentro de la comunidad, y a veces conciliar o prevenir conflictos. Como un primer espacio de deliberación conversan junto a la fogata, donde se dan los acuerdos; la asamblea comunitaria es una segunda instancia, donde se llega al conceso, y todos tienen voz y voto.

### **6.2.2. Organización religiosa**

El Mbya se sabe palabra – alma enviada como pequeña porción de la divinidad. El “*estar erguido le remite al status divino que comparte como humano*”, según Chamorro (2004b:134), por lo que el aspecto fundamental de la espiritualidad es un valor muy bien cuidado al interior de la cultura y es transversal a ella.

Hemos observado en suficientes momentos que no hablan por hablar, pues esta tiene un valor espiritual, como también lo son los cantos, ritos, mitos y sueños que colaboran para su resistencia en su identidad como cultura ancestral.

Las actividades que se realizan en el templo, encabezadas por el líder religioso, son varias; diversos ritos de curación con plantas medicinales o soplo, humareda de tabaco o succión. Allí se realizan las bendiciones de las semillas y la recepción de nombres de los niños y niñas. Meliá (2008:14) señala que este nombre “*es parte integrante de la persona*”.

### **6.3. Organización económica**

De acuerdo a Lenher (2005) y Meliá (2008), los Mbya son cazadores/recolectores y agricultores. Actualmente como comunidad se susten-

tan mediante la agricultura, debido a la pérdida de su territorio. Como expresión de reciprocidad hacen minga en las chacras, se colaboran para el cultivo, se comparten los productos y celebran las cosechas.

Hemos observado que cada familia cuenta con una parcela para su cultivo de autoconsumo, árboles frutales, tabaco y yerba mate. En las casas también cuentan con animales menores que crían para su consumo. Pocos animales silvestres quedan por cazar en el bosque que mantienen. También realizan changas por algunos días fuera de su comunidad y parte de sus miembros se dedican a realizar artesanías.

## **7. A modo de conclusión**

La Resiliencia aplicada a la experiencia de los Mbya Guaraní sureños, nos permite concluir que la misma demuestra ser resiliente al identificarse en ellos los factores psicológicos y socioculturales que la fundamentan y que son: ser palabra – alma soñada siempre en camino, se saben amados incondicionalmente y cuentan con un espacio donde nutrirse espiritualmente, y sus valores que posibilitan son: familia extensa, educación en bondad, libertad, creatividad, el humor en convivencia recíproca y una identidad cultural con autoestima colectiva.

En definitiva, afirmamos que la identidad cultural como factor sociocultural y psicológico robustece el “YO SOY” transformándolo en un “NO-SOTROS SOMOS”, donde uno no es la suma de individualidades sino un grupo, y donde el lugar, el vínculo y la palabra tienen mucha trascendencia por el afecto que crea lazos, cercanía, apoyo, acompañamiento, y por lo que la palabra es sanadora en un lugar propicio. Estos pueden ser el vehículo como medio para transitar el camino a la Resiliencia.

## **Bibliografía**

Ayala, L. y Bogado, B. (2013). *Un Himno Sagrado desde la Filosofía, la Religión, la Antropología y la visión de los ancestros Mbya que habitaron la Isla Yacyretá*. Encarnación: CREE.

Cadogan, L. (1997). *Ayyu Rapyta. Textos míticos de los Mbya Guaraní del Guairá*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, XVI. Asunción: Ceaduc - Cepag.

Chamorro, G. (2004a). *Teología guaraní*. (Colección Iglesias, Pueblos y Culturas, 61). Quito: Abya Yala.

Chamorro, G. (2004b). La buena palabra experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. *Revista de Indias*, 64(230), 117–140.

Erikson, Eric (1987). *Identidade, juventude e crise*. Ed. Rio de Janeiro, Guanabara.

Grotberg, E. (2006). *La resiliencia en el mundo de hoy. Como superar las adversidades*. Barcelona: Gedisa.

Lehner, B. (2005). *Los Pueblos Guaraní del Paraguay Oriental*. Asunción: Misereor.

Meliá, B. (2010). *Lenguas indígenas en el Paraguay y políticas lingüísticas*. *Currículo sem Fronteiras*, 10 (1) 12-32.

Meliá, B. (2011). *Mundo Guaraní*. Asunción: Adriana Almada.

Melillo, A. y Suarez, E. (2011). *Resiliencia. Descubriendo las propias fortalezas*. Buenos Aires: Paidós.

Pueblos Indígenas en el Paraguay (2014). *Resultados finales de Población y Viviendas. III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas (2012)*. Censo 2012. Fernando de la Mora: DGEEC.

Rehnfeld, M. (2002). “*Las tinieblas envuelven la tierra. La construcción de la Hidroeléctrica Yacyretá y la relocalización de los indígenas Mbya Guaraní del Mba épu. Hidroeléctricas y pueblos indígenas*” Florianópolis: Letras Contemporáneas.

Simpson, M<sup>a</sup> G. (2010). *Resiliencia sociocultural. Del “Yo puedo” al “Nosotros podemos”*. Buenos Aires: Bonum.

Uriarte, J. (2013). La perspectiva comunitaria de la Resiliencia. *Psicología Política* 47, 7-18. País Vasco: Universidad del País Vasco.

Susnik, B. y Chase-Sardi, M. (1995). *Los Indios del Paraguay*. Madrid: Mapfre.

# Mujeres indígenas y múltiples formas de discriminación en el trabajo doméstico en Paraguay



Belinda García<sup>1</sup>

## Resumen

El trabajo doméstico es uno de los trabajos más invisibles dentro de la división social del trabajo y ha sido un trabajo impuesto socialmente a las mujeres en sus hogares. Esta cuestión social necesita ser analizada desde una perspectiva histórica y socioeconómica, dentro de la dinámica de la reproducción de la fuerza de trabajo en el sistema capitalista de producción. A su vez es necesario comprender la explotación de la fuerza de trabajo femenina con la cuestión de clase subalterna y género en relación al sistema patriarcal que considera a la mujer como un objeto de transferencia económica y sustento de la vida del proletario, como sirvienta y reproductora.

La categorización del trabajo doméstico como una cuestión social representa una manifestación de la dinámica social y la reproducción de súper explotación de la fuerza de trabajo de mujeres en la incorporación al mercado laboral, donde las mujeres ofrecen una fuerza de trabajo de menor costo, para quienes compran su fuerza de trabajo.

---

<sup>1</sup> Estudiante de la carrera de Trabajo Social en la Universidad Nacional de Asunción, trabajando actualmente el área de género. E-mail: beligarciapy@gmail.com



Si bien existen múltiples investigaciones sobre mujer y trabajo doméstico en Paraguay, no abordan específicamente el trabajo doméstico de mujeres indígenas, no existen trabajos que nos den a conocer datos que nos demuestren niveles de invisibilidad de las mujeres trabajadoras, ya que en el proceso de revisión bibliográfica se encuentran pocos antecedentes a nivel nacional en registro y sistematización de la cuestión social

El objetivo de este trabajo es lograr una caracterización de las mujeres indígenas que son víctimas de discriminación en múltiples ámbitos y la invisibilidad del proceso de trabajo que las mismas realizan. En este proceso también identificar la resistencia que emerge de la relación desigual capital-trabajo.

Las mujeres indígenas jóvenes en su mayoría son las que obtienen empleo como trabajadoras domésticas. Si bien las mujeres indígenas son discriminadas por la legislación, en general el pago es el 60% del salario mínimo legal para cualquier trabajadora doméstica, pero en el caso de las mujeres indígenas incluso reciben pagos en forma diferenciada por debajo del 60% o con especias.

La discriminación que sufren tiene diferentes aristas, por ser mujeres como condición inferior a un hombre, por ser originarias o pertenecientes a descendencia originaria, por los rasgos físicos, el hecho de hablar solo el idioma nativo o guaraní paraguayo y no el español; también es un motivo de discriminación hasta por la vestimenta típica o casual que utilizan, donde los lugares de trabajo las obligan a cambiarse y utilizar una determinada vestimenta despojándolas de su cultura originaria.

Las mujeres indígenas son transmisoras de la cultura y cosmovisión de sus pueblos, una de las tantas características de las mujeres indígenas es la de no dejar a un lado la cuestión tradicional, en su mayor parte las mujeres se dedican a la artesanía, la crianza de las criaturas, la enseñanza del idioma y los canticos, y todo lo relacionado con la cultura. Este trabajo lo realizan en forma general las mujeres indígenas en las dos regiones del país. Esto se observa con mayor frecuencia en el sector urbano sector en el que las mujeres cuidan a

una cantidad de hijos suyos y es la encargada de realizar esa tarea, además de trabajar para el sustento de todos/as.

## 1. Desarrollo

Las mujeres indígenas jóvenes en su mayoría son las que obtienen empleo como trabajadoras domésticas. Si bien las mujeres indígenas son discriminadas por la legislación, en general el pago es el 60% del salario mínimo legal para cualquier trabajadora doméstica, pero en el caso de las mujeres indígenas incluso reciben pagos en forma diferenciada por debajo del 60% o con especias. La discriminación que sufren tiene diferentes aristas, por ser mujeres como condición inferior a un hombre, por ser originarias o pertenecientes a descendencia originaria, por los rasgos físicos, el hecho de hablar solo el idioma nativo o guaraní paraguayo y no el español; también es un motivo de discriminación hasta por la vestimenta típica o casual que utilizan, donde los lugares de trabajo las obligan a cambiarse y utilizar una determinada vestimenta despojándolas de su cultura originaria<sup>1</sup>. Introducción El trabajo doméstico es uno de los trabajos más invisibles dentro de la división social del trabajo y ha sido un trabajo impuesto socialmente a las mujeres en sus hogares. Esta cuestión social necesita ser analizada desde una perspectiva histórica y socioeconómica, dentro de la dinámica de la reproducción de la fuerza de trabajo en el sistema capitalista de producción. A su vez es necesario comprender la explotación de la fuerza de trabajo femenina con la cuestión de clase subalterna y género en relación al patriarcado que considera a la mujer como un objeto de transferencia económica y sustento de la vida del proletario, como sirvienta y reproductora. Si bien existen múltiples investigaciones sobre mujer y trabajo doméstico, no abordan específicamente el trabajo doméstico de mujeres indígenas, no existen trabajos que nos den a conocer datos que nos demuestren niveles de invisibilidad de las mujeres trabajadoras, ya que en el proceso de revisión bibliográfica se encuentran pocos antecedentes a nivel nacional en registro y sistematización de la cuestión social en relación a la mujer indígena trabajadora doméstica. En cuanto a la discriminación existen también trabajos que muestran índices de discriminación en distintos ámbitos. En lo laboral, no se aborda la cuestión social mencionada. La categorización del trabajo

doméstico como una cuestión social representa una manifestación de la dinámica social y la reproducción de súper explotación de la fuerza de trabajo de mujeres en la incorporación al mercado laboral, donde las mujeres ofrecen una fuerza de trabajo de menor costo, para quienes compran su fuerza de trabajo.

Este trabajo tiene por objetivo general caracterizar la discriminación múltiple en mujeres indígenas trabajadoras domésticas. Los objetivos específicos son: -Conocer el nivel de invisibilidad y discriminación de las mujeres indígenas en el trabajo doméstico. -Identificar los procesos de resistencia de las mujeres indígenas que realizan tareas domésticas. 3. Metodología El estudio de la cuestión social de discriminación en el trabajo doméstico en mujeres indígenas es de tipo exploratorio, se basa en revisiones bibliográficas que recogen tres entrevistas a informantes pertenecientes de pueblos originarios y fuentes secundarias para el análisis cualitativo. Se intenta conocer la inserción de la mujer indígena en el trabajo doméstico así como las condiciones laborales en que se desarrollan y la situación de vulnerabilidad en cuando a la discriminación en varios ámbitos.

Las técnicas utilizadas en el proceso de la investigación de campo fueron la observación y entrevista estructurada de carácter formal con anticipación previa a los/as entrevistados/as. Se aplicaron 3 entrevistas semiestructuradas obteniendo datos de primera fuente, con entrevistas claves de los pueblos Qom, Guaraní Occidental y Lengua Maskoy. En el análisis de los datos se vinculan y analizan categorías teóricas que se plantean en el marco teórico referencial en relación a los datos que se obtuvieron en la recolección de información. La revisión de la bibliografía se realizó a partir del análisis de los contenidos en base al área temática adjuntando las categorías generales de la cuestión social.

## **2. Cuestión Social y proletarización de indígenas**

Para entender la llamada cuestión social desde su contexto histórico como producto de las desigualdades y contradicciones del sistema capitalista es necesario entender la categoría desde dinámica del proceso histórico (Martinelli, 1992). La autora nos presenta vertien-

tes desde donde parte la diversidad de comprensión del capitalismo como categoría histórica atendiendo su propia complejidad, encontrando un rigor teórico sobre el pensamiento de Karl Marx donde se explican las condiciones del proceso de producción del trabajo social donde se evidencia, que el capital es una relación social y el capitalismo un sistema de producción definiendo una estructura social asentada sobre la propiedad privada de los medios de producción asociado a una estructura de ideas y fases en la historia. La alienación de los trabajadores tiene que ver con su mismo desconocimiento del papel que interpretan en el proceso total de producción social. El crecimiento de las ciudades industriales fue una consecuencia directa de la expansión del capital y sus exigencias dibujando aún más la polarización de las clases entre proletarios y burgueses, donde la desvalorización del ser humano (Martinelli, 1992) se convirtió en ley del capital y paso a valorizarse la mercancía, La naturaleza no produce, por un lado, poseedores de dinero o de mercancías y por otro, meros poseedores de las propias fuerzas de trabajo. Esta relación no tiene origen en la naturaleza, ni es incluso una relación social común a todos los periodos históricos. (Marx, 1984) La relación social creada dentro del proceso de trabajo también es parte de un proceso de rebeldía y resistencia (Iamamoto, 2003) porque involucran a los trabajadores y trabajadoras siendo ellos y ellas las que generan una resistencia a la desigualdad estando dentro del sistema de producción capitalista y se recrean distintas expresiones que postulan que es posible la construcción de otras relaciones. Sin duda la raíz de la desigualdad social hasta nuestros días corresponde al problema de la tierra, siendo un país con la mayor desigualdad de la región, el latifundio se arrastra ya desde la época independiente. Dentro de ese contexto se dio la proletarización de los pueblos indígenas y de campesinos como requerimiento capitalista en el proceso de liberalización de la economía paraguaya. El capital constante era entregado para la producción de materias primas, quedándose el Estado con todo excedente producido.

Con el objetivo de la invasión y destrucción de la fortalecida economía interna paraguaya que negaba el orden capitalista colonial inglés en la región, el imperialismo logro instalar en los países que participaron de la guerra cuentas de créditos, sometiendo a prés-

tamos con libras esterlinas a todos los países que participaron de la guerra , como el posterior control económico y recuperación del mercado, donde la población paraguaya era blanco de exterminio, ubicando una desigualdad social asentada sobre la propiedad privada de la tierra, instalando el modo semi esclavista.

Así, del único estado foco de resistencia antimperialista en Latinoamérica solo quedaban cenizas (Coronel, 2011). El Estado paraguayo realiza una regulación de la relación capital-trabajo dentro del desarrollo capitalista con la creación de empresas estatales creando las bases para el surgimiento del empresariado privado hasta estos días parte de la burguesía hegemónica del país.

### **3. Categorización del trabajo doméstico y mujeres indígenas**

La categorización del trabajo doméstico como cuestión social que representa una manifestación de la dinámica social y la reproducción de súper explotación de la fuerza de trabajo de mujeres, en la incorporación al mercado laboral, donde las mujeres ofrecen una fuerza de trabajo de menor costo, para quienes compran su fuerza de trabajo. Las mujeres son parte del proceso histórico de la mercantilización del trabajo, en donde desde el cercamiento de tierras comunes hasta la desposesión de sus cuerpos y la transformación de éstos en instrumento de trabajo, tuvo connotaciones específicas para las mujeres (Quiroga & Gago, 2013), estableciendo una división sexual del trabajo, donde según Federici (2004). En la nueva organización del trabajo todas las mujeres se convirtieron en bien comunal, pues una vez que las actividades de las mujeres fueron definidas como notrabajo se establece una doble dependencia sobre el patriarcado en carácter de esclavas casi, como los inicios capitalistas en la época colonialista en América Latina. “Los empresarios históricamente han preferido contratar mujeres en ciertos mercados de trabajo” (Revelo, 2001). Esto, por el abaratamiento de su fuerza de trabajo y también por ciertos factores que determinan el rendimiento del precio de costo del salario en consideración a la producción diaria de mercancías. Este proceso desigual se da con mayor fuerza en mujeres, en la combinación de la explotación de clase y opresión de género como un sistema unitario sobre las trabajadoras domésticas.

#### 4. Invisibilidad del trabajo doméstico de mujeres indígenas

Una histórica invisibilidad del trabajo femenino y en especial el doméstico en el que se recrean las condiciones de funcionamiento del sistema capitalista, la atención social puesta sobre las trabajadoras domésticas en la asistencia social, de carácter a las respuestas a esta expresión de la cuestión social. Porque la división del trabajo por género es la primera división del trabajo, y en las llamadas sociedades primitivas, es la única división del trabajo institucionalizada”. (Young, 1992) Entendiendo que las relaciones patriarcales de opresión hacia las mujeres y el proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo, son procesos históricos distintos sobre un proceso social de funcionamiento unitario como lo es capitalismo-patriarcado cuasi de funcionamiento semiautónomo pero de interrelación directa, donde las relaciones de género no son las mismas que las relaciones de clases según Revelo (2001) abordando al patriarcado como un sistema político sobre una historicidad de dominación y poder. Donde las relaciones de clase y relaciones de género juntas son una relación distinta y por ende una interacción de relaciones de mayor complejidad. Esto puede ejemplificarse a través del trabajo doméstico ubicándolo por un lado como naturalización de la producción y reproducción familiar, donde las tareas domésticas son asumidas casi “obligatoriamente por naturaleza” (Revelo, 2001) y por otro en una distinción sobre el tiempo y espacio de trabajo, sobre el salario/trabajo doméstico/trabajo/gremio sindical, etc.

Siendo la mujer ejecutora de 2 a 3 jornadas laborales en distintas formas de producción diaria de trabajo dentro de la dinámica del trabajo social. Un 8 de julio de 1884 el servicio doméstico fue reglamentado con una ordenanza. Fue el primer trabajo reglamentado pero protegiendo más al empleador, convirtiéndose en un instrumento de control sobre la población pobre (Barreto, 2012). Entonces se genera una amplia migración ya en ese entonces del campo a la ciudad para ofrecer sus servicios domésticos. No existía salario para la profesión y este se establecía de común acuerdo (Barreto, 2012). Luego de 130 años algunas características del servicio doméstico no han cambiado.

Según la EPH en el 2000 existía 148.628 empleados/as domésticas del cual 93% son mujeres. Actualmente las trabajadoras domésticas

y según la EPH (2013) existe un 7,2% de la población en un total de 3.274.819 personas de las cuales 0,9 corresponden a hombres y 16,0 de mujeres que realizan el trabajo doméstico. No se observan índices cuantitativos de esas mujeres que son indígenas. Las mujeres indígenas son transmisoras de la cultura y cosmovisión de sus pueblos, una de las tantas características de las mujeres indígenas es la de no dejar a un lado la cuestión tradicional, en su mayor parte las mujeres se dedican a la artesanía, la crianza de las criaturas, la enseñanza del idioma y los cantos, y todo lo relacionado con la cultura. Este trabajo lo realizan en forma general las mujeres indígenas en las dos regiones del país. Esto se observa con mayor frecuencia en el sector urbano sector en el que las mujeres cuidan a una cantidad de hijos suyos y es la encargada de realizar esa tarea, además de trabajar para el sustento de todos/as. Aunque muchas mujeres indígenas aún permanecen en sus comunidades, muchas optan por la migración a los sectores urbanos y de periferia a buscar trabajo. En el Chaco paraguayo existe una complejidad de situaciones. En el sector rural además de realizar todas estas tareas las mujeres deben encargarse de la provisión de alimentos a sus hogares. En cambio, en los sectores semi urbanos las mujeres migran a ciudades en busca de oportunidades laborales.

## **5. Discriminación de género en las leyes laborales**

La discriminación es un hecho que marca la realidad de los pueblos originarios y de las mujeres trabajadoras, existiendo una discriminación laboral legal hacia las trabajadoras domésticas no indígenas solo con la remuneración del 60% del salario mínimo legal. La discriminación de género por ser mujeres y por el hecho de ser originarias, a la par trabajadoras domésticas además consiste en graves violaciones a los derechos humanos, “como en el caso que la región del Chaco. Hay registros de mujeres nivaclé que trabajan de domésticas con los menonitas y ellas son encerradas dentro de las casas, algunas trabajan allí por 3 hasta 5 meses pudiéndose considerar un hecho de trata de mujeres” (entrevista N°1, 2014) La discriminación legal en cuanto al ámbito laboral, encuentra una legislación pobre e incapaz de atender la violación de derechos laborales sobre todo en lo que tiene que ver con la remuneración que en muchas ocasiones se trata de víveres, cupos para comprar en supermercados o semillas

y la permanencia de las mujeres originarias en sus lugares de trabajo. En cuanto a la remuneración ganan entre Gs. 600.000 en las zonas urbanas de Asunción y gran Asunción, con la posibilidad de vivir en donde quieran o salir de las casa los fines de semana.

En comunidades menonitas del Chaco en los sectores urbanos la remuneración salarial a las mujeres se da a través de provistas, y en los sectores rurales del Chaco alcanzan a pagar de Gs.100.000 por mes hasta Gs.2.000.000 por trabajar de 4 a 5 meses en una condición de encierro. También hay registro de mujeres que indican la humillación que sufren dentro de los lugares donde trabajan como domesticas e “inclusive como se las somete sexualmente” (entrevista n°2). 5.2. Trabajo doméstico ligado a explotación sexual en las mujeres indígenas Un gran número de mujeres domesticas indígenas que trabajan con o sin retiro también son explotadas sexualmente. (entrevista N°1, entrevista N° 2, 2014). Dentro de la mesa indígena del Paraguay hay mujeres trabajadoras domésticas. Registran 82 mujeres indígenas que son empleadas domésticas de las comunidades Tarumandy y Cerro Poty de Asunción. Las trabajadoras domésticas son contratadas normalmente en el Chaco por los menonitas, en las colonias de Filadelfia, Loma Plata y Neuland. Las trabajadoras domésticas indígenas no tienen IPS, no tienen aguinaldo, no tienen jubilación no tienen ningún derecho laboral, como otras empleadas domésticas. “Se las contrata por ser indígenas y esa es la razón por la cual les paga poco” (entrevista n° 3, 2015).

Hay entonces una diferencia entre una trabajadora doméstica y una trabajadora doméstica indígena: Su condición étnica. Se ven obligadas a la explotación sexual como algo que roza la normalidad de su día a día, acostumbradas a que la discriminen por ser indígena y la maltraten todos los miembros del lugar donde trabaja sea en el campo o ciudad. No existen antecedentes que demuestren políticas sociales o de programas de promoción de derechos humanos y derechos laborales que protejan las mujeres trabajadoras domésticas indígenas. Pese a la organización de algunas trabajadoras ésta se torna muy débil y sin estructura de trabajo para el seguimiento de los casos de discriminación y abuso sexual que sufren las domesticas y otras denuncias. 5.3. Percepción de promoción de derechos laborales



de mujeres indígenas No se conocen de proyectos de promoción de los derechos laborales de las mujeres indígenas, y se considera que el “problema de los pueblos indígenas es total, pero que afecta más a las mujeres” (entrevista n°1, 2014).

La Secretaria de la mujer hizo un programa de la concientización de los derechos de las mujeres indígenas pero no se hace el programa de desarrollo a largo plazo para quitar de raíz eso. Como organización tenemos una postura de que la pobreza y la discriminación vienen de la sociedad paraguaya que esta infiltrada en la cultura occidental (entrevista n°1, 2014). En el trabajo doméstico indígena pueden observarse muchos factores que inciden en la dinámica social de las mujeres. La migración de éstas de sus comunidades, desde sector rural al urbano, tiene que ver con un problema de territorio. Aunque sean transmisoras de las culturas de sus pueblos, también son quienes sustentan a las familias desde la realización de artesanías hasta el trabajo doméstico. En ese sentido el trabajo doméstico, constituye una serie de condicionamientos que atacan a las mujeres que tienen que ver con la permanencia en su lugar de trabajo. Las mujeres no hablan no opinan, “no son gente”. Es necesario el estudio en profundidad del trabajo doméstico en mujeres indígenas, y las condiciones de explotación laboral de carácter semi esclavista en el sector rural, principalmente en el Chaco. Es necesario también entender que las resistencias diarias de las mujeres trabajadoras domésticas indígenas están enmarcadas con la persistencia en la transmisión de la cultura a sus hijos/ as, hermanos/a, pese a las condiciones laborales de explotación y violación de derechos que las afectan.

## **Bibliografía**

Barreto, A. M. (2012). Voces de Mujer en la historia paraguaya, 200 años después. Asunción: AIETI. Coronel, B. (2012). Paraguay, la vanguardia capitalista del Siglo XIX. En L. Rojas (Ed.), Proceso histórico de la economía paraguaya (pp. 179-205). Asunción: Secretaría Nacional de Cultura.

DGEEC. (2014). Encuesta Permanente de Hogares. Principales Resultados. Paraguay 2013. Ferrnando de la Mora: DGEEC.

Iamamoto, M. (2003). El Servicio Social en la contemporaneidad. En A. Pastorini & C. Montaña (Ed.), *El Servicio Social en la contemporaneidad. Trabajo y formación profesional*. San Pablo: Cortez Editora.

Karl, M. (1984). La llamada Acumulación Originaria. En *El capital* (cap. 24). Ciudad: editor.

Martinelli, M. L. (1992). *Servicio social: identidad y alineación*. San Pablo: Cortez Editora.

Quiroga, N. & Gago, V. (2013). Los comunes en femenino. Cuerpo y poder ante la expropiación de las economías para la vida. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.15359/eyes.19-45.1>

Revelo, P. (2001). La clase y el género ¿Dos conceptos irreconciliables a finales del milenio? Notas para un debate. *Nueva Antropología*, 18(59), 145-160

Young, Iris (1994) *Marxismo y feminismo, más allá del "matrimonio infeliz"* (una crítica al sistema dual) En: *El cielo por asalto*, Año II, Nº4, Ot/Inv <http://www.democraciasocialista.org/wp-content/uploads/2014/03/139104361-Young-Marxismo-y-feminismo.pdf>

Federici, Silvia. (2004) *Titulo original de Caliban and the Witch. Women, The Body and Primitive Accumulation. Autonomedia, Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*( 2010) en *Traficantes de Sueños C/ Embajadores 35, local 6 28012 Madrid Tlf: 915320928 editorial@traficantes.net. Recuperacion n <http://porelpanyporlasrosas.weebly.com/uploads/1/1/8/1/11810035/caliban-y-labruja-tds.pdf>*

Karl, M. (1984). La llamada Acumulación Originaria. En *El capital* (cap. 24) *Titulo original K. Marx. Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. Erster Band, Hamburg, 1867. Versión al castellano: Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso, Moscú. Traducido del alemán. Digitalización: Ediciones Bandera Roja. Fuente: C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas* (en tres tomos), tomo II, Editorial Progreso, Moscú, 1974. Esta edición: Marxists Internet Archive, 2002.

Karl, M. (1984). La llamada Acumulación Originaria. En El capital (cap. 24). Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME y Archivo Chile, Historia Política y Social- Movimiento Popular en <http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0010.pdf>

# Ojeguata Porã: Mobilidade espacial entre os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul



Rosa Sebastiana Colman<sup>1</sup>

## Resumo

Comunidades kaiowá e guaraní do sul do estado de Mato Grosso do Sul (MS), Brasil, vem sendo sistematicamente impactadas por diferentes ondas de colonização agropastoril desde as primeiras décadas do século XX. Processo correlato também atingiu as comunidades kaiowá e guaraní do outro lado da fronteira, no Paraguai, só que em período um pouco mais recente. Ou seja, de modo geral a expropriação aconteceu primeiro do lado brasileiro e, décadas depois, no país vizinho. A reflexão aqui proposta está centrada na região de fronteira entre o estado de Mato Grosso do Sul - Brasil e o departamento de Amambai - Paraguai.

Do lado brasileiro, o auge do processo de expropriação territorial na região fronteira aconteceu entre as décadas de 1960 e 1980. Do lado paraguaio, a expropriação das terras das comunidades aconteceu de modo mais intenso a partir da década de 1980. Como parte das famílias que compunham comunidades no lado brasileiro dis-

---

<sup>1</sup> Doutora em demografia. Faculdade Intercultural Indígena. Curso de Licenciatura intercultural indígena Teko Arandu. E-mail: RosaColman@ufgd.edu.br

punham de parentes nas comunidades guaraní e kaiowá do lado paraguaio, e com elas mantinham intenso intercâmbio matrimonial, político e ritual, a partir do momento em que foram expulsas de suas terras por particulares que adquiriram e titularam terras ocupadas por indígenas, iniciou-se um processo de busca de refúgio junto aos parentes no país vizinho. Nas décadas de 1960 até a 1980, grande parte das comunidades no Paraguai viviam em condições ecológicas bastante favoráveis, embora na maioria das vezes não dispusessem de terras regularizadas como terras indígenas. Nessa condição, as comunidades do lado paraguaio puderam recepcionar muitos parentes que viviam do lado brasileiro.

Entretanto, nas décadas seguintes a situação começou a mudar também do lado paraguaio. Chegaram os particulares que adquiriram terras e começaram a retirar a madeira e a formar pastagens e lavouras, restringindo os espaços utilizados pelas comunidades indígenas. A terra e demais recursos utilizados pelos guaraní começou a escassear. Nesse mesmo período, por volta do final da década de 1990, no lado brasileiro, as comunidades começam a se organizar para reivindicarem a demarcação de seus territórios de ocupação tradicional, com base nos direitos assegurados na Constituição brasileira promulgada em 1988, que assegura tais direitos aos indígenas. Assim, a partir de 1990, as famílias que permaneceram no Brasil, se refugiando nas pequenas reservas demarcadas pelo governo brasileiro para serem ocupadas por comunidades indígenas, começam a se reorganizar para reaverem seus antigos territórios. A notícia chega aos parentes que estavam vivendo do lado paraguaio, que iniciam um processo de retorno ao Brasil, somando-se às suas antigas comunidades. Essa mobilidade será apresentada com base no relatório técnico de identificação e delimitação da terra indígena Arroio Corá, no município de Paranhos -Brasil, cerca de 15 quilômetros da Fronteira com Ype Hum – Paraguai (PEREIRA, 2002). A proposta é demonstrar como a mobilidade se dá a partir do leque de vínculos parentais entre comunidades sociológica e historicamente relacionados. Procuo também demonstrar como as alterações na paisagem, nos ambientes ecológicos e as possibilidades de dispor de terras, interferem nos procesos de mobilidade dos Guarani na região de fronteira Brasil/Paraguai.

## 1. Introdução

Este estudo traz os resultados do projeto de pesquisa sobre mobilidade espacial na aldeia Te'yikue, localizada no município de Caarapó, Mato Grosso do Sul. A pesquisa de campo privilegiou uma metodologia participativa tendo os professores, estudantes do ensino médio e lideranças dessa aldeia como pesquisadores. É uma experiência inicial de diagnóstico sobre deslocamentos espaciais, bem como os aspectos sociodemográficos relacionados a partir de uma amostragem realizada na aldeia Te'yikue. Essa etapa de trabalho teve como preocupação inicial a constituição de uma metodologia e procedimentos.

O objetivo principal do trabalho foi levantar informações atualizadas sobre as características dos deslocamentos espaciais, de fundamental relevância para as políticas públicas adequadas a essa população indígena. Chegou-se a uma certa tipologia de deslocamentos, incluindo as informações para os familiares das gerações mais velhas dos pesquisados, para analisarmos a existência de padrões ou tendências no tempo.

Foram pesquisadas 400 famílias de 800 famílias. Observamos a própria aldeia/terra indígena de Caarapó com a maior quantidade de deslocamentos, 251, caracterizando que os moradores vão para muitos lugares, mas voltam várias vezes para Caarapó, lugar de origem, já que a maior parte dos entrevistados são nascidos nessa mesma aldeia. E os principais motivos para os deslocamentos são: para morar, para trabalhar e para estudar. O projeto foi desenvolvido com pesquisadores do NE-PPI/UCDB (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Populações Indígenas da Universidade Católica Dom Bosco) e do NEPO/Unicamp (Núcleo de Estudos de População da Universidade Estadual de Campinas), tendo como referência a Escola Nandejára Pólo da TI Caarapó.

Este estudo se dá a partir do conceito de território, trazido por Benites (2014), de que a terra está sempre se expandindo, a partir do relato de um Xamã:

A visão kaiowá e guarani sobre o mundo é produzida a partir da lógica espiritual tradicional. Quando afirmam que a terra está sempre se expandindo, estão se referindo à própria mobilidade tradicional [...]

oguata (andar, caminhar, mover), que são maneiras de ocupar o espaço, de forma a não produzir fixação no mesmo lugar, condição dada pelo próprio deus. O surgimento da terra, pelo canto e a dança do Ñanderu, demonstra aos Kaiowá e Guarani a maneira própria de ocupação territorial (Benites, 2014, p. 35).

A cosmologia guarani revela o modo de ser caminhante e sua mitologia é repleta desta indicação, como bem ilustra o mito das origens - ou mito do sol e da lua - em que os fatos da narrativa ocorrem durante uma longa caminhada. Esta cosmologia também se revela na espiritualidade, como nas rezas: “Os cantos são meios para visualizar o caminho iluminado (tape rendy) que leva à morada dos deuses para adquirir conhecimento na condução do seu povo (Benites, 2014, p. 35)” na gestação, “o corpo da mulher é como caminho por onde o ser passa do mundo espiritual para o mundo físico” (idem, p.64). Brand (1997) em sua tese também se refere aos caminhos percorridos pelos Guarani, no próprio título já indica isto: “O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra”.

O território, para os Guarani e Kaiowá, se caracteriza como espaço de comunicação, no qual a possibilidade do Oguata, que quer dizer “caminhar”, na língua Guarani, é dimensão fundamental. Há inúmeros tipos de Ojeguata: em busca de atividades produtivas, como coleta de ervas e produtos específicos de um determinado lugar; para participar de atividades rituais, geralmente, realizadas por muitas aldeias em conjunto. “Oguata” pode se traduzir, também, na visita a um parente, que pode durar semanas ou até anos; ou uma “caminhada” em busca de trabalho e de novas experiências e conhecimento, característica das caminhadas dos jovens. O caminhar faz parte do universo cultural desses povos (Melià, 1989; Pissolato, 2007; Pereira, 2007).

## **2. Deslocamentos espaciais dos povos indígenas na América Latina**

Oos estudos da demografia na América Latina baseia-se em “*Migraciones indígenas em las Américas*”, do IIDH – Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2007). Esse livro é considerado um subsídio importante para o conhecimento e análise das migrações indígenas e é produto de um evento realizado em 2006, que reuniu especialistas de

várias temáticas e países, e teve como principal objetivo a busca de elementos que permitam melhorar as ações de proteção das pessoas que se deslocam na nossa região em busca de melhores condições de vida para elas e suas famílias”. Além disto, este material colabora na busca de políticas públicas que “promovam o desenvolvimento econômico e social destes povos, evitando desta maneira o deslocamento de muitas pessoas indígenas com as graves consequências que provocam seu desenraizamento das comunidades e a nível nacional” (IIDH, 2007, p. 8).

No contexto que vivenciamos na América Latina durante as últimas duas décadas do século XX, a partir da consolidação das economias de mercado e as profundas transformações estruturais dos Estados, se observa que as terras indígenas são afetadas pelo crescente avanço de projetos de desenvolvimento, como represas, grandes vias, pontes, extração mineral, exploração madeireira de grande escala e extração de petróleo, entre outros, que produziram invasões e despejos” (Del Popolo e Ribotta, 2011p, 121). Além disto, mas também relacionado a isso, a deterioração ambiental de suas terras, a pobreza, a falta de água e a pressão demográfica constituem os diversos fatores que estão provocando deslocamentos espaciais. “Mesmo assim, a procura por melhores oportunidades econômicas e educativas se traduzem também na saída de suas comunidades de origem” (Del Popolo e Ribotta 2011,p.121).

Nas últimas décadas ocorre uma mudança significativa no que diz respeito à dinâmica populacional indígena e surge a crescente urbanização da população como um dos fatores mais importantes dos deslocamentos espaciais (Echeverri, 2012). No entanto, mesmo nas cidades, os Kaiowá e Guarani, mantêm as redes de conexão com suas comunidades de origem. Mas a situação dos índios urbanos é um fenômeno novo e precisa de maiores estudos.

Em geral se assume a ideia de que os povos indígenas, inclusive os jovens “são eminentemente rurais, ideia associada a residência em territórios ancestrais. Assim mesmo, a crescente urbanização e as migrações campo-cidade também os alcançou” (Del Popolo e Ribotta 2011, p. 109). Segundo Del Popolo e Ribotta (2011, p.109), “os censos da ronda de 2000 revelaram que, na região, por volta de 44% dos jovens indígenas



residem em zona urbana, situação que chega a cerca de 80% no caso dos não-indígenas do mesmo grupo etário (15 a 29 anos)”.

No que diz respeito aos motivos dos jovens para migrar, Del Popolo e Ribota (2011, p. 113) destacam a pobreza e a necessidade de buscar trabalho: “A pobreza nos territórios indígenas aparece como um dos principais fatores estruturais que causam a migração, e ligado a ele, a necessidade de buscar emprego para a subsistência familiar. Mesmo quando acessam às mais baixas remunerações, produto das menores oportunidades de emprego qualificado associado a uma baixa escolaridade, a migração constitui uma importante estratégia para a sobrevivência dos povos indígenas, nas quais os jovens são um rol fundamental”.

Com relação a este aspecto de sobrevivência dos povos indígenas, destacamos a questão da fuga de conflitos nas reservas superpopulosas; como exemplo, cito Jarara e Takuara, que são Terras Indígenas retomadas recentemente e que foram formadas por grupos familiares oriundos da reserva de Te'yikue, Caarapó, MS (Colman, 2015).

No Brasil, podemos considerar o início do estudo sobre migrações indígenas a partir do começo da década de oitenta, quando a ABEP já manifestava o interesse em inserir, em sua pauta de discussões, temas relativos à demografia dos povos indígenas. Neste sentido, o programa de seu III Encontro Nacional, realizado em Vitória (ES), contou com uma sessão temática dedicada à Demografia dos Grupos Étnicos Minoritários, durante a qual foram discutidos quatro trabalhos e um, de modo específico, abordou o tema das migrações indígenas.

Estanislau (2014) apresentou um panorama da migração indígena no Brasil a partir de construção de matrizes migratórias, utilizando-se dos microdados do Censo Demográfico de 2000 e 2010. Alguns resultados são: “A região Norte apresenta um grande fluxo intrarregional com 18.551 não-naturais que se deslocaram para essa mesma região, tendo como segundo maior destino, em 2000, a região Sudeste seguida da Centro-Oeste”.

Em 2010, o Centro-Oeste se apresenta como principal destino fora da própria região Norte, com 2.795 pessoas, seguido da Sudeste. Os

emigrantes originários da região Norte passam de 2000 para 2010, de 26.813 para 30.097 pessoas, assim como de imigrantes, sendo que em o maior número de pessoas que imigraram na região Norte vieram do Nordeste, seguido, em 2000, da região Sudeste, e em 2010 da Centro-Oeste (Estanislau, 2014, p.35).

Ainda segundo Estanislau (2014), a maior parte dos movimentos migratórios indígenas na região Nordeste também acontece dentro da própria grande região, tendo como maior região de destino e de origem a Sudeste, nos anos de 2000 e 2010. Estanislau (2014, p.36) conclui “que existe um fluxo migratório entre sudeste e nordeste; e é possível dizer que provavelmente houve uma migração de retorno para o Nordeste na última década”.

A região Sul chama atenção porque possui o maior número de movimentos migratórios dentro da mesma região, tendo como segundo maior destino a Sudeste em 2000 e 2010. “Dentre as pessoas que imigraram para a região Sul, 2.511 vieram do Sudeste em 2000 e 1.436 em 2010, sendo essa a região de origem com maior número de imigrantes no Sul” (Estanislau, 2014, p. 36). Para a autora:

O Centro-Oeste foi a única região que houve um aumento de emigrantes, de 21.530 pessoas em 2000 para 22.609 em 2010. Em termos de imigrantes houve uma redução, de 29.554 em 2000 para 27.435 em 2010. Tanto em 2000 quanto em 2010, seu maior número de imigrantes é proveniente da própria, seguido da Nordeste. Em termos de destino, os emigrantes da região Centro-Oeste preferiram a própria região, seguida da região Sudeste (Estanislau, 2014, p..36).

O documento, a partir do relato do *IV Foro permanente para las cuestiones indígenas de la Organización de Naciones Unidas en materia de derechos humanos, el 23 de mayo de 2005*, afirma que os povos indígenas reivindicam o direito de migrar e de não migrar:

Reafirmamos a tradição ancestral dos povos indígenas de seu exercício de direito a livre mobilidade e seu reconhecimento na atualidade, e também seu direito a permanecer em seus territórios tradicionais e a não ser deslocado como resultado de uma imposição política

econômica, conflitos armados e outros fenômenos que lesionam os direitos humanos coletivos e individuais (p. 8).

Entre os Kaiowá e Guarani, o Estado tentou impor a imobilidade espacial da Reserva, mas eles sempre encontram forma de sair em busca de novas alternativas, como têm sido as retomadas. Desta forma, o processo de confinamento não se conclui.

### **3. Projeto Ojeguata Porã**

A realização do projeto “Ojeguata Porã” sobre Mobilidade Espacial Guarani e Kaiowá se deu na Terra Indígena Te’yikue, localizada no município de Caarapó, Mato Grosso do Sul, implementada em 2008 e 2009 objetivou: a) compreender melhor a mobilidade espacial dos Guarani nas regiões fronteiriças entre Brasil, Paraguai e Argentina, do lado brasileiro, nos estados do RS, SC, PR e MS; b) aprimorar os dados disponíveis sobre demografia guarani; c) construir uma tipologia de deslocamentos espaciais, incluindo aspectos temporais e intergeracionais; d) produzir, em parceria com os professores indígenas e pesquisadores participantes, apostilas em Português e em Guarani, que possam ser de utilidade para as comunidades guarani e kaiowá do lado brasileiro; e) constituir um banco de dados inicial sobre população que possa ser de utilidade para pesquisadores, em geral, e para as comunidades guarani e kaiowá, especificamente (Colman, et al, 2010).

Conhecer os dados sobre população e compreender suas trajetórias migratórias são primordiais para implementação das políticas públicas de saúde, educação, alternativas econômicas, entre outras (Colman, et al, 2010). Nesse sentido, é cada vez mais importante, e é demanda claramente formulada, que a própria população indígena, em especial as suas lideranças, professores e agentes de saúde conheçam e saibam manejar essas informações, condição para melhor fiscalizarem e participarem na implementação e controle social das políticas públicas as eles destinadas. (op.cit. 2010, p.4).

Os princípios que orientam essas iniciativas são, de acordo com Colman, et al (2010, p.4), “investigar e, ao mesmo tempo, com os resultados concretos que vão sendo gerados, incorporar outras e novas

questões a serem investigadas, sempre tendo como referência a participação do conjunto da comunidade”. Nesse sentido, “o processo de investigação constitui-se, também, em importante processo de tomada de posição da própria comunidade local frente aos problemas em questão” (Colman, et al, 2010, p. 4).

Com relação ao perfil dos entrevistados, a maior parte nasceu em Caarapó mesmo, dos 389 entrevistados, 268 nasceram em Te'yikue (Caarapó, MS), e 264 são mulheres e 125 homens, indicando que as mulheres são, na maior parte, as responsáveis pelos domicílios e estavam presentes no momento da entrevista. A maioria dos entrevistados são Kaiowá, 92,54%, e Guaraní, 7,46%. Sobre o estado civil dos entrevistados: casados, 80,98%, viúvos ou separados, 11,57% e 7,46% solteiros. Foi usado como critério, entrevistar preferencialmente pessoas casadas para otimizar a entrevista e obter informações também do cônjuge e sogros. Além disso, os nossos entrevistados foram jovens, 170 deles entre 14 e 30 anos, e 171 têm idade entre 31 e 60 anos; os que possuem 61 anos e mais somam 45.

Finalmente, dos 389 entrevistados, 56,04% dos entrevistados apresentaram alguma trajetória e 43,96% não apresentaram nenhuma trajetória.

A partir de meados do século XX, principalmente nos anos 1960 e 1970, os Guaraní começavam a enfrentar o fenômeno da grande concentração populacional nas reservas/terras indígenas, o que forçava essa população a uma mudança de estilo de vida: a progressiva substituição da sobrevivência através da caça, roça, pesca e coleta, pelo trabalho assalariado fora da aldeia, obrigando esses grupos a se deslocarem por esse motivo, como está bem demonstrado na tabela 1, a seguir. Observamos que, na trajetória 1, 14 deslocamentos se dão por questões familiares, como para estar perto da família, reunir os parentes.

No levantamento realizado surgiu, como principal motivo de deslocamento, a moradia, desafiando-nos para um aprofundamento desta questão, em pesquisas mais qualitativas. A tabela 2 indica uma das especificidades das trajetórias dos Kaiowá e Guaraní de Te'yikue, que é a mobilidade espacial familiar, mostrando que a maior parte dos entrevistados se move em grupo.

**Tabela 1.** Motivos das trajetórias dos entrevistados

<b>Motivos</b>	<b>trajetórias</b>						
	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7a14</b>
questões familiares	14	9	4	10	7	3	5
separação	3	2	2	2	2	2	2
casamento	7	3	5	2	1	1	2
conflito interno	1	1	1	2	1	1	-
morar	90	80	38	19	9	11	7
estudar	5	4	1	-	1	4	3
questões de terra/expulsões e retomadas	4	3	2	-	3	1	-
falecimento	2	2	-	3	-	-	-
benefícios	2	-	1	-	-	-	-
passeio/visita	30	9	5	-	-	-	1
trabalhar	53	49	35	24	18	8	19
tratamento de saúde	1	-	1	2	-	-	-
<b>Total</b>	<b>212</b>	<b>162</b>	<b>95</b>	<b>64</b>	<b>42</b>	<b>31</b>	<b>39</b>

Fonte: POPMEGK2009

**Tabela 2.** Acompanhantes durante as trajetórias dos entrevistados

<b>Acompanhantes</b>	<b>Trajetoárias</b>						
	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7a14</b>
Sozinho	35	39	31	23	8	4	12
Pais mãe/pai	41	32	14	8	3	-	1
Esposo (a)	16	22	12	4	9	6	6
Outros parentes(tios avós)	5	5	3	-	1	1	-
Conhecidos/amigos	2	4	2	1	1	-	-
Irmão	24	2	2	-	1	1	-
Toda a família	32	43	26	22	12	16	22
Comunidade	4	-	-	-	-	-	-
Patrão	4	7	4	2	2	-	-
Filho(s)	1	6	1	2	3	1	-
<b>Total</b>	<b>164</b>	<b>160</b>	<b>95</b>	<b>62</b>	<b>40</b>	<b>29</b>	<b>41</b>

Fonte: POPMEGK2009

Com relação ao tempo de permanência nos locais de destino, na tabela 3 verificamos três padrões de temporalidade. Um é de curto tempo de permanência, que vai desde menos de 1 ano até 2 anos, e compõe a maioria dos deslocamentos espaciais referidos pelos entrevistados nessa pesquisa de Caarapó. Outro padrão de deslocamento tem maior duração, de mais de 10 anos, e por fim, também,

um número expressivo de deslocamentos espaciais referidos nessa pesquisa: são deslocamentos espaciais feitos, majoritariamente, por motivo de moradia, mudança para outra região; enquanto que, no padrão anterior, o motivo principal dos deslocamentos espaciais é o trabalho assalariado. O terceiro padrão de tempo de deslocamentos espaciais é de média duração e vai de 2 a 10 anos; o motivo é tanto por trabalho assalariado de maior tempo de duração, quanto por visitas à família, passeios, casamento, etc.

As tabelas 4 e 5 informam o tipo de local de nascimento e o tipo de local das trajetórias dos entrevistados e dos cônjuges. Na tabela 4 dados sobre o entrevistado. O máximo de trajetórias foram 14, sendo que os principais lugares visitados são as reservas, incluindo a Reserva de Caarapó (Te'yikue). Isto caracteriza que os moradores vão para muitos lugares, mas voltam várias vezes para Caarapó, lugar de origem, já que a maior parte dos entrevistados é nascida nesta aldeia. Existe um número expressivo de deslocamentos espaciais para aldeias antigas, que são as áreas de ocupação tradicional dos Guaraní, o que indica a situação de expulsão dos grupos destas aldeias, destruídas e transformadas em fazendas.

Os deslocamentos espaciais para fazendas e cidades têm relação direta com um dos principais motivos de mobilidade espacial que é a saída da aldeia em busca de trabalho. Dentre as reservas que aparecem com maior frequência são Amambai e Dourados e indicam o Tekoha Guasu, do qual Te'yikue (Caarapó) faz parte. Este tekoha guasu abrange também os Tekoha da Terra Indígena de Dourados e os Tekoha da Terra Indígena de Amambai.

Na tabela 5 observamos a informação sobre o cônjuge do entrevistado. O máximo de trajetórias foram 12, sendo que os principais lugares visitados são as reservas também, incluindo a Reserva de Caarapó (Te'yikue). Isso indica a mesma situação de deslocamentos espaciais dos entrevistados e das entrevistadas.

As tabelas 6 e 7 apresentam informações de uma geração acima do entrevistado. A situação é semelhante, com as mesmas características dos entrevistados e cônjuges, principalmente com relação às Reser-

**Tabela 3.** Tempo de permanência dos entrevistados

<b>Tempo</b>	<b>Trajetórias</b>						
	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7 a 14</b>
menos de 1 ano	20	27	23	8	8	5	12
de 1 a 2 anos	45	27	23	17	8	6	9
de 2 a 5 anos	31	23	7	10	8	8	-
de 5 a 10 anos	41	10	10	5	4	0	5
mais de 10anos	34	-	5	5	4	2	2
<b>Total</b>	<b>171</b>	<b>87</b>	<b>68</b>	<b>45</b>	<b>32</b>	<b>21</b>	<b>28</b>

Fonte: POPMEGK2009

**Tabela 4.** Tipo de Local de nascimento e trajetórias dos entrevistados

<b>Tipos de Local</b>	<b>Nasc</b>	<b>Trajetórias</b>						
		<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>7 a 14</b>
Reservas	332	122	118	54	34	19	17	22
Loc tradicionais/atuais fazendas	21	16	2	5	4	3	3	2
Cidades	12	18	8	6	7	4	5	3
TIs rescentes ou em demarcação	9	24	18	15	7	9	4	3
Paraguai	8	12	2	3	1	-	-	3
Fazendas	6	18	10	8	4	-	-	5
Outros estados (PR, RO, SP, AM, MT)	1	-	2	3	1	-	-	1
Usinas	-	-	2	1	-	-	1	-
Argentina/Bolívia	-	-	-	-	-	-	-	-
<b>Total</b>	<b>389</b>	<b>210</b>	<b>162</b>	<b>95</b>	<b>58</b>	<b>35</b>	<b>30</b>	<b>39</b>

Fonte: POPMEGK2009

**Tabela 5.** Tipo de Local de nascimento e trajetórias dos conjuges dos entrevistados

<b>Tipos de Local</b>	<b>Nasc</b>	<b>Trajetórias</b>					
		<b>1</b>	<b>2</b>	<b>3</b>	<b>4</b>	<b>5</b>	<b>6 a 12</b>
Reservas	285	93	64	38	23	15	18
Loc tradicionais/atuais fazendas	10	5	1	4	3	3	1
Cidades	15	6	7	3	6	1	2
TIs rescentes ou em demarcação	11	22	15	6	3	2	2
Paraguai	6	10	4	4	1	-	4
Fazendas	7	13	7	2	-	2	2
Outros estados (PR, RO, SP, AM, MT)	3	2	1	2	-	-	-
Usinas	-	1	1	1	-	-	-
Argentina/Bolívia	-	-	-	-	-	-	-
<b>Total</b>	<b>337</b>	<b>152</b>	<b>100</b>	<b>60</b>	<b>36</b>	<b>23</b>	<b>29</b>

Fonte: POPMEGK2009

**Tabela 6.** Tipo de Local de nascimento/falecimento e trajetórias dos pais dos entrevistados

Tipos de Locais	Nasc	falec	Trajetórias					
			1	2	3	4	5	6 a 12
Reservas	265	135	89	57	31	16	12	15
Loc tradicionais/atuais fazendas	14	7	9	13	1	-	2	2
Cidades	14	2	6	7	5	2	2	1
TIs rescentes ou em demarcação	16	9	18	13	7	4	2	2
Paraguai	27	6	14	4	8	-	-	-
Fazendas	17	1	16	6	3	11	4	5
Outros estados (PR, RO, SP, AM, MT)	7	-	1	3	-	-	-	-
Usinas	-	-	-	-	1	1	-	-
Argentina/Bolívia	-	-	-	-	-	-	-	-
<b>Total</b>	<b>360</b>	<b>160</b>	<b>153</b>	<b>103</b>	<b>55</b>	<b>34</b>	<b>22</b>	<b>25</b>

Fonte: POPMEGK2009

**Tabela 7.** Tipo de Local de nascimento/falecimento e trajetórias dos mães dos entrevistados

Tipo de local	Nasc	falec	Trajetórias					
			1	2	3	4	5	6 a 9
Reservas	274	98	106	72	32	19	12	18
Loc tradicionais/atuais fazendas	24	3	11	9	5	2	-	2
Cidades	11	3	15	4	3	1	-	2
TIs rescentes ou em demarcação	17	7	20	14	11	8	5	7
Paraguai	26	3	13	1	-	1	3	-
Fazendas	14	-	6	6	6	5	2	-
Outros estados (PR, RO, SP, AM, MT)	1	-	2	1	-	-	-	-
Usinas	-	-	-	-	-	-	-	-
Argentina/Bolívia	-	-	1	-	-	-	-	-
<b>Total</b>	<b>367</b>	<b>114</b>	<b>174</b>	<b>107</b>	<b>57</b>	<b>36</b>	<b>22</b>	<b>25</b>

Fonte: POPMEGK2009

**Tabela 8.** Tipo de Local de nascimento/falecimento e trajetórias dos avós dos entrevistados

Locais/Nascimento e Falecime	avós maternos		avós maternos		avós paternos		avós paternos	
	Nasc	Falec	Nasc	Falec	Nasc	Falec	Nasc	Falec
Reservas	191	167	208	165	185	162	184	141
Loc tradicionais/atuais fazendas	9	6	15	1	11	8	8	9
Cidades	12	7	10	7	14	6	9	7
TIs rescentes ou em demarcação	10	9	9	12	10	15	13	10
Paraguai	44	16	37	13	24	13	18	5
Fazendas	4	6	5	2	4	2	2	1
Outros estados (PR, RO, SP, AM, MT)	6	2	1	-	6	1	3	2
Usinas	-	-	-	-	-	1	-	-
Argentina/Bolívia	-	-	-	-	1	-	-	-
<b>Total</b>	<b>276</b>	<b>213</b>	<b>285</b>	<b>200</b>	<b>255</b>	<b>208</b>	<b>237</b>	<b>175</b>

Fonte: POPMEGK2009



vas. A diferença que aparece é a maior quantidade de locais de nascimento (27) e trajetórias (14) no Paraguai. Como é uma trajetória masculina, também a questão do trabalho nas fazendas é expressivo (17).

Com relação ao tipo de local de nascimento e trajetórias das mães dos entrevistados, chama atenção o grande número, também, de mulheres que nasceram no Paraguai e escolheram este país, o Paraguai, como lugar de destino, além é claro das reservas, como mencionado anteriormente. Na tabela 12, a seguir, o máximo de trajetórias também chama a atenção, com 9 trajetórias, sendo que uma pessoa foi para Argentina.

A tabela 8 traz informações de duas gerações acima do entrevistado, isto é, seus avós maternos e paternos. Foram tabuladas informações sobre local de nascimento e falecimento. A novidade que aparece é um caso de pessoa que nasceu na Bolívia. Também chama atenção o maior número de pessoas que nasceram no Paraguai.

Com relação ao tipo de local, as reservas que mais apareceram, como dito anteriormente, foram Amambai e Dourados. As TIs rescentes ou em demarcação, que apareceram com maior frequência, foram Guyra Roka, Takuara, Jarara, Guaimbé e Rancho Jacare. No Paraguai, a aldeia em destaque é Piray. Com relação a outros Estados, as maiores ocorrências são do Paraná. As cidades que mais apareceram são Juti e Navirai. Juti, provavelmente, porque o pessoal do Jarara ficou muito tempo vivendo na periferia da cidade, e Navirai, provavelmente tem relação com o trabalho na Usina desta cidade. Os locais tradicionais que atualmente estão como fazendas e que apareceram mais são: Javorai, São Lucas e Campanário.

#### **4. Considerações finais**

Para o Estado brasileiro os tipos de mobilidade espacial que analisamos, conforme os exemplos descritos acima, impactam diretamente na implementação dos direitos dos povos Guarani relativos à documentação, educação escolar, terra e saúde. Na educação, por exemplo, muitos alunos chegam em Caarapó e solicitam o ingresso na escola, porém não trazem os papéis de transferência, ou não possuem documentação.

No caso da escola Ñandejara Pólo, ela tem tido o mérito de aceitar esses alunos e posteriormente resolver, junto com as famílias dos alunos, a situação dos documentos todos. Mas a dificuldade administrativa e burocrática permanece, fazendo com que muitas crianças fiquem fora da escola, infringindo os direitos fundamentais dos Guarani.

Observa-se que os próprios alunos e suas famílias não têm condições e nem habilidades para conseguir superar essas dificuldades. Inversamente, se a família se muda para outro Estado, ou vai para, ou vem do Paraguai, essa situação se agrava mais ainda, devido à falta de documentação e por incompatibilidade dos sistemas de ensino nos Estados diferentes ou entre os dois países. Isso, em si, talvez não fosse problema, porque os jovens poderiam se adaptar, mas as equipes das escolas e da administração escolar, em geral, utilizam esse argumento para dificultar a matrícula de alunos novos, principalmente fora do calendário usual das mesmas.

Na área de saúde são, principalmente, dois tipos de dificuldades: uma é a situação de pessoas em trânsito, que não constam nos cadastros da FUNASA/SIASI e, por isso, muitas vezes não conseguem receber tratamento de saúde, ou por não constarem no cadastro naquele pólo base onde estão residindo no momento; nesses casos, o histórico de saúde não é conhecido pelas equipes de saúde, o que dificulta enormemente o diagnóstico e tratamento de qualquer enfermidade. Outra situação diz respeito às famílias que chegam em Caarapó e demoram para conseguir a documentação pessoal e, quando precisam de serviços de saúde, não são atendidos, pois os postos de atendimento, pronto-socorro e os pólos-base não atendem as crianças que não apresentam o registro de nascimento.

As famílias que chegam do Paraguai, por exemplo, não conseguem a documentação necessária para serem atendidas na saúde e muito menos nas escolas; e de maneira inversa, muitas famílias que saem de Caarapó (para o Paraguai), também têm dificuldades de acesso aos atendimentos na área de saúde, e a documentação acaba sendo um dos principais problemas. A documentação acabou sendo um instrumento de consolidação do confinamento e um impeditivo à mobilidade espacial, contrangidos pelo Estado, que produz o cidadão documentado.

A questão da demarcação das terras para os Guarani, nos últimos 15 anos pelo menos, permanece como um problema e já foi tratado em inúmeros documentos oficiais e não oficiais. A mobilidade espacial voluntária das famílias fica prejudicada, seja pelo clima de violência que permanece, seja pelo enorme preconceito, que cada vez aumenta mais, em decorrência da deterioração cada vez maior das relações interétnicas entre os Guarani e os não índios das cidades vizinhas. E as migrações forçadas, os acampamentos de beira de estrada seguem aumentando em número e em violência. Tudo isso caracteriza uma situação de desrespeito aos direitos humanos e aos direitos específicos dos povos indígenas.

## Referências

BENITES, E.. (2014) *Oguata Pyahu (Uma Nova Caminhada)*. O processo de desconstrução e construção da Educação Escolar Indígena da Reserva Indígena Te'ýikue. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande/ MS: UCDB.

BRAND, A.J. (1997) *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/ Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUC/RS.

COLMAN, R. S.; BRAND, A.; AZEVEDO, M. M. do A.; SKOWRONSKI, L. (2010). *Mobilidade Espacial Guarani e Kaiowá*. XVII Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu, Setembro. Disponível em <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2010> (Acessado em 08/03/2012).

COLMAN, R. S. (2015). *Guarani Retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território guarani*. Tese de doutorado Programa de Mestrado e Doutorado em Demografia. São Paulo: IFCH/UNICAMP.

DEL POPOLO, F. e RIBOTTA, B. (2011) *Migración de jóvenes indígenas em América Latina*. In: DEL POPOLO, F.; CUNHA, E. M. G. P.; RIBOTTA, B. e AZEVEDO, M. (Orgs). *Pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina: dinámicas poblacionales diversas y desafíos comunes*. Rio de Janeiro: ALAP.

ECHEVERRI, H. M. (2012) *La Población indígena y las ciudades*. ONIC Organización Indígena de Colombia. Disponível em: <http://observatorioetnicocecoin.org.co> (Acessado em 11.09.2014).

ESTANISLAU, B. R.. (2014). *A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Campinas: IFCH/UNICAMP.

IIDH. (2007). *Migraciones indígenas en las Américas*. San José/Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH).

MELIÀ, B., GRÜNBERG, G. e GRÜNBERG, F. (2008) *Los Paĩ Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. 2ª ed. Asunción: CEPAG, Universidad Católica “N.S. de la Asunción”.

MELIÀ, B.(1989) Desafios e tendências na alfabetização em língua indígena. In: Emiri, L. & R. Monserrat (Orgs). *A Conquista da Escrita – encontros de educação indígena OPAN*. São Paulo: Iluminuras/OPAN, p. 9-16.

PEREIRA, L. M. (2007) Mobilidade e Processos de Territorialização entre os kaiowá Atuais. In: *Revista História em Reflexão* (Revista eletrônica). Vol. 1 n. 1 Dourados: UFGD,Jan/Jun. Disponível em:<http://www.periodicos.ufgd.edu.br> (Acessado em 28/01/2013).

PISSOLATO, E. de P. (2007). *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya* (Guarani). São Paulo: Editora da UNESP.

# Mboriahujekua´a<sup>1</sup> versus Soberanía Alimentaria en Paraguay



Margarito Miró Ibars<sup>2</sup>

## Resumen

En Paraguay la presión ejercida especialmente después de la Guerra de la Triple Alianza<sup>3</sup> con el fin de anular la capacidad del paraguayo y paraguaya se realizó una fuerte campaña en contra de la lengua guaraní que era hablada por toda la población lo cual contribuyó a la subvaloración de los aportes de ésta cultura a la cultura mestiza, a esto se suma en la década de 1960 la introducción de la televisión y en la década de 1970 la construcción de la Itaipú Binacional (Paraguay y Brasil) además de la introducción de la Revolución Verde, generando una serie de desajustes socioculturales y productivos, y por ende alimentarios para toda la población paraguaya.

## 1. Desarrollo

Compartimos en este resumen algunas reflexiones, después de más de 30 años de iniciar el proceso de registro a partir de la oralidad junto a las investigaciones bibliográficas existentes sobre los valores de la

---

1 Mboriahujekua´a: expresión guaraní “*que no se note mi pobreza o no quiero aparentar pobre*”

2 Fundación oñondivepa.

3 Guerra entre Argentina, Brasil y Uruguay en contra el Paraguay (1865- 1870).

cultura guaraní y en especial la alimentaria llegamos a la conclusión de que el nivel de desnutrición que ha alcanzado el Paraguay es el resultado de la subvaloración de los elementos autóctonos y de las recetas de cocinas y formas de consumir los alimentos que se fueron dejando de lado por el *Mboriahujekua á*, o *por no querer aparentar ser pobres*.

En el proceso del registro de recetas antiguas utilizadas por las campesinas y los campesinos paraguayos mediante el registro de la oralidad y su posterior clasificación y análisis se fue detectando que la alimentación paraguaya tenía una gran influencia de la cultura guaraní, que por los escasísimos estudios destinados a esta área del conocimiento fueron dejados de lado en forma abrupta por el modernismo, las propagandas y en especial por la falta de políticas de Estado para defender la soberanía alimentaria y proponer acciones que contribuyan a este fin para mejorar el estado nutricional de la población, a este problema se le debe agregar la concentración de la población rural en los cinturones urbanos de todo el país de familias campesinas que abandonan sus tierras bajo la creencia de mejorar su calidad de vida. Desde este aspecto social, en Paraguay es muy diferente el “pobre rural con tierras” y el “pobre urbano sin tierra” y campesinos y campesinas sin formación de profesiones técnicas.

En el proceso de reivindicar, revalorizar y proponer acciones para defender la soberanía alimentaria y mejorar la nutrición fue fundamental para llamar la atención de intelectuales paraguayos y del Estado, la declaración que la UNESCO realizó en el año 1972 para la clasificación del Patrimonio Natural, el Patrimonio Cultural Tangible y el Patrimonio Inmaterial.

Bajo el concepto de Patrimonio Natural, automáticamente todos los recursos naturales proveídos por la flora endémica y la fauna, acompañados éstos por las investigaciones cada vez más específicas sobre el tema contribuyeron a justificar la importancia del consumo de los alimentos según la geografía, para cada clima y ecorregión donde los seres humanos y animales disponían de todo lo necesario para una dieta equilibrada.

En cuanto al concepto del patrimonio inmaterial facilitó los argumentos para la valoración de la sabiduría, conocimientos, técnicas y tecnolo-

gías milenarias que sobrevivieron especialmente a través de la oralidad y que especialmente fueron las del Cosmocentrismo sustituido por el Antropocentrismo y que generó el proceso de destrucción del planeta.

Con la utilización del concepto de Patrimonio Inmaterial contribuyó a jerarquizar numerosos elementos enmarcados dentro lo folclórico, ya que para muchos de los intelectuales los elementos folclóricos carecían de fundamento científico por pertenecer a los saberes del pueblo, de personas analfabetas “ignorantes”<sup>4</sup>.

Durante el Gobierno Nacional del 2006 se implemento el modelo de merienda y almuerzo escolar mediante los fondos de Fonacide<sup>5</sup> que si bien contribuye a mejorar la nutrición, pero en las recetas establecidas en el menú son pocas las alternativas de alimentos autóctonos junto a la recuperación de ingredientes y recetas tradicionales.

A manera de demostrar la pérdida de la diversidad de ingredientes, recursos alimentarios y recetas presentamos una muestra de la pérdida de la diversidad de alimentos y recetas que se fueron dejando de lado.

Alimentos usados en el Paraguay	Alimentos consumidos en la actualidad	Comentario
<p><b>Mandi'o - Mandioca</b> cruda y cocinada  <b>Derivados:</b>popi, popihu, typyraty, typyratyju, fariña no hu'í ata, almidón-hui po, tapioca, Dextrina, Hu'í,</p>	<p><b>Mandioca</b> cocinada  <b>Derivados:</b> almidón, fariña (por muy pocas personas)</p>	<p>Al perderse los derivados incide en la diversidad de recetas a utilizar</p>

4 Si bien en Paraguay existieron investigadores como de Moisés Bertoni, Branislava Susnik, Guido Boggianni, es necesario saber que en Paraguay se careció de una carrera de antropología, etnología y fueron muy pocos quienes escribieron con buena metodología y buen registro las manifestaciones populares y el estudio de la historia se baso en la historia política principalmente, todo esto fue condicionado por la larga dictadura por lo cual considero que fueron causantes fundamentales para la subvaloración de los elementos de la identidad paraguaya y por ende de la alimentación.es bueno saber que la carrera de Nutrición recién se inicia en la década de 1990 así como la de Ecología Humana.

5 Fondo Nacional de Inversión Pública.

<p><b>Maíz o avati:</b>  - <b>según las espigas:</b>avati mi, avatipuku;  - <b>según el tamaño de las plantas:</b>karape, miri, mita;  - <b>según el color de los granos:</b> moroti,sa´yju,pyta, tíuo kamba, sa´yju para, mbujape;  - <b>según su dureza:</b> savoro o blando, tupi moroti o tupiete, tupi pyta y pichinga</p>	<p><b>Maíz o avati:</b>  - <b>según las espigas:</b> avatipuku;  - <b>según el tamaño de las plantas:</b> miri;  - <b>según el color de los granos:</b> morotipuku, sayju, pyta  - <b>según su dureza:</b> tupi moroti o tupiete, tupi pyta y pichinga</p>	<p>En varias comunidades guaraní están realizando un proceso de recuperación de semillas y mantienen casi todas las variantes</p>
<p><b>Poroto o Kumanda:</b>  Arikayvra´i o poroto palito, aletó ñu, kumandapara´i, pyta, moroti, sa´i, ysoperi o maneca, mbakutu y mbakutuyyp.</p>	<p><b>Poroto o Kumanda:</b>  Arikayvra´i o poroto palito, kumandapara´i, pyta, moroti, ysoperi o manteca.</p>	<p>Cada vez el consumo de poroto ha disminuido considerablemente en la población paraguaya</p>
<p><b>Manduví o Mani: moroti (blanco), pyta (rojo), hu (negro) y rosado.</b></p>	<p><b>Manduví o Mani: moroti (blanco), pyta (rojo), hu (negro) y rosado.</b></p>	<p>El que más abunda es la rojo, casualmente se encuentran los Mani de los otros colores. Pero el consumo entre la población paraguaya disminuyó muchísimo.</p>
<p><b>Mokaja o coco</b></p>	<p><b>Mokaja o coco</b></p>	<p>Era uno de los alimentos básicos. Se consume muy ocasionalmente.</p>
<p><b>Guayabo: según el tamaño: herbáceo, arbusto y alto. Según el color: blanco, rosado, rojo amarillo.Arasa pe, mbaja, mbaja´i, mbajaguasu, arasa burro</b></p>	<p><b>Guayabo: según el tamaño: arbusto y alto. Según el color: blanco, rosado, rojo amarillo.</b></p>	<p>Se perdieron varias especies y su principal consumo es el dulce, poco se lo consume como fruta pues muy pocas familias disponen de la planta.</p>
<p><b>Piña, - ananá o avakachi.</b></p>	<p><b>Piña, - ananá o avakachi.</b></p>	<p>Abundante producción y consumo</p>



<b>Otras frutas silvestres; guapurú, guapovo, jataí, pindo, guavirapyta, guavira mi, inga, pakuri, ñandypa, Jatay´va, Ñangapiry, Taruma, Aguai, manduviguaikuru, aratiku, aratikupyta, aratikuguasu (con varias especies), aratiku´i, karaguatá, uruku o achiote, mamon o papaya, kurugua, apepu, naranja hái.</b>		Estas frutas son muy difíciles de encontrarlas, con la devastación de la flora y no haber políticas agrarias para su cultivo no se las consume actualmente.
<b>Frutas de consumo masivo:</b> naranja dulce, banana y variantes, mandarina, limón, mango, melón, sandía, pomelo, lima, murukuja, aguacate.	Hasta la actualidad.	Algunas ingresan como contrabando de Argentina y Brasil
<b>Algunas recetas</b>		
<b>La Chipa: de 70 variantes registradas en el 2002</b>	<b>Las más consumidas chipa mestizo y chipa avatiso´o.</b>	Ocasionalmente chipa avatikesu, chipa manduvi.
<b>La mandioca de 18 recetas registras.</b>	<b>Se consume principalmente cocinada y como empana rellena con carne.</b>	Se registran cerca de 400 variedades de mandioca en el IPTA (Instituto Paraguayo de Tecnología Agraria)
<b>Recetas con maíz: 38, recetas sin contar las variantes de sopa paraguaya y las que se utiliza como ingredientes de otras recetas.</b>	<b>12 recetas que se consumen ocasionalmente</b>	El maíz sigue estando presente en el centro de las festividades populares (casamientos, cumpleaños, fiestas patronales, entre otros).
<b>Sopa paraguaya: 9 recetas.</b>	<b>2 recetas</b>	La comida paraguaya más reconocida a nivel internacional.
<b>Mbeju: 14 recetas</b>	<b>2 recetas.</b>	Parecida a la tapioca brasileña.

Fuente: elaboración propia.

## 2. Conclusiones

- Pérdida de la diversidad de recursos alimentarios originales.
- Homogenización de recetas con bajo contenido nutricional.
- Pérdida de la diversidad alimentos autóctonos.
- Pérdida del consumo de frutas y semillas.
- Pérdida de la diversidad de especies frutales autóctonas, así como de plantas medicinales. de crecimiento espontaneo que contribuía con nutrientes esenciales para la buena salud.
- Escasa disponibilidad de carreras universitarias para adquirir competencias que ayuden a esta temática.
- Deficientes políticas de Estado para preservar y revalorizar los componentes culturales y nutricionales de los alimentos.

A pesar de este panorama en la última década se vio en aumento diversas acciones para recuperar la alimentación tradicional y también se fueron recreando algunos platos gastronómicos y recuperación e intercambio de semillas nativas, sin embargo este movimiento es lento, para garantizar la soberanía alimentaria del Paraguay.

## Bibliografía

BERTONI, M. La civilización Guaraní. Etnología. Origen, Extensión y Cultura de la Raza Karai-Guaraní y Protohistoria de los Guaraníes. Ex – Sylvis. Asunción. 1922. 547 p.

MIRÓ I, M. Alimentación y Religiosidad paraguaya. Chipa- Pan Sagrado. Servilibro. Asunción. 2001. 125 p.

MIRO I, M. KaruReko. Antropología Culinaria Paraguaya. Servilibro. Asunción. Segunda Edición. 2014. 316 p.

MONTALVO, F M. Panorama de la Realidad Histórica del Paraguay. Volumen I. Asunción. 1967.

MONTALVO, F M. La Nutrición en Paraguay. Impresora Oeste. Buenos Aires 1956.

SUSNIK, B. Los aborígenes del Paraguay. Museo Etnográfico Andrés Barbero. Asunción. 1981. 233 p.

SUSNIK, B. Guerra. Tránsito. Subsistencia (Ámbito americano). Museo Etnográfico Andrés Barbero. Asunción. 1990. 189 p.

# El Panorama del Indigenismo Paraguayo: La Iglesia Católica y los Pueblos Indígenas en el Paraguay desde Barbados I



Henryk Gaska<sup>1</sup>

## Resumen

En el campo de indigenismo paraguayo, uno de sus actores es la Iglesia Católica. La ponencia analizará relaciones entre la Iglesia y los pueblos indígenas, partiendo de la declaración de Barbados I. Esta declaración y el Documento de Asunción generaron un importante impacto en el indigenismo Paraguayo. Entre sus “frutos” figuran el Proyecto Marandú, lucha por la tierra y serie de leyes como: Ley 804/81, Carta Magna de 1992, Ley de Educación Indígena 3231/07 y la Ley de Salud Indígena 5.469/15 con sus respectivas reglamentaciones, donde la Iglesia Católica aportó mucho para las reivindicaciones de los derechos de los pueblos, promocionando la autogestión y protagonismo de los mismos.

## 1. ¿Qué es indigenismo?

Partiendo del indigenismo como una corriente cultural, política y antropológica concentrada en el estudio y valoración de las culturas indígenas, y cuestionamiento de los mecanismos de discriminación y etnocentrismo en perjuicio de los pueblos indígenas intentaré anali-

---

1 Coordinador de la CONAPI. Miembro de CEADUC. Prof. Doctorado en Educación de la Universidad Nacional de Itapúa, y de la Maestría de Antropología Social de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”. E-mail: hengaska@yahoo.com

zar algunos de los actores de este inmenso campo. Según Marroquín, el indigenismo es la política que realizan los estados para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente (Marroquín, 1972: 13). En este sentido el indigenismo se considera como discurso y acción política de los Estados y las naciones que concibe al indígena en la perspectiva estratégica de las estructuras de poder intentado “salvar” al indio, integrándolo a la sociedad nacional.

El indigenismo antes de Barbados I se caracterizó por las acciones de perfil humanitario y actitud protectora que motivo a muchos intelectuales y estados, entre ellos José Carlos Mariátegui y tantos otros reunidos en diferentes Congresos Indigenistas Interamericanos, comenzando del primero en Pátzcuaro, México 1940, quienes partiendo de una conceptualización explícita del indio como “un individuo económico y socialmente débil.” Se puso énfasis en medidas de protección y promoción que deben adoptar los gobiernos, en la educación, en la modernización y en el rescate de “los valores positivos de su personalidad histórica y cultural, con el fin de facilitar su elevación económica y la asimilación nativos a la “cultura universal”.

Paraguay cuenta con una larga historia del indigenismo proteccionista instalado desde los tiempos de colonia con sus Ordenanzas de Hernandarias y Alfaro. El tiempo de independencia se caracterizó con series de decretos y leyes para proteger y “convertir” al cristianismo y a la civilización a los indios del país. El Decreto Supremo de Calos Antonio López del 7 de octubre de 1848 que declaraba CIUDADANOS DE LA REPUBLICA a los indios del país y las leyes de *Colonización y del Hogar*, (1904) y *Reducciones de Tribus Indígenas* (1909), que autorizaban al Poder Ejecutivo a tomar medidas conducentes a la conversión de los indios al cristianismo y a la civilización, son claros ejemplos de esta clase del indigenismo.

## **2. Impacto de Barbados I**

A partir de años 1970 la relación entre el gobierno de Stroessner y pueblos indígenas se volvió muy tensa porque el proyecto del estado se volvió más perverso, ya no se hablaba de integración sino más bien se hizo exclusión. Por un lado, la Iglesia Católica cada vez

exigió más respeto a los derechos de los pueblos indígenas, por otro lado, en el año 1971, en la reunión de Barbados se consensuó un documento sobre la situación de los pueblos indígenas recordando a los estados la obligación de la defensa de los derechos humanos de los indígenas, y exigiendo la liquidación de las relaciones coloniales (Horst, 2011).

El Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur celebrado en Barbados, del 25-30 de enero de 1971, elaboró un documento sobre la situación de los pueblos indígenas. El documento fue firmado por once participantes, entre ellos dos del Paraguay Miguel Chase-Sardi y Jorge Grunberg.

El documento, conocido como la DECLARACION DE BARBADOS I, responsabilizó:

- a. A los estados de la defensa de los derechos humanos de los indígenas, y exigió la liquidación de las relaciones coloniales.
- b. A las iglesias y misiones religiosas acusó de evangelización con rostro de discriminación a las culturas indígenas y de ser empresas de recolonización y dominación; documento pidió suspensión de este tipo de prácticas; por otro lado reconoció “elementos disidentes” dentro de la iglesia que toman con autocrítica su acción evangelizadora.
- c. A la antropología por haber sido instrumento de la dominación colonial. La Declaración urgió a los antropólogos de luchar por la liberación de los pueblos indígenas.
- d. Finalmente la Declaración propuso que los pueblos indígenas tomen el protagonismo de su gestión liberadora.

El encuentro de los misioneros indigenistas con participantes de Barbados I (Gonzalo Castillo-Cárdenas de Colombia, Miguel Chase-Sardi y Georg Grünberg) del 7 al 10 de marzo de 1972, dejó como resultado una declaración conocida como Documento de Asunción. En el documento, de Iglesia admitió sus errores y criticó al gobierno de Stroessner y las leyes nacionales que eran basadas en la discriminación, paternalismo y racismo o eran letra muerta.

El Documento Asunción incluye:

- a. **Iglesia y Misión;** - Misión de la iglesia es descubrir la presencia de Dios en todos los pueblos y culturas.
- b. **Misión y Colonialismo;** - Nueva misión de la iglesia es abandonar las prácticas opresoras y denunciar los abusos y explotaciones de los indígenas
- c. **Iglesia y Discriminación Racial;** - Iglesia admite que las leyes nacionales eran basados en la discriminación, paternalismo y racismo o eran letra muerta
- d. **Misión de la Iglesia** - Nuevo rol de los misioneros indigenistas es apoyar las organizaciones indígenas y crear una imagen positiva de los indígenas frente sociedad nacional e internacional.

La Declaración de Barbados I y el Documento de Asunción generaron impacto en el indigenismo Paraguayo. Uno de los primeros “frutos” fue el Proyecto Marandú, que impuso la idea del absoluto respeto a los pueblos indígenas, promocionando la autogestión. El Proyecto Marandú (traducido como “información”) fue elaborado en 1974 por un grupo de estudiosos como: Miguel Chase-Sardi, Bartomeu Melià, Clemente Forero, Marilín Rehnfeldt, Sinforiano Rodríguez, Augusto y Ramón Fogel, conjuntamente con el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC) para informar y formar a los indígenas sobre sus derechos y a combatir las posturas racistas en la sociedad nacional.

El mismo trabajó en tres niveles: a) En el nivel local (comunitario) se trabajó con los líderes indígenas para identificar los problemas y buscar soluciones. b) En el nivel nacional se luchó contra hambre y enfermedades; también ayudó tomar acciones legales contra los que cometieron crímenes y atropellos a los indígenas. c) En el nivel internacional se informó sobre los abusos de los derechos indígenas y se procuró conseguir los recursos para financiar sus actividades (Colombres, 1975).

El Proyecto convocó a los líderes indígenas de ocho pueblos del Paraguay y representantes indígenas de Bolivia, Argentina, Brasil, Canadá y Venezuela para una reunión en San Bernardino, del 8 al

14 de octubre de 1974. La reunión (solo de los indígenas) conocida como Parlamento Indio Cono Sur elaboró numerosas resoluciones relacionadas a las tierras para los indígenas, trabajo, educación propiamente indígena, uso de las propias lenguas, salud y organizaciones indígenas. Uno de los resultados del encuentro fue creación del Consejo Indígena del Paraguay (CIP) en octubre de 1975.

Fines de 1975, hubo mayor persecución y brutalidad del gobierno de Stroessner, se desmanteló el Proyecto Marandú, asaltando las oficinas del proyecto en la Universidad Católica, fueron arrestados algunos directivos como: Miguel Chase-Sardi, Víctor Suarez, Mauricio Schwartzman, Marilyn Rehnfeldt, y Gloria Estrago. Chase-Sardi fue acusado de ser espía comunista y de la CIA. También fueron expulsados del país los sacerdotes “extremistas,” entre ellos P. Meliá Bartolomeu, Secretario Ejecutivo del Equipo Nacional de Misiones (Susnik y Chase-Sardi, 1995: 329-330).

El CIP no fue aceptado por el gobierno por ser demasiado ambicioso. Se aceptó el nombre de Asociación de Parcialidades Indígenas (API) y oficialmente fue reconocida esta organización indígena, a través del Decreto N° 25.188 del 6 de setiembre de 1976. Desde entonces hasta hoy, la API fue la única organización indígena nacional oficialmente reconocida. Por mucho tiempo la API representó los intereses de los indígenas a nivel nacional e internacional. En la actualidad, la API no es reconocida por muchas organizaciones locales indígenas, quienes aparecieron y siguen apareciendo a partir de la década del '90.

### **3. De revelación a revolución en la legislación paraguaya y actuar de la Iglesia**

En 1976, el Departamento de Misiones (DM) de la Iglesia Católica se convierte en el Equipo Nacional de Misiones (ENM) y se encargó de pastoral indígena. En 1978, el presidente Stroessner ordenó al General Marcial Samaniego, de solucionar problema indígena para mejorar la imagen del país en la arena internacional. El general convocó a serie de reuniones para preparar una legislación indígena. Fueron convocados el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), Instituto de Bienestar Rural (IBR), Asociación de Parcialidades Indígenas



(API), Equipo Nacional de Misiones (ENM), Asociación Indigenista del Paraguay (AIP), Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonitas (ASCIM), y Vicariato Apostólico Pilcomayo (VAP), resultado de estas reuniones fue un Anteproyecto de Ley Sobre Régimen Jurídico de las Comunidades Indígenas del Paraguay. El proyecto después modificaciones fue aceptado y promulgado en 18 de diciembre de 1981 como la Ley 904/81 o Estatuto de las Comunidades Indígenas (Gaska y Ferreira, 2012:126).

Ciertamente el año 1981 puede ser considerado, como diría Camaroff y Camaroff (1991), un paso de revelación a revolución en la legislación *paraguaya relacionada a los pueblos indígenas*. Antes de esta fecha la legislación paraguaya se caracterizaba por tres conceptos: 1) conversión y civilización, 2) protección de las comunidades o los núcleos sobrevivientes, 3) integración o asimilación a la sociedad nacional y economía del mercado. Sin embargo, el 18 de diciembre de 1981 los pueblos indígenas en Paraguay recibieron un reconocimiento legal como comunidades indígenas en Paraguay con la promulgación del Estatuto de las Comunidades Indígenas conocido como la Ley 904/81. La iglesia paraguaya a través de sus obispos y los misioneros indigenistas tenían una activa participación en elaboración y promulgación de dicha ley.

### **a. Por fin existen las comunidades indígenas en Paraguay**

El Proyecto de Ley una vez aprobado en los diputados fue remitido a la Cámara de los Senadores y aceptado sin modificaciones, el 10 de diciembre. El 18 de diciembre de 1981, el Presidente Alfredo Stroessner con sus ministros Marcial Samaniego de la Defensa Nacional y Cesar Barrientos de Hacienda firmaron un documento que se convirtió en la Ley 904/81, conocida como Estatuto de las Comunidades Indígenas. Por más que el Estatuto, como diría Chase-Sardi, fue la ley sin carecer de la sanción en caso de incumplirlo, no obstante no fue una mera declaración de principios (Susnik y Chase-Sardi, 1995: 351).

La ley 904/81 reconoce: a) existencia legal de los pueblos indígenas después de 133 años de negación legal (Decreto Supremo de C.A. López 1848). Art. 7 de ley dice: "El Estado reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas, y les otorgará personería jurídica

conforme a las disposiciones de esta ley.” b) protege los derechos y costumbres de los pueblos indígenas. Art. 1. Esta ley tiene por objeto la preservación social y cultural de las comunidades indígenas, la defensa de su patrimonio y sus tradiciones, el mejoramiento de sus condiciones económicas, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y su acceso a un régimen jurídico que les garantice la propiedad de la tierra y otros recursos productivos en igualdad de derechos con los demás ciudadanos. c) reconoce la propiedad comunitaria de la tierra Art. 14. El asentamiento de las comunidades indígenas atenderá en lo posible a la posesión actual o tradicional de las tierras. d) “creación” del INDI (y sus autoridades) como ente independiente con muchos poderes y funciones (Art. 28 – 52).

### **b. Proyecto de aseguramiento tierras para comunidades indígenas**

En el año 1979, el ENM ha iniciado el “Proyecto de asegurar tierras para comunidades indígenas” que fue uno de los emprendimientos más importantes en este tiempo. El ENM planteó la necesidad de tierra asegurada para encarar cualquier otro proyecto de servicio a las comunidades indígenas. Una de las formas fue la compra directa. Según informe del ENM, en fines de 1981, con los fondos principalmente de Misereor, se pudo adquirir tierras para: Ava Guarani de Kiritó, 1022 hectáreas; Ache de Chupa-pou, 1500 hectáreas; Nivacle de Yishinachat, 7500 hectáreas; Toba Maskoy de Casanillo, 15.379 hectáreas; y Toba Qom de Cerrito - Estancia San José, 10.000 hectáreas. También estaba previsto a pagar por 116 hectáreas como ampliación de Chupa pou; por 1500 hectáreas para los Ava Guarani de Arroyo Guasu y por 6000 hectáreas para la Reserva de Pirizal (Gaska y Ferreira, 2012:141).

El financiamiento de Miseror posibilitó la compra de otras tierras como: 1) Estancia Gral. Duarte de 11.000 hectáreas (Nivaclé); 2) Potrero Guarani de Itapúa de 263 hectáreas (Mbyá); 3) Pirapo'i de Itapúa de 2.000 hectáreas ( Mbyá); 4) Carumbey de Caazapá 2.500 hectáreas (Mbyá); 5) Ypetimi de Caazapa de 5.693 hectáreas (Ache); 6) Yvy Moroti de Caazapá de 1.000 hectáreas (Mbyá); 7) Yvy Pyta de Canindeyú de 1.000 hectáreas (Mbyá); 8) Santo Tomas de Alto Paraná de 700 hectáreas (Avá Guarani); 9) Arroyo Kaa-Yñaro de Caazapá de 2.000 hectáreas (Mbyá); y 10) Acaray-mi de Alto Paraná de 1600 hectáreas (Avá Guarani) (Gaska y Ferreira, 2012:147).

Otra de las formas de aseguramiento fue expropiación o comprada por el estado Paraguayo. Entre los casos emblemáticos figura la expropiación de 30.000 hectáreas para los Maskoy de Puerto Casado y 1.456 hectáreas para los Mbyá de lugar de los mennonitas de la Colonia Sommerfeld. El reasentamiento en tierras propias como la de Casado (Región Occidental) y Sommerfeld (Región Oriental) cuenta con una larga lucha. En la década del 1980 inicio el conflicto entre los Toba Maskoy con la empresa Carlos Casado S.A. que en el año 1888 compró unas 5.625.000 de hectáreas del Estado paraguayo de hábitat tradicional de los Toba-Maskoy, Guaná, Sanapaná, Angaité, Lenguas y los Tapiate (Gaska y Ferreira, 2012:149).

En 1982 el INDI pidió expropiar 30.000 hectáreas de en la zona de “Arroyo Mosquito” con poco éxito. En de abril de 1987, la Conferencia Episcopal Paraguaya (CEP) envió una carta pública al titular del IBR apoyando la expropiación. Finalmente después de largos años de insistencia de parte del Pueblo Maskoy el 30 de julio de 1987 el Senado expropió 30.103 hectáreas de la firma Carlos Casado a favor de Maskoy.

Otro caso de larga lucha por la tierra, acompañado por el ENM, fue el área de Colonia Sommerfeld. El área de la Colonia Sommerfeld formaba parte de un antiguo tekoha Mbyá, bajo liderado Cacique y Chaman Che'iro, cuyos sucesores fueron Vicente Gauto y Nemesio Flores, y la área era centro de actividades sociales, religiosas y culturales. En 1988, las comunidades solicitaron a la Cámara de Senadores la expropiación de las tierras sin éxito alguno. En julio de 1989 las comunidades Mbyá de nuevo solicitaron expropiación y se ha conseguido la expropiación por la Ley No 24/89 tres inmuebles con superficie total de 1456 hectáreas, el 21 de noviembre de 1989 (Gaska y Ferreira, 2012:153). Los menonitas no aceptaron el pago de la indemnización por expropiación y hasta 2015, los nativos no tenían en la mano el título de sus tierras.

#### **4. “De conquistados a conquistadores”**

La inclusión a los pueblos indígenas que habitan territorio denominado Paraguay en la nueva Constitución Nacional de 1992 fue la conquista más grande de los antiguos habitantes de estas tierras. La

conquista indígena fue una larga lucha de los Pueblos Indígenas con sus aliados indigenistas incluyendo el Equipo Nacional de Misiones. El proceso de elaboración de las propuestas para la nueva Constitución comenzó mucho antes de comenzar la Constituyente y ha continuado durante la Convención Nacional Constituyente.

Las leyes nacionales no contemplaban la participación directa de los pueblos indígenas en la constituyente nacional de 1991, por eso con la ayuda de organizaciones indigenistas privadas como el Servicio de Apoyo al Indígena de la Misión de Amistad (SAI), el Equipo Nacional de Misiones (ENM), el Centro de Defensa del Patrimonio Indígena de la Universidad Católica (ADEPI) y el Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política (CIDSEP), solicitaron su participación como pueblos en su carácter de pueblos sobrevivientes de naciones que preexistieron a la Constitución del Estado Paraguayo. Recién en enero de 1992, los Convencionales a través del Reglamento Interno de la Convención les otorgaron cuatro cupos de participación con voz pero sin voto en el debate constituyente. Los nativos fueron representados Antonio Portillo (Avá Guaraní) y Marcelino Ramírez (Pai Tavytera) y como suplentes Ramona Tykuarangui (Ache) e Isidro Aquino (Mbya Guaraní) por la Región Oriental. Por la Región Occidental fueron elegidos Cirilo Pintos (Nivaclé) y Severo Flores (Guaraní Occidental) y como suplentes Luis Colmán (Sanapaná) y Pablo Barboza (Ishir). Cabe mencionar que un indígena participó como convencional, con voz y voto, René Ramírez, líder Maskoy de Puerto Casado, quien fue elegido por el Partido Liberal Radical Auténtico.

Los representantes convencionales indígenas presentaron las Propuestas de los Pueblos Indígenas para la formulación de la Nueva Constitución Nacional que en la sesión del 30 de abril de 1992, en la Convención Nacional Constituyente fueron aprobados los seis artículos, del 62 al 67, del Capítulo V, Libro II, De los Pueblos Indígenas. Con la nueva Constitución Nacional, la historia paraguaya cuenta con un proyecto jurídico nuevo para la regulación de las relaciones del Estado con los pueblos indígenas, garantizando el derecho a sus identidades diferenciadas rompiendo una tradición de siglos de política integracionista, reconociendo a los pueblos indígenas el derecho y la práctica de sus formas culturales propias.

En la 139ª Asamblea Plenaria Ordinaria de noviembre de 1994 los obispos han decidido que el Equipo Nacional de Misiones (ENM) se convierte en la Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI). La CONAPI, se dedica particularmente al acompañamiento a los pueblos indígenas del país con su líneas orientadoras de: a) Impulsar el protagonismo de los pueblos indígenas y solidarizarse con las reivindicaciones y garantías de los derechos indígenas; b) Respeto a su cultura, su pluralidad étnico-cultural, sus sistemas y conocimientos tradicionales en salud, educación, tierra, economía y medio ambiente; c) Respeto a su autodeterminación y autogestión; d) Acompañamiento a las comunidades indígenas en su proceso autogestionario, de relaciones sanas y desinteresadas; entre otras.

Las actividades realizadas se puede señalar: a) La legalización de las tierras y territorios indígenas; b) La promoción de una escolarización acorde a las realidades históricas, lingüísticas y culturales de cada pueblo, c) La exigencia de una atención con enfoque intercultural de la salud; d) La búsqueda de solución a los grupos y/o pueblos que se instalan en las zonas urbanas; e) La preparación para la defensa de sus derechos mediante una formación jurídica y comunicacional. Los programas de enfoque más social y reivindicatorio son: a) Educación, b) Salud, c) Economía, Producción y Medio Ambiente, d) Atención a Indígenas en Zonas Urbanas; e) Tierra-Territorios, f) Asesoramiento a Organizaciones Indígenas, g) Marco Jurídico Nacional.

El ENM, luego la CONAPI ha priorizado las actividades relacionadas con fortalecimiento de cultura tradicional de los pueblos indígenas, sobre todo en área de educación y salud. En cuanto a la educación, en el año 2003, ante la exigencia del Estatuto Docente con relación a la profesionalización de los maestros indígenas, se inició un proceso de consulta sobre los derechos a ser consagrados en una ley de educación indígena. Ese mismo año, por la urgencia de contar con normas jurídicas se realizó un encuentro para discutir una propuesta base de un anteproyecto de ley de educación indígena y en ese proceso se formó el primer Grupo de Seguimiento a Educación Indígena (GSEI) de representantes de los pueblos indígenas. El 29 de junio del 2007, la Ley N° 3.231 /07 fue promulgada por el Poder Ejecutivo. En el año 2008 con el decreto N°50/08 del nuevo gobierno, se otorgó el

presupuesto necesario y se instaló la DGEEI, asegurando así la participación de los pueblos indígenas en las políticas educativas propias.

El 28 de agosto del año 2015, se conformó oficialmente el Consejo Nacional de Educación Indígena.

En el tema de salud, se ha priorizado medicina tradicional, profundizado en acciones preventivas desde la concepción holística de salud y se dio mucha importancia a la preparación y capacitación de promotores de salud indígena. La CONAPI facilitó capacitaciones de manera diferenciada, observándose las especificidades culturales. Los talleres y jornadas de capacitación de salud indígena crearon una conciencia de los nativos de contar con una ley adecuada. A pedido de las organizaciones indígenas, en octubre del año 2000 UNICEF convoca a diferentes actores involucrados en el área de la salud como: MSP y BS, INDI, CONAPI, Gobernación de Boquerón, Oguazu, Sociedad Paraguaya de Pediatría. Conclusiones del mencionado taller han servido para la elaboración un documento llamado “Política Nacional de Salud Indígena”. En marzo de 1998 por la resolución ministerial N° 143 se aprobó la Política Nacional de Salud Indígena y el 7 de setiembre de 2009, por la Resolución N° 653, la Ministra de Salud Esperanza Martínez, convalidó la Política Nacional de Salud Indígena.

Posteriormente, el 18 de diciembre de 2014, fue presentado el Proyecto de Ley de Salud, por los senadores, Hugo Richer, Sixto Pereira, Fernando Lugo y Esperanza Martínez. Después de mucho Lobby en las diferentes comisiones de la Cámara de Senadores, el 23 de abril de 2015 fue aprobado por la Cámara de Senadores y la Cámara de Diputados y el 29 de julio de 2015, posteriormente remitida al Poder Ejecutivo, y el 7 de setiembre del 2015 fue promulgada la **“Ley N° 5.469 Salud Indígena”** que tiene como objetivo garantizar a los pueblos indígenas el acceso a los servicios de salud y el reconocimiento, respeto y fortalecimiento de los sistemas propios de atención a la salud integral de los diversos pueblos indígenas. El 16 de abril 2016, sale la Resolución S.G. N° 194, por el Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social, por la cual se reconoce la conformación del Consejo Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas, integrado por representantes de diversos pueblos indígenas y el 12 de octubre

de 2016, la Resolución S.G. N°. 653, por el Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social, por la cual se reglamente la Ley 5.469/15.

## 5. Conclusiones

El trabajo de la Iglesia Católica desde sus inicios, tanto como Departamento de Misiones (DM), después como Equipo Nacional de Misiones (ENM) y finalmente como Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI), tuvo una contribución decisiva en la defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas, sobre todo en defensa de sus tierras/territorios. Al mismo tiempo se trabajó en área educación, salud, economía, medioambiente, proyectos de desarrollo, asesoramiento de organizaciones indígenas con entes estatales, organizaciones indigenistas e indígenas. La iglesia fue un actor muy importante del indigenismo paraguayo, que marcó su importancia a favor de las conquistas indígenas.

## Bibliografía

Colombres, A. (1975). *Por la Liberación del Indígena: Documentos y Testimonios. Compilación del Proyecto Marandú*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Comaroff, J. y Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. I. Chicago: The University of Chicago Press.

Gaska, H., y Ferreira, S. (2012). *Presencia misionera junto a los pueblos indígenas: Cuatro décadas de pastoral indígena de la Conferencia Episcopal Paraguaya*. Asunción: AGR.

Horst, R. (2011). *El Régimen de Stroessner y la Resistencia Indígena*. Asunción: Salesiana.

Marroquín, A. (1972). *Balance del Indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Susnik, B. y Chase-Sardi, M. (1995). *Los indios del Paraguay*. Madrid: MAPFRE.

# ¿Un mundo ancho y ajeno? Movilidad, experiencias y organización de migrantes en la zona de La Plata, Argentina



Lucrecia Ametrano<sup>1</sup>  
Adriana Archenti<sup>2</sup>

## Resumen

Los migrantes paraguayos en Argentina representan el mayor porcentaje entre aquellos de procedencia americana. Dada la magnitud y relevancia social de su presencia, cabe preguntarse por los procesos de adscripción en el contexto de las experiencias migratorias actuales ante las dinámicas y relaciones impuestas por el espacio social de destino. Nos interesa relevar dichas cuestiones mediante un acercamiento a las trayectorias de aquellos que han migrado en las últimas décadas, teniendo como marco una focalización de este país a través de su legislación en los derechos de los migrantes.

Considerando que la vivencia de la migración presupone un proceso altamente dinámico en el que la identificación debe observarse como una cuestión de “volverse” (o “estar siendo”) tanto como de

---

1 Centro de Estudios Aplicados en Migraciones, Comunicación y Relaciones Interculturales (CEAMCRI). Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Buenos Aires, Argentina. E-mail: lu\_2510@hotmail.com

2 Centro de Estudios Aplicados en Migraciones, Comunicación y Relaciones Interculturales (CEAMCRI). Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata. La Plata, Buenos Aires, Argentina. E-mail: archenti@perio.unlp.edu.ar



“ser”, postulamos -aun en condiciones particularmente adversas- la apertura de un escenario de experimentación del mundo que puede potencialmente reconfigurar sus sentidos particulares y las prácticas sobre el mismo.

En ese sentido, en el trabajo de campo registramos que si bien los migrantes en nuestra zona de indagación no han trasladado visiblemente comunidades corporativas, sí se observa la importancia de experiencias organizativas más o menos formalizadas y núcleos de asociatividad en los cuales los lazos y redes de intercambio de ayudas e información de parentesco, territorialidad, amicales, vecinales, intersectan tanto herencias del “pasado” cuanto proyectos construidos en la interacción cotidiana con propios y ajenos, interviniendo en los procesos de adscripción e inserción en la sociedad local y las condiciones y posibilidades de lucha por el acceso a derechos ciudadanos.

## **1. La situación migratoria**

Si bien las migraciones internacionales no constituyen un fenómeno novedoso, sí son nuevos ciertos rasgos que han venido adoptando en las últimas décadas, a raíz de los cuales varios especialistas en la materia optan por hablar de una “nueva era migratoria” para hacer referencia a su manifestación contemporánea (Arango, 2003, 2007; Castles y Miller, 1993; Nicolao, 2010). Para el caso de América Latina la cuestión, hasta aproximadamente la década de los '80, aparecía subsumida en otras temáticas y preocupaciones, tales como los desplazamientos indígenas, los procesos políticos y sus consecuencias y, de manera general, la industrialización y la urbanización (Herrera Lima, 2000). Los nuevos contextos económicos y socio políticos registrados en los 80-90 y sus consecuencias a nivel regional, constituyen el marco en el cual se produce por una parte una intensificación de los flujos, por otra, una centralidad de la cuestión migratoria, tanto en las agendas de los gobiernos como a nivel de la opinión pública. En las referencias a países de Sudamérica como Argentina y Chile, cuando se utiliza la categoría se suele aludir a una migración “no programada” (en el sentido de la promoción decimonónica de la inmigración europea), que asume además un alto porcentaje de movimientos intrarregionales.

En el caso de Argentina, históricamente la proporción de extranjeros significó una porción importante de la población, creciendo hasta alcanzar el 29,9% en 1914, con un flujo migratorio originario sobre todo de Europa mediterránea (Italia y España). Desde entonces se produjo un proceso de descenso de la participación relativa de la población extranjera, que registra un cambio menor a partir de los datos que arroja el último Censo Nacional de Población -realizado en 2010- en donde se observa un crecimiento del 4,2 al 4,5% de la participación porcentual en la población total con respecto a los datos censales del 2001.

La migración latinoamericana y centralmente limítrofe al país, aunque presente desde su constitución como tal y sistemática en áreas del noreste y noroeste, donde ha respondido a estacionalidades de determinados cultivos, adquiere una visibilidad a partir de los años 90 que no se corresponde en esos momentos con su peso demográfico, el cual se mantiene en sus valores históricos. Algunos autores asocian esa visibilidad con una combinación de diversos factores, tales como el aumento de la proporción de inmigrantes limítrofes sobre la población total de extranjeros (concomitante con el envejecimiento y muerte del histórico flujo europeo) y su desplazamiento desde zonas fronterizas hacia los centros urbanos, especialmente Buenos Aires (capital y provincia), generando transformaciones socioculturales profundas, en el sentido de impactar en el imaginario de nación.

En términos cuantitativos, según datos del Censo de Población 2010 (INDEC, Argentina), del total de la población inmigrante de origen americano (1.471.399), el 69% corresponde a la de países limítrofes. Esta población inmigrante está constituida por un 30,5% de paraguayos, un 19,1% de bolivianos; un 10,6% de chilenos, el 6,5% de uruguayos y el 2,3% de brasileños, en tanto que los peruanos representan el 8,7% del total de inmigrantes americanos, elevando el porcentaje de los anteriores a un 77,7%.

En la década de 1990, las ventajas iniciales del modelo de convertibilidad argentino, que implicó aumento en la actividad económica y diferencia cambiaria con los países de la región, impactaron en la afluencia de nuevos migrantes, sumado -en el caso específico de Pa-

raguay- a la retracción de la economía local. No obstante los vaivenes de la economía argentina entre 1998 y 2001 y la apertura en ese contexto (y para ambos países) de un corredor migratorio hacia España, la migración de paraguayos hacia Argentina siguió siendo mayoritaria en términos cuantitativos (60,8 % de los emigrados entre 2003 y 2007. Fuente: PNUD, 2009), con un importante componente de origen rural. La distribución de esta población muestra una fuerte densidad en la ciudad y provincia de Buenos Aires, hasta agrupar en 2010 al 85,9% de los migrantes de ese origen. Mientras que la participación relativa para la zona del Gran La Plata en el período intercensal 1991-2010 muestra una notable concentración de 1,2 a 2,6 %, erigiéndose esta ciudad y su periurbano (luego del Gran Buenos Aires) en la segunda área de residencia en la provincia (Bruno, 2012).

El perfil poblacional de esta migración en la zona de La Plata es mayoritariamente joven, abarcando edades productivas. Las inserciones laborales, en el caso de las mujeres, se concentran en el servicio doméstico (65,2%) y, para los varones, en la construcción.

## **2. La normativa argentina: Ley 25871 y Plan Patria Grande**

Atendiendo a la dinámica poblacional descrita arriba, Argentina ha generado regulaciones que fueron asumiendo las características de restricción o permisividad de acuerdo a momentos políticos particulares, las primeras más relacionadas con gobiernos de facto, en tanto las segundas referenciadas a gobiernos democráticos.

En la primera década del siglo XXI se introdujeron cambios en la política migratoria de la Argentina a partir de la derogación de la llamada “Ley Videla<sup>3</sup>” y la sanción en 2003 de la Ley 25871, con una perspectiva y posicionamiento fundamentados en una política de derechos y -en ese contexto- ligada a la caracterización de la migración como “derecho humano” (Morencos y Rezzónico, 2011; Archenti y Ametrano, 2012). La misma establece que los ciudadanos de países

---

3 La Ley General de Migraciones y Fomento de la Inmigración No. 22.439/81, conocida como Ley Videla, fue sancionada durante el Proceso Militar en la Argentina, el 23 de marzo de 1981.

miembros del MERCOSUR o de Estados allegados pueden obtener residencia legal en la Argentina solo mediante la acreditación de su nacionalidad y la carencia de antecedentes penales.

Reconociendo ese antecedente y la proclamada necesidad -expresada en diversos foros latinoamericanos- de favorecer-facilitar los movimientos poblacionales, particularmente de nativos entre naciones del MERCOSUR, en el año 2005 el Estado nacional, a través de la Dirección Nacional de Migraciones, implementó el Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria “Patria Grande”, para los extranjeros y nativos de los países miembros y asociados al MERCOSUR. En este marco, la DNM convoca a la inscripción de distintos organismos gubernamentales y no gubernamentales vinculados a migraciones para constituirse como instituciones colaboradoras, tal como expresa el artículo 106: “Los poderes públicos impulsarán el fortalecimiento del movimiento asociativo entre los inmigrantes y apoyarán a los sindicatos, organizaciones empresariales y a las organizaciones no gubernamentales que, sin ánimo de lucro, favorezcan su integración social, prestándoles ayuda en la medida de sus posibilidades”.

Dentro de este contexto se enmarca la convocatoria a instituciones sociales -entre ellas, las asociaciones de migrantes- para participar activamente en su ejecución.

### **3. Formas asociativas desarrolladas por migrantes**

La migración ha sido abordada desde distintos enfoques y frente a diversos tópicos en las ciencias sociales, en tanto ha devenido en la conformación de múltiples fenómenos sociales. En particular en su relación con el asociacionismo, la gestación, desarrollo y participación en formas de organización que asumen el carácter de asociaciones civiles más o menos formalizadas ha sido considerada como uno de los procesos a través de los cuales pueden generarse formas de integración a la sociedad de acogida a la vez que de nucleamiento, pertenencia y afirmación-recreación de ciertos lazos alrededor de un determinado origen. Por una parte, se ha presentado a las asociaciones de migrantes como mecanismo que responde a la necesidad humana de reunirse, dialogar, intercambiar afectos, inquietudes y experiencias, formar parte

y participar en un grupo, etc. También se destaca el rol que pueden tener las mismas en la creación de una red de relaciones entre los residentes que actúe como protección ante situaciones de necesidad.

Hacia fines del siglo XX y comienzos del XXI, cuando la migración comienza a ser analizada en el contexto de las re definiciones del concepto tradicional de nación, el estudio de las asociaciones, fuertemente enfocado en términos de integración/inclusión, se desplaza a una perspectiva política. Las investigaciones concederán especial importancia a la participación efectiva de las asociaciones en el ámbito público y, por tanto, a las relaciones por ellas mantenidas con los poderes institucionales presentes en ese ámbito.

En nuestro espacio social de indagación, las modalidades de agrupación/participación desarrolladas por los migrantes con los que trabajamos implican distintos modos y niveles de institucionalización/formalización en un horizonte jurídico-administrativo-, tipos de interpelación/incorporación y grados y maneras de intervención. Se trata -sin exclusión de otras formas posibles- por una parte de organizaciones con cierto grado de formalización generalmente auto reconocidas bajo referentes étnico-nacionales/regionales y que asumen predominantemente la forma de asociaciones civiles<sup>4</sup>.

Por otra, núcleos de asociatividad -conjugados en casos con ONGs y/o acciones de extensión universitaria o agrupaciones políticas- que sin tener necesariamente el mismo grado de entidad formal son reconocidos por los propios migrantes como espacios referentes, convocantes y, en definitiva, agentes posicionados en el espacio de las relaciones sociales configurado hacia dentro y fuera de los colectivos.

Consideramos, siguiendo a Bourdieu, que más allá de la forma en que se plasme el asociativismo, el mismo puede promover potencialmente la generación-recreación situada de un capital social en

---

4 Las cuales abarcan un abanico plural de funciones y actividades que van desde agrupaciones con marcado perfil político, nacional o pluri nacional, étnico-regional, religioso, cooperativas de trabajo, periódicos y programas de radio hasta grupos de música y/o danza y equipos de fútbol, entre otras.

los términos en que el autor lo planteara como “agregado de los recursos reales o potenciales ligados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de reconocimiento mutuo” (Bourdieu 2000:248). Bourdieu percibió en la pertenencia a un grupo o una red de relaciones un requisito indispensable para la existencia de esta forma de capital, siendo que el económico o cultural pueden limitarse a una detentación individual.

Al respecto, en nuestro trabajo de campo hemos registrado cómo, en el contexto de las distintas instancias organizativas mencionadas, se despliegan formas de puesta en acto y/o apropiación de recursos apoyadas en capacidades de fortalecimiento o generación de redes de reconocimiento y expresión tanto hacia el interior del grupo como en términos de proyección, visibilización y petición hacia la sociedad local.

A los fines del presente trabajo nos focalizaremos en tres formas concretas de intervención, las dos primeras -en distintos niveles y con diversas modalidades- centradas en la promoción de derechos civiles, políticos y, secundariamente, sociales, llevadas adelante por asociaciones de migrantes formalizadas, las cuales por una parte intermediaron entre estos y autoridades migratorias en el marco del citado Programa Patria Grande y, por otra, llevaron a cabo la organización de Foros que buscan articular con instancias gubernamentales locales, nacionales e internacionales. La tercera, visibilizando prácticas autogestivas basadas en núcleos de asociatividad estructurados a partir de lazos de amistad, parentesco y/o territorialidad a través de los cuales se interviene en distintas esferas de la vida cotidiana (inserción laboral, petición de derechos sociales, recreación entre otros) Entendemos que las mismas involucran la participación activa de migrantes o sus asociaciones y en ellas se particularizan algunos de los aspectos -y los entrecruzamientos entre los mismos- antes mencionados.

En lo relativo a la primera experiencia, que involucró la convocatoria de la Dirección Nacional de Migraciones a instituciones para la implementación del Plan Patria Grande, participaron diversas asociaciones de migrantes latinoamericanos. En el caso específico de paraguayos en la zona de La Plata y Gran La Plata, el Centro Cultural

Paraguay Na Ñe Reta, Centro Paraguayo La Plata, Centro Cultural Paraguayo Los Hornos, Asociación Mutual Argentino Paraguaya sede La Plata, Cooperativa de Consumo y Servicios Sociales para la Vivienda -COPARA-, CLAP, Confederación Latinoamericana Platense, en cuya conducción está representado el Paraguay.

Desde el discurso oficial la convocatoria fue presentada como una oportunidad de empoderamiento de las organizaciones, aunque desde las instituciones participantes este planteo fue recepcionado con diversos sentidos:

*“Nos presentaron el Plan como un beneficio para nosotros, que lo que íbamos a hacer era muy importante. Nos querían hacer sentir importantes.” “¿Qué fue más fácil? Decirle a las instituciones: “bueno, háganlo pero nosotros no les damos un peso”. ¿Qué hizo el gobierno con esto? Gastó menos dinero. Ellos sabían que podíamos hacer el trabajo”.*

Por otra parte, aparece en el discurso de los referentes institucionales una apelación a la “vocación de servicio” como motor principal de la participación *“era el hecho de trabajar por el otro”*, teniendo en cuenta que la tarea que debieron desarrollar no era remunerada e implicaba gastos en insumos y viáticos y jornadas extensas de trabajo *“uno lo hace porque lo siente, para poder ayudar al compatriota”.*

Al referirse a los motivos que pudieron haber tenido otras instituciones involucradas, no obstante, surgen una pluralidad de intereses posibles: *“Hay cosas diferentes en las colectividades: hay quienes trabajan por la política, quienes trabajan por el negocio y quienes trabajan por el otro. Son tres cosas diferentes, ¿no?”*

Resulta así que la propuesta o aceptación para participar en el “Patria Grande” también podría considerarse como un posicionamiento y en este sentido un acrecentamiento del capital social de los referentes de las asociaciones frente a las instituciones convocantes (sean estas el Estado argentino, Estado de origen o dependencias gubernamentales subordinadas), como así también frente al colectivo de compatriotas, de modo tal que la asociación pudiera ser reconocida y ampliar su marco de relaciones sociales e intervención.

Sin embargo, y en una postura crítica hacia los organismos gubernamentales, los referentes explicitan claramente su carácter de mediadores interlocutores entre los migrantes y la sociedad local en las prácticas cotidianas:

*“La gente de Migraciones está acostumbrada a explicar muy por arriba. Por eso ponen un cartel. Al inmigrante le tienen que explicar cuantas veces sea necesario, hasta que entienda. A veces salen de ahí y están re perdidos. Me acerco y les pregunto “¿Entendiste lo que te dijo?”, “No,” me responden. Cuando están en la mesa dicen “Sí” pero después salen y se quedan pensando. No entendieron nada”. “Lo que hacíamos era tranquilizar a la persona, decirle bueno a ver en dónde quedamos, qué es lo que vamos a hacer. Así hasta que se resolvía su trámite”.*

Esto interviene de manera particular cuando a las barreras étnico-culturales, de clase o género (Casaravilla, 1999) se suma centralmente la dificultad idiomática, patentizada en casos de ciudadanos provenientes de Bolivia y Paraguay con expresión mayoritaria en quechua, aymara o guaraní y escaso dominio del castellano. Así lo ilustra una referente de origen paraguayo:

*“Se enteraban que ahí los atendían muy bien; aparte, nuestros compatriotas no son gente que se expresa muy bien, entonces una de las cosas que les gustaba del tema era que yo les hablaba en guaraní. Casi todos eran paraguayos, entonces me puse a hablar un poco en guaraní y estaban recontentos, se les dibujaba la sonrisa”.*

En este sentido, la intervención de las asociaciones fue visualizada por los referentes, algunos funcionarios locales y migrantes como sustentando un diferencial que incorporó manejo de configuraciones culturales y proximidad subjetiva en cuanto a códigos y estrategias comunicacionales frente a la impersonalidad de las entidades oficiales (Archenti y Ametrano, 2014).

La segunda experiencia refiere a una Federación de Asociaciones que agrupa referentes de Uruguay, Paraguay, Chile, Perú y Bolivia y cuyo origen está vinculado al reclamo del acceso al voto en el exterior. Esta orientación de la reivindicación, ligada fuertemente a la



asociación entre migración y ciudadanía política, tiene su base en la presencia de referentes institucionales con historias de participación política en sus países de origen, las cuales orientan las acciones (Archenti y Ametrano, 2013).

Las reivindicaciones planteadas se plasmaron en la conformación inicial de una red de asociaciones de migrantes en el territorio argentino y también con algunas de los países de origen representados en la Federación y en la realización de una serie de Foros a los que la Federación ha denominado de “Migración y Derechos Ciudadanos”; el primero de ellos en el año 2007 en Santiago de Chile, el segundo en el año 2008 en La Plata y el tercero en 2010 en Asunción del Paraguay.

En el primer Foro se contextualizó la posición de la Federación respecto de la práctica consuetudinaria de administración y control de la migración por parte de los Estados, enmarcándola en la necesidad de un re direccionamiento hacia la promoción de los derechos de los migrantes.

Mientras que en el II Foro organizado por la Federación en la ciudad de La Plata, el énfasis en las participaciones, discusiones y reclamos enunciados en las conclusiones estuvo puesto básicamente en las demandas de ciudadanía política hacia los estados de origen a través del derecho a voto en el exterior y en el reconocimiento a ciertas formas de habilitación de la participación en Argentina expresadas en la propuesta de constituir Consejos Consultivos Consulares que tienen como cometido “la vinculación con el país de recepción en sus más diversas manifestaciones”.

En el contexto del Foro de Asunción, se amplió el espectro de demandas, extendiéndolo a reivindicaciones del campo más abarcativo laboral y social, señalando la necesidad de atender a cuestiones tales como:

- *Trabajar en los países de recepción en los derechos de los migrantes, pero también busca de mejores condiciones en los países de origen.*
- *Políticas migratorias integrales (transversales) que incluyan los aspectos involucrados en todo el proceso migratorio... (Políticas laborales inclusivas, reunificación familiar, homologación de estudios, aspectos*

*previsionales, ejercicio pleno de ciudadanía, infancia, género, derecho a retorno, etc.)*

- *Desvincular la temática migratoria de la agenda de Seguridad Nacional, vigente en muchos Estados.*

Asimismo se recuperan categorías y relaciones sustentadas en discursos actuales legitimados académica o políticamente, apuntando a la prioridad de denunciar y resolver: *“Situaciones de discriminación que sufren los migrantes en el complejo panorama de las migraciones actuales...muchas veces las situaciones de xenofobia están atravesadas por otros causales de discriminación, como son las cuestiones de género, edad, lengua o clase social”.*

Estos Foros y sus deliberaciones ilustran el trabajo de ciertas formas asociativas de migrantes latinoamericanos por llevar a la práctica filiaciones ciudadanas que no anclan en una sola unidad territorial.

En relación a la tercera experiencia, recuperamos para el análisis la acción de núcleos asociativos no institucionalizados en barrios de la periferia platense, en cuya conformación se ponen en juego lazos de parentesco, de vecindad y amistad. Estas prácticas se relacionan con mecanismos de inserción en la sociedad local en los cuales las historias de migración y los capitales sociales asociados a ellas se ponen en acto en la resolución de situaciones cotidianas.

En la ciudad de La Plata la población paraguaya está radicada mayoritariamente en la periferia del trazado original. Barrios como El Pailigüe, Santa Ana, Villa Elvira, Cementerio, Villa Montoro, son enclaves que nuclean a familias y redes sociales y están caracterizados por condiciones de precariedad y situaciones de vulnerabilidad social.

En particular, hacemos referencia a cuestiones relacionadas con una situación de catástrofe natural cual fue la inundación sufrida por la ciudad en abril de 2013. El contexto de esta situación nos permitió analizar la acción de núcleos asociativos en un barrio conformado por un alto número de familias procedentes de Perú, Paraguay y Bolivia. Las dinámicas generadas alrededor de la respuesta al fenómeno permitieron distinguir en principio dos tipos de actores sociales que intervinie-

ron en la gestión de ayuda y recursos y que consideramos mediadores (los cuales en el caso que nos ocupa son argentinos), funcionando como mecanismo fundamental para la atención de las necesidades surgidas a raíz de la inundación. Los reconocimos en términos de:

- Mediador del recurso, entendiendo al mismo como aquel que realiza acciones basadas en lógicas asistenciales. En este caso en particular el accionar se circunscribió a una parte del barrio donde las familias afectadas eran mayoritariamente paraguayas. En la asistencia inmediata cobraron fuerzas las redes de apoyo de parentesco, amistad, nacionalidad y vecindad *“...voy a ver qué puedo conseguir, así que me fui a la delegación con la más chiquita. Llegué y me llaman por teléfono. No nos habíamos puesto de acuerdo y otro grupo se había ido a Plaza Moreno. Y me dicen que juntara gente del barrio para ir a Plaza Moreno porque estaban dando colchones. Y les dije que no estaba en el barrio, que estaba en la delegación. Y estábamos haciendo cola y entonces me paro y grito: “a ver las del barrio Las Palmeras, quiénes son. Levanten la mano”, “bueno, vengan”* (entrevista a referente barrial).
- Mediador organizador, al cual caracterizamos como aquel que se proyecta desde un espacio institucional (club, sociedad de fomento, iglesia por caso), con una inserción territorial encuadrada políticamente en el caso relevado, a través de la cual se atiende la emergencia pero con proyecciones más allá de la satisfacción de las demandas y necesidades generadas por la misma.

En este caso el núcleo organizativo se centró en un Club Social y Deportivo, donde participan miembros de colectividades migrantes. De acuerdo a nuestro relevamiento, la situación provocada por la inundación, intersectada por la acción del mediador y reforzada por trayectorias previas de los migrantes intervinientes, fortaleció la organización y promovió hacia el interior del grupo la puesta en acto de capacidades de interlocución e intermediación hacia la sociedad receptora:

*“Pero después ya de los primeros diez días se empezó a hacer un trabajo mucho más racional, más pensado. Nuevas visitas, nuevos relevamientos. Entonces ahí empezamos a articular con otros espacios sociales... Nosotros ya conocíamos el barrio, la inundación nos hizo profundizar el*

*conocimiento. Y ahora ya hicimos un laburo territorial inmenso con un montón de familias. Y estamos con esa lógica, de organización barrial”* (referente del Club Social y Deportivo).

Podemos pensar los casos citados en relación a las posibilidades de generación/acumulación de capital social que señaláramos previamente.

Al respecto del mismo algunos autores han establecido una distinción analítica entre dos tipos ideales, ambos basados en la generación y mantenimiento de redes. El capital social *bonding* (unión) se refiere en principio a aspectos identitarios de un determinado grupo o comunidad a partir de distintas dimensiones: familiares, étnico nacionales, vecinales, religiosas, lingüísticas, etc. Conlleva la generación de confianza al interior de las redes, volcadas primordialmente hacia adentro. Por otro lado, el capital de tipo *bridging* (puente) se desarrolla cuando existen lazos entre grupos diferenciados, posibilitando el flujo de información y la conexión con recursos externos que refieren a ligazones entre grupos heterogéneos (Putnam, 2000, en Bolibar Planas, 2013).

Ambos tipos de capital social son generadores eventuales de valor para los participantes de las redes, aunque de diferente manera.

Con respecto a los casos de la participación en el Plan Patria Grande, las intervenciones de la Federación de Asociaciones y, potencialmente, el nucleamiento alrededor del acontecimiento climático y la intervención del mediador organizador, consideramos que los mismos presentan y desarrollan rasgos de capital tipo *bridging*, los cuales promueven la construcción de objetivos comunes y el trabajo colaborativo con una diversidad de organizaciones *de* y *para* migrantes y/o el posicionamiento, reclamos y reivindicaciones frente a instituciones del estado y ONGs.

Mientras que asociamos la lógica de acciones asistenciales que describiéramos a partir de caracterizar la intervención del mediador de recursos con la posibilidad de generación de un capital de tipo *bonding*, con promoción del reforzamiento de las relaciones al interior del barrio estructuradas a partir de la condición migratoria y la vecindad en un contexto en el que la situación de catástrofe natural se enfrentó en condiciones de manifiesta vulnerabilidad social.

Las experiencias aquí presentadas muestran diversos planos de puesta en acto de mecanismos de inserción en el contexto local. Asimismo refieren a modos de visibilización/afirmación/petición de derechos por parte de los colectivos migrantes, entendiendo que, aun en condiciones de vulnerabilidad, se reconfiguran sentidos que potencialmente impactan en la generación/acumulación de capital social, en algunos casos reforzando pertenencias y en otros abriéndose a nuevos horizontes. Estas cuestiones no se plantean como excluyentes sino como posibilidades a ser transitadas, reforzadas y/o resignificadas mutuamente en un contexto de continuidad y sostenimiento en el tiempo. En ese sentido, las asociaciones que denominamos formalizadas constituyen espacios más estables para la reformulación del capital social, aunque los núcleos de asociatividad son generadores de estrategias novedosas que podrían revitalizar las formas de participación y la inclusión local.

## Bibliografía

Arango, Joaquín. 2007. "Las migraciones internacionales en un mundo globalizado". En: *Vanguardia Dossier*. Año 2007, No. 22.

-----2003. "La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra". En: *Migración y Desarrollo*. Octubre, No. 001. Red Internacional de Migración y Desarrollo. Zacatecas, Latinoamericanistas.

Archenti, Adriana y Lucrecia Ametrano. 2013. "Diferencia de derechos y derecho a la diferencia: formas asociativas, concepciones y prácticas de ciudadanía en contextos de migración". En: *Revista Peruana de Antropología*. Centro de Estudios Antropológicos Luis E Valcarcel, Vol. 1 N° 1. UNSA, Arequipa.

-----2014. "Posicionamientos, estrategias e intervenciones ciudadanas en contextos de migración". En: *Atec Na No 4*. CENPAT/CONICET.

Bolíbar Planas, Mireia. 2013. "Redes asociativas, inmigración y participación. Una aproximación empírica a los vínculos entre capital social y participación asociativa". En: *Redes. Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, 24 (1): 114-136.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Poder, derecho y clases sociales*. Editorial Desclée de Brouwer, Barcelona.

Bruno, Sebastián (2012). “El proceso migratorio paraguayo hacia Argentina: evolución histórica, dinámica asociativa y caracterización sociodemográfica y laboral”. En: *Migrantes paraguayos en Argentina: población, instituciones y discursos. Cuadernos Migratorios No. 4*. OIM.

Casaravilla, Diego. 1999. *Los laberintos de la exclusión. Relatos de inmigrantes ilegales en Argentina*. Lumen Humanitas. Buenos Aires.

Castles, Stephen y Mark J. Miller (2004). *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. Colección América Latina y el Nuevo Orden Mundial. México: Miguel Ángel Porrúa, UAZ, Cámara de Diputados LIX Legislatura, Fundación Colosio, Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Migración.

Morencos, Marcelo y Luciana Rezzonico. 2009. “Asociaciones civiles de inmigrantes latinoamericanos en La Plata y Gran La Plata: su participación en el Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria “Patria Grande””. Ponencia presentada en las *Segundas Jornadas de Antropología Social del Centro Bonaerense*. Olavarría, Buenos Aires.

Herrera Lima, Francisco. 2000. “Las migraciones y la sociología del trabajo en América Latina”.

IDES (Instituto de Desarrollo Económico y Social). 2011. *Estudio Nacional II. El rol de las Organizaciones No Gubernamentales en la protección y promoción de los Derechos Humanos de la República Argentina. Su articulación con el Estado*. Documento Final.

INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) 2010. *Censo Nacional de Población*. Accesible en: [http://www.indec.gov.ar/nivel4\\_default.asp?id\\_tema\\_1=2&id\\_tema\\_2=41&id\\_tema\\_3=135](http://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=41&id_tema_3=135)

-----2003. *Encuesta Complementaria de Migraciones Internacionales*.

Nicolao, Julieta. 2010. "El Estado argentino ante el reto de las migraciones internacionales: reflexiones del reciente cambio de rumbo en la política migratoria argentina". En: *Revista de Ciencias Sociales Convergencia*, Vol. 17, Num. 53, mayo-agosto, 2010. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Putnam, Robert. 2000. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster. En: Bolibar Planas, op.cit 2013.

# Lo antropológico en El pueblo (Saguier, 1969). Mitos en torno a los imaginarios visuales de lo “paraguayo”



María Esther Zaracho Robertti<sup>1</sup>

## Resumen

*El pueblo* (1969)- en adelante **EP**- filmada por Carlos Saguier es una película paraguaya producida por el colectivo Cine Arte Experimental durante la dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989) que narra la vida cotidiana de los habitantes de un pueblo del Paraguay.

La crítica del régimen (Halley Mora, 1969) y la influencia de Augusto Roa Bastos y artistas paraguayos exiliados en la Argentina en el guion y la proyección del film permiten comprender el campo de disputa de mitos e imaginarios visuales de lo “paraguayo”.

Esta línea de investigación se esboza como una etnografía que desde referencias teóricas de los estudios visuales y la antropología

---

<sup>1</sup> Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Facultad de Postgrado de Filosofía y Ciencias Humanas. Maestría en Antropología Social. Dirección postal: Independencia Nacional y Comuneros. E-mail: mariaesther.zarachor@gmail.com



visual, se hace las siguientes preguntas: ¿Hay en **EP** alguna referencia a lo “antropológico”? ¿Qué mitos o imaginarios visuales de “lo paraguay” movilizan **EP** y su crítica oficial? ¿Por qué recuperar en el presente la mirada que propuso la película y la crítica oficial del régimen?

## 1. Introducción

*“la escritura y el cine son actividades complementarias  
con la que interrogar la producción de imágenes  
de la sociedad contemporánea”.*

Harun Farocki

*¿Quiénes son los paraguayos?, ¿los paraguayos, tienen cine?* , intentaba responder a estas preguntas de adolescente, eran los 2000 y yo una estudiante extranjera en la isla de Cuba. Así llegué a conocer detalles del “stronismo” en portugués, en ediciones brasileñas que encontré a mano en la biblioteca de la Casa de Las Américas.

Hoy, desde mi condición de académica autodidacta en un campo todavía inexistente (y por eso mismo, posible) la antropología visual, a tientas vuelvo a preguntarme quiénes son los paraguayos y como se imaginan en su cine. Desde la sospecha, que menciona Farocki, y la extrañeza que siempre entraña toda búsqueda antropológica es que se aborda este estudio sobre **EP**.

Muchas de las cuestiones que surgen en esta línea de investigación tiene que ver con lo que (Grimson, 2011: 14) denomina los “límites de la cultura”. Como el autor, pensamos que... el problema de un grupo, de una nación o de una región como América Latina no debe enunciarse desde una supuesta disyuntiva entre la conservación de una diversidad o una identidad versus su modernización o cambio en cualquier dirección. El problema más bien es quienes serán los sujetos capaces de incidir y tomar en sus manos esa decisión (Grimson, 2011: 14)

Cine Arte Experimental – **C.A.E.** – en adelante, es una denominación del propio Carlos Saguier, según Pecci (2017) reflejaba “la propuesta

de una nueva mirada desde el cine hacia la realidad.<sup>2</sup> Como precursoras del interés estético y la sensibilidad social del director de **EP**, se encuentran las obras *La silla* (1965), *Francisco* (1965) dirigida por el autor junto con Jesús Ruiz Nestosa, *Un día de mayo* (1967) y *Ñandejara recove paja* (1967) que incluso llegó a ser televisada por canal abierto. Ese mismo año retrató en *La costa* (1967) la vida de los habitantes de la ribera del río Paraguay, la película es musicalizada por el maestro Sila Godoy.

También filmó *Metamorfosis*, inspirada en el relato homónimo de Kafka. Por otro lado, la militancia comunista en la familia de Pecci y su participación en los campamentos universitarios campo/ ciudad organizados por el padre Francisco de Paula Oliva (Movimiento Independiente Universitario) durante 1966 y 1967 lo orientó a visibilizar la situación dramática del campesinado, donde la influencia de la Teología de la Liberación era intensa.

Buenos Aires era la única opción para el revelado de los originales filmicos en aquella época, lo que permitió que los jóvenes cineastas pudieran conocer a renombrados directores argentinos y latinoamericanos, amigos del escritor en el exilio, Augusto Roa Bastos, tales como Nicolás Sarquis, Lautaro Murúa, Leopoldo Torre Nilson, y Jorge Sanjinés. La participación de Roa Bastos entre las filmaciones de 1968 y 1969 es crucial, el mismo observa el material y queda impactado, nota carencias (principalmente en relación al sonido ambiente). También aportaron comentarios José Asunción Flores, Edgar Valdez y Elvio Romero<sup>3</sup>.

Roa es también quien propone una proyección privada en el micro cine de los Estudios Alex en el centro bonaerense, allí se produjo el estreno. La segunda proyección y estreno en Paraguay se dió en el contexto de un ciclo denominado “*Semana del Nuevo Cine Argentino*”, en una actividad organizada por el colectivo C. A.

---

2 Entrevistas y correspondencias de la autora con Antonio Pecci (Abril del 2017, Asunción – Paraguay)

3 Se pueden encontrar los ecos del estreno en el libro Pecci, A (2016) José Asunción Flores. Creador de la Guarania. Editorial Servilibro. Asunción - Paraguay P. 128

Noviembre de 1969 en el Centro Cultural Paraguayo Americano (C.C.P.A)<sup>4</sup>. Pero una crítica del diario oficial del partido Colorado “Patria” del 24 de diciembre de 1969 realizada por un intelectual del régimen, Mario Halley Mora, disipó el entusiasmo del colectivo y sus proyectos de filmar un largometraje con guión de Roa Bastos y probablemente en coproducción con Argentina y /o España. Tras el gran impacto, los amigos dejan de verse. Ambos se reparten copias del material y lo guardan en otras casas que no eran las suyas por si llegaba la policía.

Saguier se dedicaría a la publicidad, Pecci lo acompañaría por el lapso de un año en un nuevo proyecto pero luego volvería al teatro y desarrollaría una carrera como periodista y escritor. Ruiz Nestosa (1993:39) menciona que hay copias de la película en varias cinematecas importantes como la del ILARI (Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales) de Roma, en la cinemateca de UCLA (Los Angeles, USA), en las de Santiago de Chile y Madrid.

La última proyección se realizó en Asunción en el año 2013 durante un congreso del sector audiovisual llamado Tesapé. Según informaciones provistas por el cineasta paraguayo Augusto Netto<sup>5</sup>, para fines del mes de julio del 2017 está prevista una proyección pública de la película con presencia del director debido al renovado interés del público<sup>6</sup>.

---

4 En la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional del Paraguay se puede acceder a artículos en el diario La Tribuna del 17 de diciembre de 1969 sobre la exhibición de *Palo y Hueso* basada en un cuento de Juan José Saer y realizada por Nicolás Sarquis (repriseada debido a la aceptación del público, según nota del diario La Tribuna de Diciembre de 1969 donde también se expresa sobre la presencia del director ) o la proyección de “Mosaico” / “ La vida de una modelo” de Néstor Paternostro sobre un libro suyo y de Ruben Maril según consta en Diario La Tribuna del sábado 20 de diciembre de 1969. También se encuentran una nota de apoyo por parte de la Cinemateca Paraguaya, entidad reconocida por la UCAL (Unión de cinematográficas de América Latina y afiliada a la misma) que en artículo dirigido a Saguier publicado en ABC fecha sábado 20 de diciembre del 1969, expresa que “ *en razón a la diversidad de comentarios suscitados por el film El pueblo de su producción, y sintiéndonos en la necesidad de promover el incipiente cine nacional, uno de los objetivos esenciales de esta entidad, hemos creído conveniente invitar a usted a que posibilite la organización de un ciclo, de tal forma que el referido ciclo se iniciaría con “ Francisco” y cerraría con “ El pueblo”.*

5 Conversación personal con Augusto Netto (Junio 2017, Asunción-Paraguay).

6 En el mes de Abril del 2017 se realizó una charla pública con presencia de Antonio Pecci donde expuse algunos de los puntos tratados en este documento. En el mes de mayo del 2017 presenté este tema en una sesión de análisis en el contexto de la cátedra “Taller de tesis” de la Maestría en Antropología Social de la Universidad Católica. En el mes de julio del 2017 presentaré la línea de investigación en el Primer Congreso Paraguayo de Ciencias Sociales organizado por CLACSO-Paraguay. Se conoce que EP es objeto de estudio de una tesis de cinematografía en una universidad privada del Paraguay.

## 2. Una mirada extranjera sobre lo familiar. La extrañeza antropológica en EP. La crítica como condición de exilio en el Paraguay de EP.

Lo “antropológico” en referencia a **EP** se manifiesta en su mismo título como programa. La cámara se acerca y construye una visión del cotidiano. Algo tan familiar y común como pueden ser las costumbres de un pueblo se presentan a la luz de la extrañeza, lo que resulta muy propio de la antropología moderna, el estudio de las sociedades de los propios antropólogos (Grimson, 2011:47).

Pecci (2017) refiere haberle dicho a Saguier: “vamos al campo, vamos a retratar lo que no somos”.

**EP** se interpreta en este estudio como un filme con preocupaciones estéticas y antropológicas, como expresa el mismo Pecci, con un interés en el “paisaje social”.

No se trataría sin embargo del retrato de cualquier pueblo de Paraguay, las imágenes son en gran parte de Tobatí, un antiguo tava(pueblo de indios) guaraní, icono del llamado “arte popular del Paraguay” y escenario de importantes y pioneros trabajos etnográficos como el del matrimonio de investigadores Helen y Helmann Service (1948-1949) “*Tobati: a paraguay town*”, así como una revisión y ampliación de dicho trabajo a cargo de Diego Hay (1999) “*Tobati: tradición y cambio en un pueblo paraguayo*”. Fogel (1999:8) dirá que la etnografía de los Service se trata del primer estudio etnográfico comprensivo de la sociedad paraguaya, y (...) que el trabajo de Diego (Hay) es el primer estudio general focalizado en el Paraguay contemporáneo, desde la perspectiva antropológica, que analiza la permanencia y el cambio social en un pueblo (...). El trabajo de los Service, como **EP**, también está rodeado de cierto misticismo.

Una mención sobre el mismo realizada por Chase y Susnik en *Los indios del Paraguay* (1995: 290-298) indica que el estudio fue recibido, al igual que **EP**, con una polémica crítica tras su publicación por parte de la comunidad antropológica, especialmente de León Cadogan. Los antropólogos concluían que la sociedad paraguaya no

tenía ningún rasgo guaraní, a excepción del idioma y si una gran influencia hispánica. Terminaron siendo prácticamente expulsados del Paraguay

¿Será la crítica todavía condición de expulsión en Paraguay? No toca tratar esto en este apartado, pero amerita un profundo análisis.

Romero (2016: 1,2) en su tesis “*Film and Democracy in Paraguay*”, señala la despolitización de cierto cine paraguayo de inicios del siglo XXI en el tratamiento de la subalternidad filmada donde estas “resultan marginadas por el nuevo lenguaje resultante del poder. (...) y la identidad nacional paraguaya se construye de una manera que contribuye a las ideologías dominantes”

Quizá **EP**, en ese otro contexto histórico, contenía elementos que transmitían una visualidad diferente del pueblo que hacía a la reivindicación (política) de prácticas culturales creativas en condiciones de opresión, además de un precoz indicio del giro narrativo al visual o pictórico. Recordemos lo que ya hemos dicho de la sensibilidad ética y estética de los miembros del colectivo.

Un año antes de ser exhibida **EP** y en la línea de los cortometrajes documentales experimentales destaca el trabajo del antropólogo francés Dominique Dubosc<sup>7</sup>. Su film *Kuarahy Ohecha* (1968) se emparenta con **EP** por la temática abordada: un joven cineasta urbano se acerca desde un clima observador e intimista a la vida cotidiana de una familia campesina.

El mismo año de **EP**, Dubosc estrena *Manohara* (1969) un documental experimental donde retrata la vida de enfermos de lepra en el leprocomio de un pueblo de Paraguay llamado Sapukai. Sorprende la afinidad de temas como el de la vida campesina, el aislamiento y la poética pese a la inminencia de la muerte en estos filmes.

---

7 Ambas películas se reeditaron en el material audiovisual Dominique Dubosc en Paraguay. Fundación Cinemateca Paraguaya y Embajada de Francia en Asunción. (2013) en dicho material se incluye como extras la presentación a cargo de Hugo Gamarra, una versión comentada junto con Dubosc y “*Ara Rape*” del cineasta paraguayo Eduardo Mora, que registra la visita a la locación de *Manohara* (1969) cuarenta años después.

### 3. El Stronismo como mito

Hetterington (2015: 38) menciona que los exiliados paraguayos objetivaron la dictadura como un bloque histórico llamado “stronismo”, viéndolo como una iteración de una de las “anclas teóricas” de la Guerra Fría, “la idea del totalitarismo”.

Téngase cuidado con la expresión “ mito” en torno al stronismo, en ningún sentido se intenta minimizar su peso histórico y carga social, más bien cuestionar su esencialización como invitación a re- visar el concepto historiándolo, a la luz de planteamientos compilados por Soler y Carbone (*Stronismo asediado*, 2014) que como bien referencia Rivarola en el prólogo al mencionado trabajo, es más bien un cuestionamiento al concepto de dictadura para comprender el régimen ,considerando que hasta hoy nos impide entender sus orígenes, designar sus actores sociales, detectar sus procesos de cambio y sus mecanismos de legitimación apuntando a su «inservibilidad » heurística respecto a este tiempo que aún marca profundamente el presente paraguayo”.(Rivarola, 2014: 9).

### 4. Los mitos del stronismo: la raza paraguaya, el Paraguay eterno y la reconstrucción. El cine y la televisión en tiempos de Stroessner

La noción de “raza paraguaya”, el “Paraguay eterno” y la idea de la “reconstrucción” serian tomadas por Stroessner para sustentar los mitos de su régimen. La crítica de Halley reflejará la perspectiva nacionalista, asentándose en ideas esencialistas como los valores espirituales y morales de la nación , la esencialización de lo guaraní, lo eterno e inmutable como valor y la misión de una reconstrucción basada en un dinamismo modernizador y progresista. Un elemento central de la crítica de Halley Mora (1969) a **EP** será que “no refleja la realidad del pueblo”.

Pero ¿es posible conocer las “raíces” o lo “real” de un pueblo? ¿el pueblo es real, para quién/es? ¿A que otros filmes atacó la censura?. Son preguntas que deben ser mejor exploradas.

Magariños (2015: 97) en su tesis sobre la película Hamaca Paraguaya (Encina, 2001) señala que “la relación histórica del Estado para-

guayo con el cine (y posteriormente los medios de comunicación) es notoriamente única, contrastando una de las dictaduras más extensas del mundo con uno de los más pobres usos del cine como herramienta propagandística”. A ese respecto, tendremos que decir que los estudios sobre el cine paraguayo son casi inexistentes por lo que la escases de films debieran ser analizados por su potencia o efectividad para la instalación de ciertos imaginarios hegemónicos o contrahegemónicos.

Un aspecto todavía en estudio en esta investigación es el corpus fílmico producido en Paraguay y fuera de Paraguay acerca del país durante las décadas de 1950 hasta los 1990 con la llegada de la Democracia.

Algunas referencias son importantes para contextualizar la producción fílmica en tiempos de **EP** son las coproducciones argentino-paraguayas, las películas guionadas por Roa Bastos (que en sí son todo un tema de tesis), la financiación de los filmes de Guillermo Vera Díaz por parte del estado, el rol de la televisión para la difusión de la propaganda con el Noticioso Nacional y los temas abordados en las películas vinculadas al régimen, como el caso de Paraguay Corazón de América (Giménez Caballero, 1961) así como ensayos experimentales en el campo del cine documental y el cine antropológico producidos a pesar de la censura y de los cuales prácticamente no existe sistematización alguna.

**El Pueblo del 2017: el montaje como heterotopía** Esta línea de investigación emerge de un momento de criticidad que se corresponde con el cuestionamiento de nociones como cultura o nación en los nuevos escenarios del neoliberalismo y en el seno mismo de la antropología. (Roa Bastos, 1997:56) pondría en circulación una frase que a menudo funcionó como guion imaginario para el cine y para la producción académica dentro y fuera del Paraguay durante muchos años: “...el Paraguay ha sido siempre una tierra poco menos que desconocida: una **isla rodeada de tierra** en el corazón del continente”. Diez años después añadiría que también era una isla de **infortunios** (Roa Bastos, 1987:21)<sup>8</sup>.

---

8 Las negritas son nuestras.

Hoy considero que hay una puesta en análisis de la metáfora insular y del infortunio, tanto en lo académico como en la producción cinematográfica. Grimson (2011: 22) menciona la necesaria revisión de los paradigmas de la invención (esa hoy larga tradición (¿?) iniciada por Babha, Anderson y Holbsbawm) así como los modelos de la construcción para pensar la cultura y la nación que respondieron a un momento histórico. Tartás y Guridi (2013;2) en un estudio sobre las memorias rescatan a Foucault en su idea de heterotopía:

“Frente a la utopía, que representa una promesa de futuro y estabilidad, la heterotopía inquieta por su conflictividad e inestabilidad. Las heterotopías proponen espacios en crisis y de desvío; ordenamientos concretos de lugares incompatibles y tiempos heterogéneos con el montaje, (...) como el practicado por Einsenstein, una ruptura en la continuidad del discurso narrativo clásico con la introducción de “concordancias imposibles”, que añaden nuevos significados.”

“Nadie puede explicar el perfil etno-psicologico de su propia nación, pues se cae irremediamente en el sentimentalismo. Es más sencillo analizar una nación ajena”, decía Branislava Susnik (Bossert y Villar en Susnik, 2016:9). Yo diría que quizá es menos difícil analizar nuestra propia nación si la miramos *como si* fuese ajena, con extrañeza y si ponemos a circular nuestros imaginarios más allá de las fronteras, como en su tiempo lo hizo el colectivo que gestó **EP**.

Mientras culmino la redacción de este texto el director de **EP**, admirador del cine de Einsenstein y Pudovkin, se encuentra en labores de montaje para el reestreno de la película en una versión extendida a mediados de este 2017. Al parecer hay en la academia y en el cine paraguayo un “ejercicio heterotópico” que duele por que corta. En ese sentido la idea de montaje me parece seductora, creo que permite visibilizar un horizonte de nuevas configuraciones en torno a los imaginarios visuales de lo “paraguayo”.

## Bibliografía

CARBONE, Rocco y SOLER, Lorena (comp) (2014) Stronismo asediado. Orden político. / sexualidades. / cuestión obrera. / ritualidades. Prólogo



go de Milda Rivarola. Colección Novapolis. Asunción –Paraguay: Germinal - Centro de Estudios y Educación Popular. Editorial Servilibro.

Conversación personal con Agustín Netto (Junio 2017,Asunción-Paraguay)

CHASE SARDI, Miguel y SUSNIK, Branislava (1995) Los indios del Paraguay. Madrid –España: Colecciones Mapfre.

FAROCKI, Harun (2015) Desconfiar de las imágenes. Buenos Aires-Argentina: Caja Negra Ediciones.

FOGEL, Ramón (1999)en el prólogo del libro de HAY, Diego (1999)“*Tobati*: tradición y cambio en un pueblo paraguayo “. Asunción –Paraguay: Centro de Estudios Interdisciplinarios (CERI) Universidad Nacional de Pilar. Intercontinental Editora.

GRIMSON, Alejandro (2011)Los límites de la cultura. Críticas de la teoría de la identidad. Buenos Aires- Argentina: Siglo XXI Editores.

HALLEY MORA , Mario (1969) *Crítica a un film “El pueblo” por Mario Halley Mora* Asunción, miércoles 24 de diciembre de 1969- Centenario de la Epopeya Nacional 1864-1870.De la prensa local - “El colorado” IV Semana Diciembre 69.Hemeroteca de la Biblioteca Nacional del Paraguay.

HETHERINGTON, Gregg (2015) Auditores Campesinos. Transparencia, democracia y tierra en el Paraguay neoliberal. Título original: *Guerilla auditors. The politics of Transparency en Neoliberal Paraguay*. Asunción.- Paraguay: Editorial Servilibro.

MAGARIÑOS, Alejo (2015) La cámara sin ley. Hamaca Paraguaya y la refundación globalizada del cine guaraní. Asunción.- Paraguay: Editorial Servilibro.

PECCI, Antonio. (2017) Entrevistas y correspondencias de la autora con Antonio Pecci Abril del 2017,Asunción – Paraguay.

PECCI, Antonio (2016) José Asunción Flores. Creador de la Guaranía. Asunción – Paraguay: Editorial Servilibro.

ROMERO, Eva Karene (2016) Film and Democracy in Paraguay. Tucson, Arizona. U.S.A: Palgrave. Mc William.

ROA BASTOS, Augusto (1977)Paraguay, isla rodeada de tierra. El correo de la Unesco. Agosto 1977.

ROA BASTOS, Augusto (1987) Jornadas por la democracia en el Paraguay. Madrid- España.: Partido Socialista Obrero Español. Fundación Pablo Iglesias. Instituto de Cooperación Iberoamericana. Swedish International Development Authority. Fondation Internationale Pour un autre Development. Friedrich Ebert Stiftung.

RUIZ NESTOSA, Jesús(1993) Actividades culturales ,políticas y transformaciones. Documento de trabajo número 50.Asunción – Paraguay: Base Investigaciones Sociales.

SUSNIK, Branislava (2016) Una visión socioantropologica del Paraguay. Asunción-Paraguay: Museo Etnográfico “Dr. Andrés Barbero”

TARTAS RUIZ, Cristina y GURIDI GARCIA, Rafael (2013) Cartografías de la memoria. Aby Warburg y el Atlas Mnemosyne. EGA Expresión Gráfica Arquitectónica, [S.L.], n. 21, p. 226-235, sep. 2013. ISSN 2254-6103. Disponible en: <<https://polipapers.upv.es/index.php/EGA/article/view/1536>>. Fecha de acceso: 08 jun. 2017 doi:<https://doi.org/10.4995/ega.2013.1536>.

## **Filmografía**

Fundación Cinemateca Paraguaya y Embajada de Francia en Asunción. (2013) Dominique Dubosc en Paraguay. Kuarahy Ohecha (1968) Manohara (1969) y Ara Rape (2013)  
Saguié, C (1969) El Pueblo. Asunción- Paraguay: Cine Arte Experimental

# Territorio múltiple: los aportes de la antropología en los reclamos territoriales indígenas en Paraguay



Lorna Quiroga<sup>1</sup>

## Resumen

Sawhoyamaxa y Yakye Axa son dos comunidades indígenas del Pueblo Enxet sur que obtuvieron sentencias positivas de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Ambas comunidades pertenecen al mismo Pueblo Indígena, se encuentran geográficamente cercanas, han pasado por las mismas condiciones de vida al ser desplazadas y vivir al costado de la ruta por décadas; además, recorrieron los mismos largos procesos burocráticos hasta obtener sentencias internacionales y finalmente, sus reclamos de restitución de tierras terminaron siendo discutidos en el congreso como proyectos de ley de expropiación. A pesar de las similitudes, la respuesta del Estado fue diferente para cada comunidad dado que el congreso resolvió restituir las tierras reclamadas en solo uno de los casos. En esta ponencia, propongo, por un lado, releer los discursos de los congresistas y de las comunidades indígenas al momento de tratar el proyecto de expropiación; y, por el otro, ubicar el rol de lxs aliadxs indígenas como traductores entre dos mundos. A partir de este análisis, argumento que lo que está en juego es algo más que un conflicto

---

1 Sociología (UBA), Maestría en Estudios de género (Memorial University of Newfoundland, Canadá). E-mail: llaq28@mun.ca

por “tierras”; y que “tierra” es una traducción equívoca, como diría Viveiros de Castro, la cual permitiría una conexión parcial entre dos mundos, el indígena y el no indígena. Estos dos mundos, a su vez, construyen y re-crean un territorio múltiple (John Law y Annemarie Mol) el cual es Sawhoyamaxa y Yakye Axa para las comunidades Enxet Sur, y, es el territorio nacional, propiedad/tierra, para el Estado paraguayo pero, también, ambos a la vez.

## 1. Desarrollo

¿Qué es lo que se pone en juego en los casos de reclamos de tierras-territorio indígenas? ¿es lo mismo tierra-territorio para el Estado que para los propietarios de los títulos de tierras y para las ONGs que para las comunidades indígenas? Por un lado, las comunidades indígenas no están pidiendo “solo” tierra sino algo más que excede la porción de espacio fijo situado geográficamente dentro del territorio nacional paraguayo ¿Pero entonces, qué piden? Por otro lado, el Estado no responde a los reclamos indígenas de la misma manera siendo que el marco legal y jurídico es bastante claro y que la constitución reconoce la pre-existencia de los pueblos indígenas (Tierraviva, 2013) ¿Entonces, qué está en juego para el Estado? En esta presentación vuelvo sobre estos interrogantes con los casos de dos comunidades indígenas del pueblo Enxet Sur, llamadas Yakye Axa y Sawhoyamaxa, cuyos reclamos eran bastante similares pero finalmente fueron definidos en el congreso obteniendo respuestas diferentes; a una le dieron las tierras reclamadas, a la otra no. A partir de lo que dijeron los congresistas y el análisis que hicimos con lxs compañerxs indígenas, quiero volver a pensar estos casos desde lo que sugieren algunxs antropólogos desde el giro ontológico para sugerir dos cosas; una, que quizás, “tierra-territorio” sea una equivocación controlada (Viveiros de Castro, 2004) que permitiría una conexión parcial entre dos mundos (De la Cadena, 2010); y dos, considerar al territorio como una acción, una práctica, en vez de solamente entenderlo en su carácter fijo de la materialidad del espacio y las leyes que lo organizan. De alguna manera, esto me permitiría pensar en otras formas de hacer/crear/producir territorio-tierra, vale decir, en un territorio múltiple (Law, 2004; 2010) que es re-creado por dos proyectos de vida diferente (Blaser, 2004; 2009).

Las dos comunidades en cuestión son del pueblo Enxet Sur que habitaron desde tiempos inmemoriales la región del chaco. Las dos comunidades fueron expulsadas de sus tierras, migraron y finalmente terminaron viviendo en condiciones muy precarias al costado de una ruta separadas por unos pocos kilómetros de distancia una de otra. Ambas comenzaron sus reclamos en los 90's con el apoyo de una misma ONG, pasaron por los mismos largos procesos burocráticos y terminaron en la Corte Interamericana de Derechos Humanos quien determinó en 2005 y 2006 respectivamente que el estado paraguayo había violado los derechos humanos de las comunidades al negarles una respuesta a sus reclamos de tierras. Dado que los propietarios de las tierras que reclamaban no estaban dispuestos a venderlas, el Estado decidió estudiar un proyecto de ley de expropiación en el congreso para poder realizar la restitución de tierras a las comunidades. Sin embargo, a pesar de las similitudes en los casos, la resolución en el congreso fue restituir a una, Sawhoyamaxa y negar la expropiación a la comunidad Yakye Axa. Esto generó una gran contradicción y muchos interrogantes. Claramente, el contexto político y las circunstancias en las que se encontraban las comunidades al momento de la discusión en el congreso no era el mismo ¿Pero por qué en un caso se restituyen y en otro no? Cuando hicimos el análisis con los compañeros de la comunidad Yakye Axa, ellos señalaron que Sawhoyamaxa había re-ocupado sus tierras y ellos no, pero que, además, el propietario de sus tierras era una persona muy poderosa; mientras el de Sawhoyamaxa era un empresario extranjero con pocas conexiones con los grupos de poder nacional. Las tierras que reclamaba Yakye Axa, en cambio, estaban tituladas a nombre de un terrateniente con fuertes vínculos en el poder político y económico a nivel nacional, representante de la sociedad rural paraguaya, presidente de un club de fútbol importante, dueño de un multimedio y además con lazos con el dictador Stroessner. El argumento utilizado para rechazar el reclamo en el caso de Yakye Axa, en 2009, fue que el Estado no debía "expropiar un establecimiento ganadero productivo" a favor de una comunidad indígena que terminaría "lamiendo la tierra propia o ajena", vale decir, que no podría vivir de sus tierras y terminaría migrando a otras; por otra parte, el valor de las tierras que debía pagar el Estado era muy elevado y la cantidad de hectáreas pedida por la comunidad indígena era excesiva, según

los congresistas. En el caso de Sawhoyamaxa, en el 2014, también se argumentó lo mismo, pero, como la comunidad había entrado a sus tierras, estaba la sentencia internacional y, además, el propietario era extranjero, la situación era más complicada de resolver y permitió que se debatiera más. Sin embargo, en ninguno de los dos casos se puso, en ningún momento, en discusión esta idea de territorio nacional; es más, a mi me parece que se reforzó. El debate permitió visibilizar las prácticas territoriales que producen el territorio nacional, donde otras prácticas, aunque no dejan de existir, son negadas o necesitan ser transformadas. Así vemos que en el caso de Yakyé Axa, el congreso defendió la propiedad privada que es constitutivo del territorio nacional y lo hizo por sobre otro tipo de tenencia de la tierra que se contrapone al modelo de desarrollo del país, encarnando la comunidad toda idea contraria a las ideas de progreso y civilización. En Sawhoyamaxa, el tema de la soberanía nacional fue importante, pero además, la comunidad al re-ocupar las tierras había comenzado a sembrar en pequeñas chacras, y los parlamentarios vieron esto como algo importante, que además se alineaba con su idea de desarrollo; la restitución así se hacía más justa, como repitieron varias veces en el congreso.

En un caso como en el otro, lo que se discutió y evaluó realmente fue si los reclamos indígenas eran pertinentes, legítimos y monetariamente posibles de concretar. De esta manera, nuevamente, se pusieron en marcha ideas esencialistas, sobre quién es y cómo es un indígena, y, al mismo tiempo, asimilacionistas acerca de qué modelo es el correcto para el desarrollo de las comunidades (ver Escobar, 2009; 2011; Gudynas, 2016), para que estén mejor integradas a la civilización. Las comunidades aparecieron descritas de maneras muy distintas pero se hicieron más legibles a los parlamentarios mientras más cercanas estuvieran a esas ideas. Yakyé Axa fue presentada como dudosamente originaria del lugar porque no todos sus integrantes estaban viviendo en un mismo lugar sino esparcidos. Sawhoyamaxa, para mostrar la legitimidad de su reclamo, y que ellos eran originarios de allí, se presentó la historia de ellos, se tradujo literalmente el nombre de la comunidad y se afirmó que la tierra para los indígenas no es una mercancía sino algo distinto que les permitía la reproducción material y cultural. Esto fue solo para caracterizarlos como indígenas de verdad,

para hablar de las características culturales que tiene la tierra para ellos y señalar otra *perspectiva* acerca de la propiedad privada.

Era claro que en ninguno de los dos casos las comunidades estaban diciendo lo mismo que el Estado, reclamando por recursos naturales o pensando en el mismo proyecto de vida que el Estado Nación quería; tampoco estaban hablando de las mismas tierras a las que el Estado se refería. Acá me parece importante traer el concepto de equivocación de Viveiros de Castro (2004) donde una misma palabra se utiliza para hablar de cosas que no son lo mismo y cómo este uso de homónimos produce una equivocación. En este caso, tierra es una traducción de Yakye Axa y Sawhoyamaxa, una equivocación que funciona como un modo de comunicación entre dos mundos, el paraguayo y el indígena. Pero, desde el punto de vista Indígena, es una equivocación controlada donde las comunidades traducen Sawhoyamaxa y Yakye Axa como tierra y la ONG en derechos, que es el lenguaje en el que este territorio diferente se vuelve comensurable para el Estado. Esta es la manera en que las comunidades indígenas pueden tener la posibilidad de acceder a una porción de sus territorios ancestrales.

Como la antropóloga De La Cadena (2010) dice, “lands was an equivocation. It was the homonymical term that allowed two partially connected worlds to fight jointly for the same territory” [Tierras era una equivocación. Es el término homónimo que permite dos mundos parcialmente conectados luchar juntos por el mismo territorio]. (p. 355). Me animo a decir que también cuando Sawhoyamaxa lleva los productos de sus huertas como regalo a los parlamentarios se hacen más legibles provocando otra equivocación. Las comunidades saben, como, en algún punto, la ONG que les apoya jurídicamente, que cuando están reclamando por tierras no están hablando de lo mismo que habla el Estado, pero que igual tienen que traducir Sawhoyamaxa o Yakye Axa en un mapa y traducirse en homónimos dentro de un lenguaje que no es el propio, que le ha sido impuesto. Sin embargo, traducirse en tierras, usar la misma palabra que entiende el Estado no es suficiente. Sawhoyamaxa y Yakye Axa se tiene que demarcar en una superficie delimitada y justificar la relación ancestral con el lugar, así como demostrar que ellos son indígenas y que son origina-

rios del lugar. Esto es todo un proceso de traducción donde muchas veces y luego de años de lucha, se puede ir perdiendo de vista, principalmente para la ONG, que son homónimos pero no son lo mismo.

Esta equivocación controlada, tierras, no siempre funciona. Encontramos al Estado dando tierras alternativas convencido de que "solucionó" el tema, a comunidades indígenas contrariadas porque el Estado no respeta las leyes que dicen que esas tierras son de ellos pero no se las devuelven y a los aliados perdiendo de vista que la lucha no es la misma. Durante las discusiones en el congreso, como dije antes, el estado re-crea, junto al marco legal que le da autoridad para decidir y organizar dentro de un territorio delimitado, la idea de tierras como propiedad privada que es la base del territorio nacional. Por otra parte, cuando las comunidades hacen estos reclamos, no están hablando del territorio nacional solamente, tampoco se refieren meramente a fincas sino que también a historias y relaciones que sostienen con los no humanos en distintos lugares y a la posibilidad de vivir como deseen. Y esto aunque aparenta ser sólo una cuestión cultural, no lo es. El espacio geográfico es un lugar más o menos demarcado, pero al mismo tiempo, para las comunidades, no lo es, es algo más... son parte del territorio nacional, de las haciendas pero no son eso nada más. Quizás lo que dijo Venancio Flores de la comunidad Yakye Axa ayude a entender, él dijo "Nosotros no queremos tocar las tierras de los ganaderos paraguayos, solo estamos reclamando nuestras tierras, donde nacieron y fueron enterrados nuestros abuelos y donde nacimos nosotros." Sin embargo, son tierras de ganaderos y para eso hay que tocarlas, pero no son esas las tierras que reclaman, vale decir, no es el rancho Loma Verde, es Yakye Axa lo que quieren recuperar. Lo que quiero señalar aquí es la idea de territorio múltiple, que es uno, porque comparte la misma materialidad, pero no exactamente el mismo para el Estado Nación que para las comunidades indígenas; parafraseando a John Law (2004), pueden superponerse pero no son lo mismo y acá no se trata de perspectivas diferentes sobre un mismo mundo, sino de mundos diferentes. Pero, así como se superponen, se bloquean mutuamente. El Estado está obligado a resolver estos casos, así como los indígenas están obligados a vivir fuera de sus tierras y los ganaderos no pueden disponer completamente de estas tierras como mercancía, no las pueden ven-



der hasta que no se resuelva el conflicto. Todo esto es desde un plano legal, pero también hay que considerar que están otras personas más que humanas y no humanas que interfieren, superponiéndose y bloqueando las prácticas territoriales de los ganaderos, y sosteniendo esas relaciones con las comunidades que hacen que el reclamo persista en el tiempo.

## Bibliografía

Blaser, M. (2004). Life projects: Indigenous peoples' agency and development; Way of life or who decide, development, Paraguayan indigenism and the Yshiro People's life projects. In McRae, G. et al. (2004). *In the Way of Development: Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization* (pp. 26-46, 52-71). Ottawa, ON, CAN: International Development Research Centre.

\_\_\_\_\_ (2009). The threat of the Yrmo: the political ontology of a sustainable hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1), 10-20.

\_\_\_\_\_ (2013). *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Popayan: Editorial Universidad del Cauca.

De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond 'politics'. *cultural anthropology*, 25 (2), pp 334-370.

Escobar, A. (2009). Latin America at a crossroads. Alternative modernizations, postliberalism or post development? *Cultural Studies*, 24(1), 1-65.

\_\_\_\_\_ (2011). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62.

Law, John. 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*. London; New York: Routledge.

\_\_\_\_\_ 2011. What's Wrong with a One-World World. Conference Presentation.

Tierraviva (2013). *Situación de los derechos a la tierra y al territorio de los pueblos indígenas en el Paraguay*. Asunción: Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay.

Vandergeest, P., & Peluso, N. (1995). Territorialization and state power in Thailand. *Theory and Society*, 24(3), 385-426.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and method of controlled equivocation. *Tiptif*, 2 (1), 3-22.

# El territorio: base de la construcción del estado nación en Chile, Argentina y Paraguay



Eduardo Andrés Escalona San Martín<sup>1</sup>

## Resumen

La consolidación de los estados nacionales en América latina durante la segunda mitad del siglo XIX, se logró a partir de la homogeneización interna de la población, dando paso a la consolidación de la idea de “nación”. Y de la diferenciación externa, basada en la existencia del “estado” que se sustentaba en el ejercicio de la independencia y soberanía sobre el control de los recursos económicos disponibles en un espacio. En este período se desarrolló un proceso de apropiación de los “espacios vacíos” a partir de una ideología sustentada en la construcción de un imaginario basado en un discurso dicotómico entre civilización y barbarie, que relevó el rol del “territorio” como elemento central y aglutinante de voluntades, que ayudó a la consolidación de la idea de nación y permitió la consolidación y expansión del estado.

La “ideología de la ocupación” terminó con la relativa autonomía que habían ido adquiriendo los indígenas cuando estos territorios fueron

---

1 Profesor de Historia, Geografía y Ed. Cívica. Centro de Investigación Educativa y Desarrollo. Universidad Católica de Temuco. E-mail: e.escalona@proyectos.uct.cl

parte del imperio hispano. La consecuencia de la consolidación de los estados nacionales fue la pérdida de sus territorios, fin a la existencia de las fronteras internas y la completa sujeción a las nuevas autoridades, e incorporación de los indígenas a las nuevas naciones como iguales. Esta situación generó un problema social, político y económico, que hasta ahora está irresoluto, y es la expresión de un conflicto cultural entre una sociedad dominante y otras dominadas, expresado en la tenencia y acceso a “la tierra” y la autonomía política. Actualmente desde el mundo postneoliberal no es posible concebir formas de relación distinta del hombre con su medio.

## 1. Presentación

La formación de los estados latinoamericanos durante la primera mitad del siglo XIX implicó un proceso de diferenciación, hacia afuera, y homogeneización política, cultural, económica y social, hacia adentro, con el propósito de ir consolidando el proyecto de construcción de las naciones o comunidades imaginadas, es decir transitar desde imaginarios, a la concreción de ellos en realidades materiales, visibles e identificables. Para la realización de este proyecto era relevante la delimitación de un territorio de dominación que permitiese la cohesión interna y la diferenciación externa de la nación. El logro de la delimitación del territorio pasó por un proceso de apropiación de los mismos en los cuales se instalaron los diferentes estados.

La apropiación se desarrolló en dos fases, en primer lugar se determinó el territorio de manera exclusiva y excluyente en el cual debía tener asiento la nación, para luego apropiárselo y controlarlo por medio del conocimiento del mismo, así el ejercicio del poder se hacía sobre algo conocido y concreto. Para el logro de ambas fases se delineó un discurso en relación al territorio que era ocupado por los indígenas, que fue expresado mediante el uso de categorías políticas como: “espacio vacío” o “desierto”. A partir de esta construcción discursiva se desarrolló una “ideología de la ocupación” en el contexto latinoamericano, ideología que fue compartida por las elites dominantes, autoridades de gobierno, intelectuales y prensa, entre otros y que en cierta medida fueron la expresión de la dependencia ideológica eurocéntrica (Quijano, 1992).

## 2. El Estado en América Latina

Al acercarnos al concepto de estado nos encontramos con un concepto que hasta hoy sigue siendo un tema debatible, en permanente tensión y confuso, esto porque existen ciertas dificultades analíticas para su aprehensión (Abrams, 1988)<sup>2</sup>, básicamente porque se trata de analizar un proceso de creación social con conceptos que suponen un pleno desarrollo de todos los atributos que definen al estado, es decir se trata de abordar un “proceso histórico” con categorías que aluden más bien a un producto final, así mismo las categorías analíticas que se utilizan no son excluyentes, por el contrario son complementarias y tributan recíprocamente unas a otras. Finalmente tratar de definirlo es una tarea compleja y difícil, por cuanto cualquier esfuerzo debe contener dos niveles analíticos, uno funcional y otro institucional. A lo que se debe agregar lo que Michael Mann denomina, el “poder infraestructural del estado”, que sería la capacidad real de penetrar en la sociedad civil y poner en ejecución las decisiones a nivel nacional (Mann, 2011).

El proceso de constitución del estado en América Latina se asocia a ciertas determinantes sociales que confluyen en su configuración (existencia de la idea de nación, consolidación de las relaciones sociales de producción y mercado, existencia de una ideología predominante), con un nivel diferenciado en el desarrollo de los mismos, según el lugar donde nos situemos “(...) a partir de la existencia de un estado, se asisten a un proceso de creación social en el que se originan entidades y sujetos sociales que van adquiriendo rasgos diferenciables” (Oszlak, 2011), lo que sí es común a los estados que se comienzan a desarrollar es que en la experiencia real y concreta nunca se ha establecido un orden igualitario, tampoco socialmente imparcial, ya que el estado se sustenta y, además, contribuye a reproducir relaciones de

---

2 Tal como lo plantea Philip Abrams “Hemos llegado a dar por sentado al estado como un objeto de práctica y de análisis político mientras permanece siendo espectacularmente poco claro qué es el estado. Se nos conmina desde diversos frentes a respetarlo, a destruirlo o a estudiarlo, pero por carecer de claridad acerca de su naturaleza tales proyectos continúan plagados de dificultades”, pág. 79. Posteriormente continua el autor planteándonos que el estado concebido como una entidad substancial separada de la sociedad, parece ser un objeto de análisis particularmente esquivo.

poder asimétricas, en un “orden” o “pacto de dominación”, en tanto que se combinan múltiples relaciones sociales sobre la base de normas y expectativas estables. El orden social es reafirmado y reproducido por el control hegemónico de unos sobre otros, lo que conlleva a someterse voluntariamente al arbitrio de unos, sustentado en la tradición, el miedo al castigo, el cálculo pragmático, la habituación, la legitimidad y/o la efectividad de la ley.

De lo expresado es posible señalar que el estado que surgió en América Latina a partir de la ruptura con el imperio español en ningún caso significó la inmediata suplantación del estado imperial por el estado nacional moderno, esto porque en general los movimientos emancipadores fueron de carácter más bien locales o limitados a ciertas zonas de las unidades administrativas, y que paulatinamente al ir creciendo en la base de apoyo se fueron extendiendo hasta llegar a ser movimientos de carácter “nacionales”, en este período proto-estatal existía un escaso conjunto de instituciones administrativas locales. En los siglos XIX y XX, a las anteriores se fueron superponiendo órganos políticos, alrededor de los cuales se fue constituyendo el estado propiamente tal, así se podría afirmar que el modelo de estado moderno importado convivió con elementos heredados, los que se fueron contrastando y/o fusionando en un proceso único.

En general lo que se aprecia en esta idea de “estado”, es el resultado de un proceso de convergencia de intereses en la constitución de la nación y de un sistema de dominación, en un territorio definido. La ampliación del aparato estatal implicó la apropiación y conversión de intereses “particulares” en “comunes”, y los transformó en objeto de su actividad, revestidos de la legitimidad que le otorga su contraposición a la sociedad como interés general. Además, este proceso conllevó -como contraparte material- la apropiación de los recursos que consolidarán las bases de dominación del Estado y exteriorizarán, en instituciones y decisiones concretas, su presencia material. La expansión del aparato estatal deriva entonces del creciente involucramiento de sus instituciones en áreas problemáticas de la sociedad, frente a las que adoptan posiciones respaldadas por recursos de dominación, que expresan variables grados de coerción y consenso.

### 3. La idea de Nación

La “nación” como idea está íntimamente ligada a la existencia del estado, como lo sugiere Gellner ambos son una “contingencia y no una necesidad universal” (Gellner, 1983), en esta relación el estado puede surgir sin la necesaria existencia de la nación. En el caso de los países latinoamericanos, durante la primera mitad del siglo XIX, se fue desarrollando un proceso tendiente a la consolidación del estado, tal como lo hemos definido anteriormente, como un conjunto de instituciones orientadas a la organización de la vida social, para transitar a la consolidación de la idea de la existencia de la nación durante la segunda mitad del mismo siglo, como consecuencia del proceso de diferenciación que se comenzó a vivir a nivel continental.

La consolidación de la idea de nación está marcada por circunstancias coyunturales, así como por el papel que juegan los “mitos” difundidos por los constructores de la nación, así como por el carácter de sus reivindicaciones, además de los programas nacionalistas involucrados, en este proceso la historia representa un pilar fundamental, aunque no la historia real, sino el mito o fantasía de quienes intervienen en el proceso de construcción de la nación política y el territorio como elemento diferenciador fundamental, la nación tiene un origen “geohistórico” (Vitale, 1992). En palabras de Anderson, esta última termina siendo una comunidad imaginada que habita en un tiempo vacío y homogéneo<sup>3</sup> (Anderson, 1993); mientras otros autores la definen como una “forma moderna de identidad colectiva”, en cuya creación interviene la historia, ampliamente manipulada por el estado en su esfuerzo por crearla, el estado jugó un papel fundamental y decisivo en la constitución de la nación. A diferencia de la nación cultural, a la nación política no pertenecen plenamente todos los individuos que forman parte del colectivo. Durante buena parte del siglo XIX y del XX, es posible distinguir en la nación política a los gestores y al resto de la población, es decir el agregado social, pero al cual se hace mención discursivamente pretendiendo generar una conciencia colectiva de pertenencia a un colectivo

---

3 Para Partha Chatterjee la idea de Benedict Anderson de que la nación habita en un tiempo vacío y homogéneo es parcial, ya que sólo se trata de un ideal, algo abstracto, una descripción utópica, ya que en la vida moderna de las naciones el tiempo real y presente no son homogéneos. En *Mapping The nation*, editor Gopal Balakrishnan.

mayor. Este último estaría constituido por quienes conocen y sienten la identidad nacional por la acción de un conjunto de factores simbólicos (himno nacional, bandera, escudo, etc.), míticos (discurso o discursos sobre la historia de la identidad colectiva), rituales (fiestas o celebraciones nacionales, rituales electorales, manifestaciones culturales, folklóricas y deportivas, etc.)<sup>4</sup>, y territoriales, que aunque no les pertenecen, los sienten suyos por el ejercicio de la hegemonía que hacen los primeros para incluirlos al proyecto de nación y ejercer el dominio sobre ellos<sup>5</sup>.

La consolidación de la idea de nación en América Latina es compleja puesto que no vemos la presencia de lo que E. Hobsbawm define como elementos del protonacionalismo popular y que actuarían como agentes diferenciadores, es decir en la constitución de la nación deberían intervenir aspectos reales y concretos que le dan sentido y coherencia al discurso diferenciador del “nosotros” en relación con los “otros”, en este sentido jugó un rol importante el “territorio”, este se constituyó en el concepto aglutinante de las particularidades regionales, se puede decir entonces que el territorio no es un dato referencial, es una construcción socio histórica identitaria, siendo uno de los elementos fundamentales a la hora de construir un discurso hegemónico desde las elites y que contribuye a la universalización de intereses particulares de una clase o grupo<sup>6</sup>, es decir el elemento diferenciador de las naciones es el “territorio”.

---

4 A este respecto se puede revisar el texto de Julio Pinto Vallejos y Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *¿Chilenos todos? La construcción social de la nación (1810-1840)*, Santiago, Lom Ediciones, 2009.

5 Luis Vitale nos sugiere que para estudiar la cuestión nacional en nuestra América, no se debe obviar la relación etnia-clase, ya que sin una comprensión de la dialéctica etnia-clase no es posible analizar a conciencia el problema nacional en América latina. Esta misma relación dialéctica es la que explora Julio Pinto Vallejos, Verónica Valdivia y Pablo Artaza en un artículo publicado el 2003 intitulado “Patria y clase en los albores de la identidad pampina (1860-1890)”, como su nombre lo indica está referido a la construcción identitaria de la zona norte de nuestro país.

6 Gramsci define la hegemonía como “dirección política, intelectual y moral”. El sistema hegemónico del poder se define por el grado de consenso que se obtiene de las masas populares a las que la elite domina, y la consiguiente reducción en la cantidad de la coerción necesaria para reprimir cualquier intento de sublevación. Los mecanismos de control para asegurarse el consenso son una serie de instituciones que transmiten la ideología dominante y los intelectuales, lo que genera una subordinación pasiva de las masas explotadas. William Roseberry nos sugiere que “(...) las relaciones entre los grupos dominantes y los grupos subalternos están caracterizadas por la contención, la lucha y la discusión. Lejos de asumir que el grupo subalterno acepta su destino pasivamente, Gramsci prevé claramente una población subalterna mucho más activa y confrontativa que lo que muchos de sus intérpretes han asumido. (...) él ubica la acción y la confrontación dentro de las formaciones, las instituciones y las organizaciones del estado y la sociedad civil en la cual viven las poblaciones subordinadas (...). Por lo tanto, mientras que Gramsci no considera a las poblaciones subordinadas como cautivas del estado, engañadas y pasivas, tampoco considera sus actividades y organizaciones como expresiones autónomas de una política y una cultura subalterna”.



## 4. El Territorio

Para Milton Santos “el territorio” es una construcción que representan las relaciones sociales del pasado y del presente, por lo que puede ser entendido como el resultado objetivo de la interacción de múltiples variables en el curso de la historia, es el lugar donde se expresa la relación entre el poder y el saber (Santos, 2000). La vinculación entre nación y territorio para Mónica Quijada es una relación que se va construyendo ideológicamente<sup>7</sup>, puesto que está estrechamente vinculado a la identidad, en el entendido que para la nación cívica el “territorio” es el elemento en el cual la comunidad política reside y por tanto tiene existencia real “(...) comunidad política que reside en su propio territorio histórico, el cual pertenece exclusivamente al conjunto de la ciudadanía igual que ésta pertenece a aquél. De tal forma, se produce una identificación entre comunidad política y la definición territorial”<sup>8</sup>. Son los actores sociales los que a partir de sus representaciones del territorio buscan su proyección, su cohesión como base de su propia existencia como colectivo, lo que hace que entren en conflictos, confrontaciones y/o disputas por construirlo, apropiárselo y controlarlo.

Álvaro Bello sugiere que el territorio se vincula a los procesos identitarios, a proyectos políticos y visiones históricas que poseen de ellos mismos las naciones que los habitan “La “ideología del territorio” (...) está conformada por un conjunto de valores y creencias que se mueven de manera diferencial e interrelacionada en el plano de la cosmovisión y del ethos de la cultura” (Bello, 2011). Por ende el territorio no es un espacio neutro, sino que es un espacio valorizado instrumental y culturalmente. Durante el siglo XIX la concepción del territorio que dominó en las elites nacionales dueñas del poder económico, político y cultural, fue una combinación

---

7 Esta diferenciación fue establecida conceptualmente en 1907 por Friedrich Meinecke quien indicaba la diferencia entre el caso francés, expresión de la nación subjetiva o nación política *Staatsnation*, en el que se habría fundamentado la concepción política de la libre determinación de los ciudadanos y la soberanía de la nación, respecto del caso alemán, representante de la nación objetiva o nación cultural *Kulturnation*, en donde el criterio de pertenencia se fundamentaría sobre la base de una cultura, un idioma y una historia comunes.

8 Ibid, pág 375

de categorías económicas, políticas y simbólicas (geosímbolos) (Bonnemaison, 1981)<sup>9</sup>.

El territorio como categoría política fue utilizado por los dirigentes para darle cohesión y homogeneidad a la nación, ambas condiciones pasaron por el conocimiento del mismo. Si se concibe al Estado como un mecanismo de control<sup>10</sup>, se entenderá la razón por la cual nuestros grupos dirigentes estimularon el estudio del territorio “nacional”, ya que era la única manera de operar sobre él, lo que remite

---

9 Joël Bonnemaison, citado por Gilberto Giménez y Catherine Heau en “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”, es quien conceptualiza el término y lo define como un sitio, un espacio, un itinerario, que por razones religiosas, políticas o culturales, reviste a los ojos de ciertos pueblos y grupos étnicos una dimensión simbólica que los fortalece en su identidad, es así como el espacio cultural se presenta como un espacio geosimbólico cargado de afectividad y de significados. Al respecto se puede revisar los textos del autor “Voyage autour du territoire” en [http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/pleins\\_textes\\_5/b\\_fdi\\_02-03/02206.pdf](http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_5/b_fdi_02-03/02206.pdf)

10 Para Max Weber el Estado es el mecanismo por medio del cual se puede mantener dominada a una parte de la población. El Estado no puede ser definido sólo a partir de una cuestión teleológica, sino que se debe agregar el medio por el cual se llega a él, y en este sentido nos sugiere que “Dicho Estado sólo se puede definir sociológicamente por referencia a un medio específico que él, como toda asociación política, posee: la violencia física. Todo Estado está fundado en la violencia, dijo Trotsky en Brest-Litowsk. Objetivamente esto es cierto. Si solamente existieran configuraciones sociales que ignorasen el medio de la violencia, habría desaparecido el concepto de Estado y se habría instaurado lo que, en este sentido específico, llamaríamos anarquía. La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el único medio de que el Estado se vale, pero sí es su medio específico”. Por lo tanto se define al Estado por el monopolio del poder que ostenta. Weber distingue una concepción jurídica y otra sociológica del Estado, esta segunda concepción no atiende a las funciones que cumple el Estado, sino al medio específico que utiliza: la violencia física: “Hoy, por el contrario, tendremos que decir que Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es un elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo distintivo de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente del derecho a la violencia”. A esta concepción se añaden dos consideraciones: el fin de toda acción política es la obtención del poder, como medio o como fin para alcanzar otros objetivos. Y el Estado entendido como una forma de dominación de unos contra otros. Por lo tanto cualquier forma de gobierno equivale a estas consideraciones. El Estado posee el monopolio de la violencia legítima, y es legítima puesto que el Estado se sitúa como la fuente única del derecho y se arroga para sí su utilización. La legitimidad puede ser fingida por personas o por grupos en razón de sus propios intereses, para lo cual crea una clasificación de los distintos tipos de dominación de acuerdo a su forma de legitimación. Esto sí es así, significa que la legitimación no tiene el sentido de mostrar la relevancia de los factores simbólicos-culturales y motivaciones de acción política, sino el de establecer una tipología de formas de dominación política concebidas de manera instrumental, o sea, basada en intereses o en relaciones de fuerza.

a la relación existente entre espacio, poder y saber (Soja, 2011)<sup>11</sup>, por lo tanto el territorio sería, además, un elemento político-simbólico que ayudó a consolidar la idea de la nación, entonces debe ser considerado trascendental en la construcción de la identidad nacional.

## 5. El territorio en Argentina, Chile y Paraguay

La expansión territorial que vivieron los países latinoamericanos, orientados en un primer momento a dar coherencia interna a sus territorios, se vivió en un momento especialmente complejo en su devenir histórico como sociedades, puesto que se estaba conformando el estado y consolidando la idea de la nación. En cada uno de los países en cuestión se desarrollaron procesos distintos para llegar a consolidar estos dos elementos, por ejemplo en Argentina consolidación del estado y desarrollo de la idea de nación estuvo vinculada a la existencia del territorio nacional, su expansión recién se dio cuando cesó la lucha entre la Confederación y la provincia de Buenos Aires. En el caso chileno también se fue generando una especie de consenso de la tarea que se debía enfrentar para dar coherencia al territorio nacional luego de una serie de procesos internos que buscaron unificar a la nación e instalar el estado. En Paraguay lo que se vivió fue una situación diferente, si bien es cierto este país ya tenía una identidad colectiva definida a partir de los procesos políticos internos que habían vivido desde la colonia sustentado en su mediterraneidad, a lo que se sumaba ser una zona de frontera entre dos imperios ultramarinos y la presencia jesuítica, se puede advertir que el país estaba geográficamente dividido, un sector oriental intensamente ocupado y nacionalizado y un sector occidental, poco conocido sobre el cual se ejercía soberanía pero de manera bastante precaria, fuese en el este o el oeste toda la tierra era del estado y por lo tanto de la nación, luego de la guerra contra la triple alianza se vivió un proceso de enajenación gigantesco que terminó por imponer una lógica liberal a ultranza rompiendo con la tradición y revirtiendo en no más de 30 años lo construido en 70 o más años.

---

11 Toda forma de producción de conocimiento, desde la epistemología a la formulación teórica, el análisis empírico y la aplicación práctica, es siempre simultáneamente e interactivamente social, histórica y espacial, al menos a priori. El giro espacial propuesto consiste, precisamente, en asumir que no hay ninguna razón para entender que nuestra existencia social e histórica es más importante en cualquier sentido que nuestra existencia espacial.

Así mismo existe una transformación del concepto de frontera, por un lado se pasa desde una idea de zona o espacio a una idea de la frontera como una línea demarcatoria hasta donde llega el estado con su egida de soberanía y poder, haciendo calzar el límite de la nación y el estado con el territorio y sus límites fronterizos.

Si bien es cierto el proceso de ocupación y control del territorio, así como la consolidación del concepto homogenizador de la nación y consagración de la idea del estado, vinculadas a él, se desarrolló entre las décadas del 70 y 80 del siglo XIX, operó un proceso de cambio en la concepción del territorio, por lo menos en Chile y Argentina, puesto que se fueron consolidando algunos dispositivos de control, gracias a que se logró delinear una idea de estado y nación, tal como lo mencionamos anteriormente por la desaparición del horizonte de elementos coyunturales que hacían imposible o difícil el encarar la acción de ocupar espacios de otros pueblos, sin la necesaria comunión de intereses o por lo menos desde el convencimiento interesado. Pero además por el reemplazo de una amenaza interna por una externa, dada por el interés que despertaban, no sólo en América, sino en el mundo entero, los espacios vacíos en las potencias capitalistas centrales.

En Chile las discusiones en relación al territorio estaban marcadas por la conveniencia para el erario público de ocupar nuevas tierras, es decir había una discusión en torno a aspectos generales de la campaña. El desconocimiento empírico de los parlamentarios se puede reflejar en la figura de Diego Barros Arana, quien construyó mapas sólo desde el gabinete, esto no invalida sus construcciones, pero si nos hace suponer que existían serias dificultades para identificar lo real de la cartografía del territorio.

Allende los Andes en los grupos parlamentarios nacionales dominaría una visión más centrada en lo material del territorio y en cuanto productor de materias primas, pero además, y como era de esperar, una fuerte discusión en torno a la dependencia de los nuevos territorios, si bien el territorio era de la nación y ella es una sola, la pregunta era quién debía administrarlos. No podemos dar cuenta del nivel de conocimiento que se tenía de las zonas de la Pampa, Patagonia y Chaco austral, en los círculos parlamentarios, lo que sí

podemos decir es que el territorio fue visto desde lo económico, lo que expresa Botte al plantear “(...) a través de ella se explicita y define un modelo de país que tiene como proyecto el avance territorial como condición necesaria para lograr la expansión económica, proyecto que la presencia del indígena obstaculiza e impide concretar. Esta apreciación del indígena como obstáculo constituye el punto de partida de su consideración posterior y de las características peculiares que adquirió la inserción del mismo en la sociedad. Frontera equivale en este análisis a protección del espacio conquistado (defensa), a su extensión (avance), a presencia efectiva en los dominios logrados (ocupación) y a la definición de nacionalidad en la medida que abarca dentro del límite a los connacionales, expulsando de él a quienes no comparten o no pueden incorporarse a los valores de la civilización” (Botte, 1991). Esto no quiere decir no existan otros elementos de consideración del territorio como base simbólica de la nación, sencillamente relevamos este elemento.

Por su parte en el caso de Paraguay la visión instalada en las autoridades políticas de la época era la de un territorio asociado a la existencia de la nación desde lo material y lo simbólico. Recuérdese que en este país se vivió una reforma agraria durante la primera mitad del siglo XIX, por lo tanto es particularmente interesante el vínculo que se desarrolla entre nación y territorio nacional.

## **Bibliografía**

Abrams, P. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the state. *Journal of Historical Sociology* Vol. 1 No. 1 , 58-89.

Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bello, Á. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL-GTZ.

Bello, Á. (2011). *Nampülkafe, el viaje de los Mapuche de la Araucanía a las Pampas Argentinas*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.

Bonnemaison, J. (1981). Voyage autour du territoire. L'Espace Géographique No4, 249-262.

Corrigan, P., & Sayer, D. (2007). El gran Arco: La formación del estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos, & P. Calla, Antropología del estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina (págs. 39-116). La Paz, Bolivia: INDH/PNUD.

Craib B., R. (2000). Cartography and power in the conquest and creation of new Spain. Latin American Research Review, vol. 35 No 1, 7-36.

De La Peña, G. (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. Desacatos.

Engels, F. (1896). "El origen de la familia, la propiedad privada y el estado". Madrid: Alianza.

Gellner, E. (1983). "Naciones y nacionalismos". Madrid: Alianza.

Hobsbawm, E. (2000). Naciones y nacionalismos desde 1780 . Barcelona, España: Editorial Crítica, Girjalbo, Mondadori.

Kaplan, M. (1996). El estado latinoamericano. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Mann, M. (2011). El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados. En C. Acuña, Lecturas sobre el Estado y las políticas públicas: Retomando el debate de ayer para fortalecer el actual (págs. 55-78). Buenos Aires: Proyecto de Modernización del Estado.

Navarro F., Pedro (2011) Cultura y espacio. Araucanía-Norpatagonia, Instituto de investigaciones en diversidad cultural y procesos de cambio, Río Negro.

Navarro F., P. (2002). El desierto y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera sur. Complutense de Historia de América, 139-168.

Navarro F., P. (1999). "Formar patria a hombres que no la tienen". Pedro Andrés García, entre la frontera colonial y la política de conquista. *Revista Complutense de Historia de América*, 253-280.

Oszlak, O. (2011). Formación histórica del estado en América Latina: elementos teórico-metodológicos para su estudio. En C. Acuña, *Lecturas sobre el estado y las políticas públicas: Retomando el debate de ayer para fortalecer el actual* (págs. 115-142). Buenos Aires: Proyecto de Modernización del Estado.

Oszlack, O. (2012). "La formación del Estado argentino". Buenos Aires: Ariel.

Quijada, M. (1998). *Ancestros, ciudadanos, piezas de museo*. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional argentina. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*.

Quijada, M. (1999). La ciudadanía del "indio bárbaro". Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la Pampa y la Patagonia, 1870-1920. *Revista de Indias, Centro de Estudios Históricos*, 675-704.

Quijada, M. (2000, vol. LX, núm. 219). Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción de la nación Argentina. *Siglo XIX. Revista de Indias*, 375-394.

Quijano, A. (1992). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Centro de Investigaciones Sociales*, 201-246.

Roseberry, W. (2002). "Hegemonía y el lenguaje de la contienda". Lima: Instituto de Estudio Peruanos.

Santos, M. (2000). *Por una Geografía Nueva*. Madrid, España: Espasa Calpe.

Vitale, L. (1992). *Introducción a una teoría para la historia de América Latina*. Buenos Aires: Planeta.

Zusman, P. (2000, N° 51). *Desierto, civilización, progreso: La geografía del gran Chaco y el proyecto político-territorial de la formación del estado argentino*. *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, 60-68.

Zusman, P. (2013). La geografía histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos. *Revista de Geografía Norte Grande*, 51-66.

Zusman, P. Et al. (2011) *Geografías culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Zusman, P.; Hevilla, M. Cristina (2004) Las caricaturas periodísticas de finales de siglo XIX en la constitución de las fronteras del Estado Nación argentino. *Revista Litorales*. Año 4, n°5.



# Caracterización de la migración de la República de China (Taiwán) en Ciudad del Este- Paraguay<sup>1</sup>



Paula Andrea Quintero Espinosa<sup>2</sup>

## Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo caracterizar los procesos históricos de la inmigración taiwanesa hacia Ciudad del Este-Paraguay, ciudad localizada en un territorio de tres fronteras. Dando a conocer el proceso migratorio de la comunidad taiwanesa a Ciudad del Este, como consideran y manejan la identidad, y como son sus relaciones sociales en la ciudad de acogida, Ciudad del Este, delante de una constante dinámica y flujo no solo de mercaderías sino también de tránsitos culturales, imaginarios y personas. El periodo estudiado es a partir de la instauración de las relaciones diplomáticas entre la República del Paraguay y la República de China (Taiwán), en 1957 en los años de la dictadura de Alfredo Stroessner y el gobierno anti-comunista de Chiang Kai-shek, que facilitó la llegada y la radicación de inmigrantes Taiwaneses en Paraguay.

---

1 Este trabajo hace parte del trabajo de conclusión de curso, presentado en diciembre de 2016.

2 Formada en Relaciones Internacionales e Integración por la Universidade Federal de Integração latino-Americana-UNILA, Foz do Iguaçu- Brasil. Actualmente estudiante de maestría, en Integración Contemporánea de América latina, (ICAL) en la misma universidad de formación, UNILA. E-mail: pauandrequi@gmail.com

La metodología utilizada para realizar esta investigación fue de carácter cualitativa. Las técnicas utilizadas para recolectar datos fueron un levantamiento bibliográfico que procuró explorar los estudios anteriores sobre la comunidad Taiwanesa, así como un trabajo de campo, realizando entrevistas etnográficas, permitiendo establecer las primeras aproximaciones empíricas al caso estudiado y recolectar las experiencias de quienes migraron. El abordaje se hizo partiendo de una búsqueda por referentes históricos presentes en la memoria de los migrantes taiwaneses, un segundo momento de periodización de la llegada de los mismos a Ciudad del Este y posteriormente un análisis de las prácticas identitarias en cuanto a la religión y educación, aportando las primeras aproximaciones empíricas al caso estudiado y creando un levantamiento de datos en español de esta comunidad que es poco investigada dentro de la región.

## 1. Introducción

Tomando como referencia el territorio de la Triple Frontera<sup>3</sup> entre las ciudades de Foz do Iguazu (BR), Ciudad del Este (PY) y Puerto Iguazú (AR), donde interactúan y confluyen diferentes culturas y naciones, una de ellas es la taiwanesa y su problemática nacional al no ser reconocida internacionalmente como un Estado independiente.

Se pretende en el presente trabajo, caracterizar el proceso migratorio de la comunidad taiwanesa a Ciudad del Este, desde una perspectiva de las relaciones sociales y algunas aproximaciones de las causas por las cuales llegaron hasta esta región de la Triple Frontera, desde un enfoque de la migración y la identidad.

Debido a al contexto regional de reconocimiento de la República de China-Taiwán, por parte de Paraguay, el único país de América del Sur, que reconoce y tiene relaciones diplomáticas con Taiwán y no con China y que como país perteneciente al Mercosur, delante de sus

---

3 El uso del término genérico para nombrar ese lugar en particular, fue resultado de su utilización regular en los medios de comunicación en especial los de Argentina y Brasil y de su incorporación en los discursos oficiales durante la década del siglo XX, por ejemplo en 1998 el término se reconoció oficialmente en el plan de seguridad para la Triple Frontera, firmado por los miembros del Mercosur (VEGA, 2015).

socios comerciales que tienen relación con la República Popular de China, y no con Taiwán, me enfoque durante el desarrollo de la investigación más en este país (Paraguay), y específicamente en Ciudad del Este, por su especificidad de encontrarse en la frontera y acoger una buena porción de personas Taiwanesas.

Por lo cual el periodo estudiado es a partir de la instauración de las relaciones diplomáticas entre la República del Paraguay y la República de China (Taiwán), en 1957 en los años de la dictadura de Alfredo Stroessner y el gobierno anti-comunista de Chiang Kai-shek, que facilitó la llegada y la radicación de inmigrantes Taiwaneses en Paraguay.

La metodología utilizada en este trabajo, se basará en un análisis cualitativo, basado en la interpretación histórica socio-espacial. Serán expuestos los principales conceptos que se utilizarán como modelo de análisis, para esto es necesaria la revisión bibliográfica de literatura académica (libros, artículos científicos, trabajos académicos, revistas científicas), documentales; páginas web como la de los consulados e instituciones comerciales y de migración, así como documentos e informes técnicos- oficiales de instituciones públicas y privadas, entre otros, en conjunto con las fuentes secundarias, como lo son directorios, eventos, conferencias, así como periódicos entre ellos el ABC y Taiwán hoy. Así como un trabajo de campo, realizando entrevistas etnográficas, permitiendo establecer las primeras aproximaciones empíricas al caso estudiado, recolectando algunas experiencias de quienes migraron, considerando importante, a través de los discursos y narrativas, conocer las historias de esa identidad de la comunidad taiwanesa. Mayormente conocida por su disputa histórica de reconocimiento internacional como Estado nacional, teniendo una política externa dirigida a buscar socios en el exterior, como lo es Paraguay.

Por tanto, he aquí la importancia de nuestro estudio, ya que existen pocas referencias, habiendo una escasa producción sobre el tema en la región, que requiere a su vez un aporte de los distintos actores involucrados, incluyendo a las Universidades, y todo su plantel académico, los cuales debemos ser actores partícipes de esos procesos, de pluralismo de ideas, y respeto por la diferencia ayudando así al desenvolvimiento de problemáticas-soluciones para y desde América latina.

El trabajo está dividido en cuatro partes, una primera parte sobre las relaciones de Taiwán con América Latina y la implicancias de esta, una segunda parte más específica la forma en la que llegaron y se nombra a las relaciones y redes sociales que los taiwaneses tienen, el guanxi; que nos da introducción a algunas aproximaciones de caracterización temporal y razones de la migración Taiwanesa, para finalizar con un análisis teórico de las zonas de fronteras en América Latina, en cuanto a la dinámica de los taiwaneses en la región de las tres fronteras.

## 2. Migración taiwanesa y las relaciones con América latina

Las relaciones exteriores de Taiwán están marcadas indeleblemente por la mencionada disputa política con China<sup>4</sup> y por un desarrollo económico muy orientado al exterior, dada la dependencia económica taiwanesa de las exportaciones, fuentes de tecnología y bases de producción en China y el Sudeste Asiático<sup>5</sup>

En el marco de la independencia o del reconocimiento de la misma cabe resaltar que los procesos políticos desde este entonces han sido diferenciados de la gran China, partiendo del hecho de que Taiwán es una democracia y en China aún existe un sistema político comunista. Sin embargo, cuando se trata de hablar de procesos más económicos culturales, las barreras se hacen cada vez más pequeñas, partiendo de un origen común y del hecho de que muchos habitan-

---

4 China reclama la soberanía sobre Taiwán y, después de su ingreso en la ONU en 1971, comenzó a recibir apoyo internacional mayoritario sobre su postura de que la República Popular China es el único gobierno legítimo de China, de la que Taiwán es parte integrante. El creciente poderío político, económico y militar de China aumenta la influencia de esta reclamación sobre las acciones internacionales de Taiwán.

5 Los datos oficiales de la Dirección General de Estadísticas y Presupuesto de la isla ponen de manifiesto que la economía taiwanesa, al contar con sólo 23 millones de consumidores y un área de 36.000 kilómetros cuadrados, depende mucho de sus relaciones con el exterior. Las exportaciones taiwanesas en 2002 ascendieron a 130.600 millones de dólares, lo que supone el 45,14 por ciento del Producto Nacional Bruto del mismo año, que ascendió a 289.300 millones de dólares. Además, la manufactura isleña es cada vez más dependiente del exterior, donde en 2002, manufacturó el 18,73 por ciento de los pedidos recibidos, sobre todo de China, donde las empresas isleñas fabricaron el 13,92 de sus pedidos. Y esta dependencia manufacturera de China es creciente, ya que en 2000, la isla solo manufacturó en China un 8,5 por ciento de sus pedidos, según datos difundidos por el Ministerio de Economía de la isla.

tes hacen parte de los exiliados del Kuomintang, y los pueblos originarios representan un porcentaje bastante pequeño en comparación con los habitantes continentales.

Por tanto, Taiwán ejecuta, desde la década de 1980, una política exterior pragmática, que busca “mantener la soberanía y dignidad de la República de China (Taiwán), asegurar su supervivencia y desarrollo, y garantizar la seguridad y beneficios que la comunidad internacional debe conceder a sus ciudadanos”<sup>6</sup>.

Para lograr el apoyo y la alianza de países extranjeros, Taiwán mantiene una relación diplomática basada en el intercambio de apoyo político internacional por ayuda económica, fenómeno que sucede en especial con el reconocimiento de Paraguay a este país y no a China continental, lo que genera ayudas económicas, sociales y culturales en cuanto a programas de inversiones, préstamos, cooperación técnica, desarrollo de recursos humanos y ayuda humanitaria. Estos programas tienen como objetivo aliviar la pobreza y estimular la actividad económica, especialmente en el sector privado, que son viabilizados institucionalmente a través del Fondo de Desarrollo y Cooperación Internacional (ICDF, siglas en inglés).

Por lo cual, las relaciones comerciales -económicas de Taiwán con Latinoamérica y el Caribe cada vez se fortalecen más, pero aún siguen siendo débiles y desiguales, ya que, América Latina es para Taiwán un mercado para sus exportaciones, una fuente no muy importante de materias primas y un trampolín para que sus maquiladoras penetren en el mercado Estadounidense. El comercio entre Taiwán y Latinoamérica también es poco importante tanto para la isla como para Latinoamérica.

Sosteniendo de otro lado, la percepción de que Taiwán es “occidentalizado” y que hace parte de esa concepción occidentalista- capitalista de libre mercado y de cosmopolitismo, el cual está dispuesto a ser tolerante y convivir con demás culturas y sistemas de valores, para lo cual chinos continentales o de la RPC más radicales critican y perseveran

---

6 Hung-mao Tien: “Informe de Política Exterior ante el Parlamento, del 5 de junio de 2000”, en <http://www.mofa.gov.tw/newmofa/emofa/policy/mofa900115.htm>

en el hecho de mantener sus valores y cultura que los han hecho ser lo que ahora son sin dejarse permear por elementos externos que los perjudica hablando en la esencia y en ese nacionalismos exacerbado.

### 3. Relaciones y redes sociales: "Guanxi"

El crear lazos y aprender reglas es un proceso que requiere tiempo, escucha, observación y sobre todo respeto, he aquí el *guanxi*, forma asiática, para red y relación social, forma por la cual muchos de los migrantes llegaron hasta Ciudad del Este.

Siguiendo las reglas de reciprocidad, el *guanxi* deja a las personas en débito a través de negociaciones, generalmente entre dos personas de jerarquías diferentes. Es una expresión muy particular y estricta, basada en tratos de lealtades, moralidades, confianza, ayuda mutua y jerarquía. Tales tratos, ocurren a través de códigos no escritos y de honra, deben seguir los principios confucionistas y taoístas de armonía, equilibrio y orden (PINHEIRO, 2011p.16).

En términos generales esta práctica del *guanxi*, implica la formación de conexiones personales de dos, que suponen una ética de obligaciones. Sigue el principio de la economía del don, dar, recibir y retribuir (Mauss 2003 apud Pinheiro 2011) con vistas a la formación de redes sociales (*guanxiwang*). Esto implica la necesidad de un tiempo de construcción y cultivo de las relaciones. Por tanto valores como la reciprocidad (*bao*) suceden a través de una etiqueta y de un ritual (*li*) continuo.

Donde el *guanxi* mezcla las relaciones instrumentales y sentimentales, a su vez una retorno pragmático esperado, dado por la relaciones de intercambios, tratándose de un sistema basado en emociones, las cuales varían entre *renqing* (sentimiento) y *ganqing* (afección), según Rosana Pinheiro (2011).

En otras palabras, el *guanxi* es una práctica simbólica de la sociedad asiática que así como indigeniza el capitalismo, introduce elementos locales en los cambios tanto económicos como sociales y desarrollo de una forma particular de realizar lazos y negocios. Estas redes

de relacionamiento social pueden ser formadas no solo apenas por familiares, sino también por personas que comparten un pasado y ciertas tradiciones, como colegas, vecinos, entre otros.

En este sentido, explicó las migraciones a través de la macro y la micro teoría neoclásica, (Massey et al., 1993a, APUD. PATARRA, 2006) ya que por un lado explica esa migración taiwanesa, más individual de aquellos migrantes que vendieron todo y construyeron su vida en Ciudad del Este, así como las personas que vinieron por las redes sociales, tanto institucionales como cooperativas e individuales.

Desde este ámbito micro, se considera el fenómeno de la migración a una conducta exclusivamente individual, expresada en términos de racionalidad económica. El único agente reconocido es el individuo y los procesos sociales son comprendidos como agregados de acciones y cálculos del sujeto (MARTÍNEZ, 2000). Se trata, de un modelo unidimensional donde lo económico es independiente y desconectado de motivaciones colectivas.

Así pues, de manera breve, podríamos afirmar que desde la teoría micro, las migraciones internacionales serían: el resultado de acciones individuales, tomadas por actores racionales que buscan aumentar su bienestar al trasladarse a lugares donde la recompensa por su trabajo, es mayor que la que obtienen en su país, en una medida suficiente alta como para compensar los costes tangibles e intangibles que se derivan de su desplazamiento.

Se trata, por lo tanto, de un acto individual, espontánea y voluntaria, basada entre la comparación entre la situación actual del actor y la ganancia neta esperada que se deriva del desplazamiento, resultado de un cálculo costo-beneficio. Se infiere de ellos que los migrantes, una vez estudiadas todas las alternativas disponibles, tenderán a dirigirse a aquellos lugares donde esperan obtener un rendimiento neto mayor (ARANGO, 2003, p.8).

En contraparte a la teoría micro, se encuentran las aproximaciones macro, o histórico estructurales. Este enfoque privilegia: las relaciones entre países más que entre los individuos como organizadoras

de los procesos migratorios, y, por ello se trata de un análisis que se enriquece con elementos de la teoría de la dependencia y de lo que desde los trabajos de Wallerstein se llama del 'sistema mundial'. (...) el proceso migratorio no es considerado como la resultante de un conjunto de individuos que llevan a cabo elecciones racionales sino como la resultante de desigualdades socio espaciales que se reproducen sistemáticamente (MARTÍNEZ, 2000:19).

Estas dos teorías de las migraciones, las une las redes sociales según Martínez (2000) y Eito (2005) ya que ofrecen una aproximación interactiva donde se agrega el mundo de lo social o el nivel micro con factores económicos, sociales, y políticos o nivel macro que envuelven el proceso de migración.

Algunos entrevistados recorrieron y recorren sus redes internacionales de *guanxi* para proyectar un nuevo proceso migratorio. Así como lo contó una local empleada de una tienda: "ellos son muy unidos, primero ellos les van a hacer trabajar a sus compatriotas y después a nosotros los locales. Justamente cuando venía a trabajar acá una semana antes una paisana le pide trabajo y la señora me dijo que si me podía quedar sin trabajo para dárselo a ella, a ahí ella consiguió en otro lugar y me quedé, pero ahora quedo de nuevo sin trabajo por esa misma razón, entonces vamos a ver... Son muy unidos se ayudan mucho entre ellos, y si no se conocen, se reciben como si fueran conocidos" (MAGDALENA AREVALOS 23/10/2015).

Según Delaune (1998) y Granovetter (apud, Pinheiro, 2007) el suceso en el comercio chino como un todo se debe a las redes de favores, entre iguales y a la habilidad estratégica, es decir, por el *guanxi* son retribuidos y que son también dados y expresados para la comunidad local.

El espíritu conciliador según Rosana Pinheiro (2007) está sobre todo en el mantenimiento de la paz familiar, ya que jamás debe ser quebrada. El trabajo en familia hace con que la información circule con más rapidez y lealtad. La personalización de las redes y la reciprocidad conducen a emprendimientos, creando un ambiente de inversión del capital que trasciende las fronteras nacionales.



En el momento en que se tiene conciencia de que el lugar para el cual migró presenta cada vez más limitaciones económicas, sociales y culturales, las redes familiares de ultramar constituyen una esfera de intercambios de dinero, de crédito, y de afecto, siendo la comunidad un espacio provisorio en el cual se construyen las identidades.

Así como lo contó Koa Peng: “*nosotros no prestamos dinero para nadie, pero en la familia es diferente, sé que en cualquier momento que necesite ayuda, voy a contar con esa ayuda*” (16/07/2015. Traducción propia).

Por lo cual, las redes migratorias podrían definirse como el conjunto de relaciones interpersonales que vinculan a las personas migrantes, a emigrantes retornados o a candidatos a la migración con sus compatriotas, parientes y amigos, ya sea en el país de origen o en la sociedad de acogida. Las redes transmiten información y comunican personas, proporcionan ayuda económica o alojamiento y prestan apoyo psicológico y material a los migrantes (EITO, 2005; ARANGO, 2003; MASSEY et. al., 1993).

Es así, que esas redes de solidaridad o relaciones sociales para llegar a este territorio, son las que hacen ver desde un punto práctico que la teoría de las migraciones debe ser entendida también por paradigmas territoriales, socioculturales, porque al migrar es importante el apoyo emocional de una red de ayuda con el “paisano” como una de las entrevistadas se refería, y que adquiere un valor especial durante el proceso de desarraigo y de donde se crean otros lazos familiares fuertes,

#### **4. ¿Por qué migran los taiwaneses?: algunas aproximaciones**

En el territorio de las Tres Fronteras, la inauguración del puente de la amistad entre Brasil y Paraguay, en 1975, fue propicio para la actividad comercial, y según datos estadísticos entre 1971 y 2001, la población de la Triple Frontera creció en promedio 30% por año, llegando en la actualidad a los 600 mil habitantes aproximadamente. De ese total, un porcentaje no menor, cercano al 10%, corresponde a la suma de árabes (principalmente libaneses) y chinos-taiwaneses, quienes por cierto controlan, conjuntamente, gran parte de las actividades comerciales del eje Ciudad del Este - Foz de Iguazú (BARTOLOMÉ, 2002).

Paraguay es un destino importante de la ayuda internacional del gobierno taiwanés. Por lo general los migrantes “chinos” se han mantenido alejados de la escena pública en cuanto individuos, y cuando aparecen en ella lo hacen a través de los marcos institucionales chinos de representación, como las instituciones gubernamentales y la Asociación internacional Luz de Buda, o de sus propias organizaciones, como la cámara de comercio Chino-Paraguaya (VEGA; RIBEIRO, 2015).

Es muy probable que hayan llegado a Paraguay inmigrantes de origen Taiwanés, como individuos particulares o pequeños núcleos familiares anterior al periodo estudiado, el cual es, a partir de la instauración de las relaciones diplomáticas entre la República de Paraguay y la República de China<sup>7</sup>, en 1957 en los años de la dictadura de Alfredo Stroessner y el gobierno anticomunista de Chiang Kai-shek., que facilitó la llegada y la radicación de migrantes Taiwaneses en Paraguay, ya que hasta el momento, no existen estadísticas históricas oficiales acerca de las cifras poblacionales de taiwaneses en Paraguay<sup>8</sup>.

Según Rosana Pinheiro, antropóloga, brasileña, que estudia los chinos de ultramar, dice que, “los taiwaneses son los más antiguos en la ocupación de la Frontera” entre 1970-1980”, (PINHEIRO 2012, p.261). Sin embargo, cabe aclarar que a diferencia de muchos otros países latinoamericanos<sup>9</sup>, la presencia de la comunidad de origen Taiwanés-chino en Paraguay tiene una historia más reciente y aún poco conocida.

Sin embargo, esta información fue corroborada con los registros y relatos en mandarín, dados por los entrevistados. La mayoría de ellos, migraron a finales de los años 70’s y 80’s, confirmando lo que Rosana Pinheiro decía respecto a los flujos asiáticos migratorios, “debido a las relaciones diplomáticas entre Paraguay y Taiwán, ya que poseía

---

7 En la actualidad, Paraguay tiene su Embajada en la ciudad de Taipéi; mientras que la República de China tiene su Embajada en Asunción, así como un Consulado General en Ciudad del Este.

8 Ver noticia **“Documentos migratorios históricos pasan a formato digital”** “disponible en: <http://www.migraciones.gov.py/index.php/noticias/documentos-migratorios-historicos-pasan-formato-digital>

9 En la mayoría de los otros países latinoamericanos, como por ejemplo Argentina, se tiene conocimientos acerca de importantes núcleos de población de origen chino desde el siglo XIX.

un número significativo de taiwaneses realizando comercio en la ciudad fronteriza, junto con los árabes”(PINHEIRO,2012, p.263).

Se trata de un proceso migratorio que tuvo auge entre finales de los años 1970 ha inicios de 1990, básicamente, (PINHEIRO, 2007. p. 156), con diferentes picos en los años posteriores.<sup>10</sup> En su gran mayoría, migraron con sus familiares ya fuesen tíos, o padres: *“migramos todos, mi abuela mi tía, nuestra familia entera salió, era una época de grande migración, por decirte, era un avión lleno de taiwaneses* (ANA CHANG, entrevista realizada el 31/05/2015. Traducción propia).

Dentro de las razones de la migración encontramos dos principales. En la primera época de migración de los años 70, muchos migraron por el miedo a que se desatara una guerra, y por el otro lado el factor comercial, ya que como anteriormente nos referimos en 1957 se establecen relaciones formales entre los dos países, además del auge económico que tuvo Ciudad del Este en esa época.

*“En los años 70, Estados Unidos cortó las relaciones con Taiwán, lo que desesperó a los habitantes. Montones de personas querían salir, tenían miedo de la invasión de China comunista, por una posible guerra. Así que mi mamá dijo que quería salir, y mi abuelo no quería. Muchos taiwaneses salieron, más o menos 1/3 de la población, vendieron todo, quedándose sin nada en esa época. Mi madre tenía 4 o 5 negocios y perdió todo, por miedo a la guerra, y lo que iba a suceder con China. Las personas migraron muchas veces ilegalmente. Hasta hoy en día, la nueva presidenta, aún está en caos.* (ANA CHANG. Traducción propia. Entrevista realizada 31/05/2015).

*“Porque había comentarios que Taiwán y China irían a comenzar la guerra, yo era el menor de la casa entonces mi madre me dijo para venir aquí a Paraguay”* (PEDRO WEN, 02/06/2015. Traducción propia).

Por el otro lado, a parte de la migración familiar por miedo a la guerra, está la migración comercial, que fue la que posterior a los años

---

10 Según informaciones del consulado taiwanés de Ciudad del Este, en 2005, antes de la inauguración de la nueva aduana, cerca del 50% de los chinos ya había abandonado la frontera y migrado principalmente para São Paulo. (PINHEIRO, 2010. p. 273).

70 predominó en las razones para migrar a Ciudad del Este, así como posteriormente, la ruta para otros lugares posibles de migrar como Sao Paulo, o Rio de Janeiro. Y cuáles fueron otros destinos además de Paraguay y Brasil?

*“Cuando yo tenía 16 en 1980, mi familia se mudó para Paraguay, mi papá venía a ser comerciante, y tenía relaciones aquí, comerciaba productos varios” (FELIPE TENG. 26/05/2015. Traducción propia). “Mi papá no tenía un empleo en Taiwán y le dijeron que en Paraguay había oportunidad” (NILMA YI. 11/06/2015. Traducción propia).*

Haciendo una caracterización más actual, desde mediados de los 2000, hubo una decaída en su migración y ahora se ve un nuevo factor característicos de los flujos migratorios y es el venir y quedarse por temporadas comerciales, manteniendo un contacto más fluido entre la ciudad de origen y la ciudad de acogida, como lo explica el jefe regional de la oficina de migraciones de Ciudad del Este, Ángel Ibarra:

Existen “aproximadamente 5.600 taiwaneses, de los cuales el 50% de las personas están radicadas legalmente en Ciudad del Este y el otro restante está en Taiwán, y vienen depende al periodo comercial que se desarrolle aquí en Ciudad del Este (CDE). Las actividades a las que se dedican son el comercio ya sea de informática y rubros generales y a comercio del rubro de la gastronomía y similares. Panaderías, restaurantes y tiendas de productos taiwaneses para la comunidad. El comercio del auge fue a mediados de los años 80 y de ahí se calcula que vino la migración de taiwaneses y de otras nacionalidades, sin embargo hoy en día vemos una circulación más esporádica”<sup>11</sup>.

Según Vega y Ribeiro (2015), desde la última década del siglo XX, los migrantes de la china continental superaron en número a los taiwaneses en la región fronteriza, desde donde conectan la región con la república popular china a través de los circuitos comerciales. Debido a que la república de china sigue siendo el rostro oficial de este país en

---

11 Entrevista realizada el 02/06/2016.

ciudad del este, los migrantes de la china continental han tenido que depender de los servicios que organizan los taiwaneses, en especial en lo concerniente a las escuelas y a las actividades culturales.

La presencia de Wang Sheng como embajador de la república de china ante Paraguay de 1983 a 1991 fue fundamental para la consolidación de los lazos entre el país sudamericano y Taiwán y para la articulación de la comunidad china en ese país. Esos lazos explican el carácter institucional que tuvo la presencia taiwanesa en Ciudad del Este. los ejemplos son la inscripción pública de las donaciones del gobierno de Taiwán (como las nuevas furgonetas de la policía de ciudad del este, que llevan en sus puertas la leyenda: “donación de la república de china”, acompañada por las banderas de Taiwán y Paraguay), la presencia del banco comercial China-trust y el parque industrial de oriente, establecido en las afueras de ciudad del este, y donde algunos empresarios “chinos” ensamblan ventiladores electrónicos, lámparas de mesa árboles de navidad y paraguas (VEGA; RIBEIRO, 2015).

Por tanto el proceso de migración en Ciudad del Este, según Troillet y MaMung (2000), los cuales produjeron estudios de referencia sobre la diáspora China, puede ser clasificado como un contingente representativo de las ondas recientes de diáspora que se dieron a partir de la segunda mitad del siglo XX, en dirección a los llamados “países nuevos” y Europa.

Y clasifican actualmente esa gran mayoría de migrantes taiwaneses, dedicados específicamente al comercio fronterizo, un desarrollo del comercio, de pequeñas empresas, según ellos de desenvolvimiento del pequeño comercio, en las esferas de la casa, el ocio y la tienda las cuales se confunden (PINHEIRO 2012).

Todo esto establecido a través de redes, que transmiten información y comunican personas, proporcionan ayuda económica o alojamiento y prestan apoyo psicológico y material a los migrantes (EITO, 2005; ARANGO, 2003; MASSEY et. al., 1993), lo cual importante en la diáspora taiwanesa, haciéndolo en función de sus relaciones y vínculos sociales.

## 5. Análisis social de las fronteras en América latina: dinámica de los taiwaneses en la triple frontera

La migración a través de las fronteras, en el caso de estudio no puede ser obviado, por la ubicación geográfica de estas tres ciudades de frontera, Ciudad del Este (PY), Puerto Iguazú (ARG), Foz do Iguazú (BR), ya que la frontera, trae intrínsecamente el problema de la migración es sus múltiples facetas.

Es así como la preocupación por pensar la frontera y la migración de la mano con el territorio, cuestionándolo, en palabras de Marció Antonio Cataia (2008), “la cuestión de la frontera nunca puede ser sacada del territorio, ya que el territorio es interpretado por su uso, diremos que las fronteras son resultado del uso político del territorio”, siendo los migrantes parte de ese uso del territorio.

Por tanto pensar las fronteras es pensar en el pertenecimiento y el uso del territorio, pensado en los términos de Milton Santos, como Forma impura, un híbrido, una noción que, por sí mismo carece de constante revisión histórica. Lo que él tiene de permanente es ser nuestro cuadro de vida. Su entendimiento es fundamental para alejar el riesgo de alienación, el riesgo de pérdida de sentido de la existencia individual y colectiva, el riesgo de renuncia al futuro (SANTOS, 2012. p. 137).

La Frontera es vista como construcción geográfica y social en donde confluyen múltiples tránsitos, paisajes, ámbitos culturales, hibridaciones y circulaciones no solo de mercaderías, sino además de personas ideas, lenguas, religiones, así como múltiples relaciones, entre ellas las que se dan con los migrantes Taiwaneses. Lo que hace de este espacio, una región de horizontes, de la experiencia de habitar tiempos y espacios, como lo decía Milton Santos (2012) crean nuevas territorialidades, nuevos paisajes, con características propias y particulares, tanto física como simbólica que permite re inventarla.

Lo cual va de la mano con las definiciones dadas de identidad y migración como parte de ese uso del territorio, que es representado en la diáspora migrante taiwanesa en las relaciones dadas entre los

locales y la comunidad taiwanesa, y como esta se inserta tanto institucionalmente con acuerdos, fundaciones, donaciones, obras sociales, y más personales en las relaciones diarias dadas por el comercio, dando se tanto el “derecho a la diferencia” como también esa forma híbrida de conexiones y relaciones, que hacen parte de ese verdadero uso del territorio con sus horizontalidades y verticalidades, todo esto siendo parte de lo que Santos llamaba como aconteceres solidarios del territorio<sup>12</sup>. Lo que hace posible también un análisis social de las fronteras, permitiendo un ejercicio de pensar la alteridad.

## 6. Consideraciones

En el presente trabajo intentamos hablar de la migración internacional como hecho sociocultural, mostrando la experiencia migratoria a través de las narrativas de sus protagonistas. En este sentido, destacamos la importancia que tiene una aproximación cualitativa y empírica para estudios de estas características, pues arrojan nuevos elementos que permiten contrastar los números y las estadísticas. Sin embargo, también es importante evidenciar la decaída de esta migración, por factores comerciales, ya que según un entrevistado “ya no es lo mismo que antes”, dedicándose así a su familia, a que sus valores sean compartidas dentro de su comunidad diaspórica, manteniendo esas relaciones unidas de solidaridad con los paisanos, estando en un constante *guanxi*, ya sea por relaciones particulares o a través de instituciones.

Los relatos de los entrevistados y las observaciones etnográficas nos permitieron aproximarnos a la cotidianidad y a las narrativas de los migrantes, en este sentido, es importante destacar ese *guanxi*, que fortalece los lazos de apoyo mutuo, entre las colectividades e individuos, generando una cierta tranquilidad y confianza a la hora de migrar, así como mantener sus relaciones en el lugar de acogida, como lo es Ciudad del Este.

---

12 Entendido este acontecer solidario por Milton Santos sobre tres formas: el acontecer homólogo, que es el de las áreas de producción agrícola; él un acontecer complementar que es el de las relaciones ciudad- campo y un acontecer jerárquico el de la racionalización de las actividades sobre un comando una organización

Al realizar la revisión bibliográfica sobre la migración, lo más encontrado son las explicaciones de este fenómeno migratorio, a través de teorías económicas, que lo hace ver como un proceso homogéneo. Por lo cual, procuramos explicar la migración, viéndolo desde una perspectiva macro y micro, así como también, a través de la geografía, el papel del uso del territorio y de la acción de la comunidad diaspórica, que pueden explicar algunos procesos de cambio social y sus imaginarios.

También nos parece importante mismo que no haya sido el tema central del trabajo, que se siga debatiendo y se debata el concepto de “Triple Frontera” y que también empiecen a ver más producciones, a partir de una “construcción geográfica” que evidencie la riqueza cultural y creativa, en donde confluyen múltiples tránsitos, paisajes, ámbitos culturales, hibridaciones y circulaciones no solo de mercaderías, sino de personas, ideas, lenguas, religiones entre otras.

Debemos destacar que la corriente de la migración Taiwanesa a Ciudad del Este, abre un horizonte inmenso de oportunidades para los investigadores sociales, pues se trata un tema relativamente reciente y poco estudiado, que puede y debe ser acompañado por la academia. En este sentido, este trabajo fue una primera aproximación etnográfica que procuraba levantar una radiografía preliminar de las características de esa migración de la comunidad Taiwanesa, en Ciudad del Este, visibilizando distintas formas de percibir e imaginar la experiencia migratoria.

En este orden de ideas, aconsejamos el desarrollo de aproximaciones etnográficas sobre el proceso pre-migratorio, es decir, directamente en Taiwán, con el fin de comprender el punto de partida de la trayectoria de los mensajes que circulan en las redes, entendiendo a este fenómeno desde otros ángulos y voces, ya que nos parece importante ver como se dan las redes sociales o *guanxi*, desde allí, para la zona de migración.

También ver la cuestión relativa a la inserción en el mercado de trabajo y su posición social, si constituyen una minoría étnica. Al mismo tiempo, sugerimos, la realización de una inmersión mayor en campo,



con el fin de que el investigador pueda observar el comportamiento de la comunidad diaspórica, estableciendo más lazos sólidos de confianza con los inmigrantes. Esto permitirá analizar la evolución de las redes sociales y captar las formas como los inmigrantes se integran entre sí y con otros grupos de inmigrantes. Así como también estudiar lo que implica en las relaciones políticas- económicas del Mercosur que todos los países reconozcan a China y que solo Paraguay reconozca a Taiwán.

Teniendo en cuenta que aunque las relaciones comerciales-económicas de Taiwán con Latinoamérica y el Caribe cada vez se fortalecen más, aunque se diga que son débiles, hay que colocar mucho cuidado en esos programas de desarrollo económico e infraestructura que cada vez son más y que a su vez son desiguales, ya que, América Latina es para Taiwán un mercado para sus exportaciones, una fuente cada vez más importante de materias primas y un trampolín para que sus maquiladoras penetren en el mercado Estadounidense.

## **Bibliografía**

ARANGO Joaquin. (2003). La explicación teórica de las migraciones: luz y sombra. Migración y desarrollo. Red internacional de migración y desarrollo. Zacatecas.n. 001, pp.1-30.

BARTOLOMÉ, M. C. (2002). La Triple Frontera: Principal foco de inseguridad en el Cono Sur americano. *Military Review* Vol. 82, N° 4, julio-agosto, 61-74.

BERMUDES, A. et alii. (2000) O papel ativo da geografia. Um manifesto. Florianópolis: Estudos Territoriais Brasileiros/Laboplan,

CATAIA, M.A.(2008) Fronteiras: Territórios em Conflitos. Fronteiras: Territórios em Conflitos, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

EITO, A. (2005). Las redes sociales y el capital social como una herramienta importante para la integración de los inmigrantes. *Acciones e Investigaciones Sociales*, n.21, p.185-204.

MARTÍNEZ, U. (2000) Teorías sobre las migraciones. Migraciones & Exilios: Cuadernos AEMIC, nº. 1, p. 11-26,

PATARRA, N. L. (2006) Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais. Estudos Avançados, n. 20 (57), pp. 7-24.

PEREZ, L. Francisco. . (2004). Taiwán y América Latina: Estrategia de Aproximación y situación actual. 4 Enero 2004, de Universidad Complutense de Madrid Revista UNISCI Sitio web: : <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76712465004>

PEREZ, M. (2010) Nodos sociológicos para explicar la migración. Los procesos de acción, interacción y red social. Socio-génesis, Revista Electrónica de Sociología, 4. sitio web: <http://www.uv.mx/sociogenesis>.

PINHEIRO, M. R. (2012). A Diáspora Chinesa na Fronteira Brasil/Paraguai: Fluxos Globais e Dinâmicas Locais de um Processo Migratório em Transformação. En Migrações: implicações passadas, presentes e futuras.(368 ). São Paulo: Cultura Acadêmica.

\_\_\_\_\_. (2010) Uma ou duas Chinas? A “questão Taiwan” sob o ponto de vista de uma comunidade chinesa ultramar (Ciudad del Este, Paraguai). Civitas, Porto Alegre, v. 10, n. 3, p. 468-489.

\_\_\_\_\_(2007) OLIVEN, R. (Org.) Horizontes Antropológicos N. 28, Antropologia & Consumo, P.450.

\_\_\_\_\_ (2011) Made in China: (in)formalidade, pirataria e redes sociais da China ao Brasil. 01. ed. São Paulo: Hucitec, v.01. 340p.

\_\_\_\_\_ (2008) China-Paraguai-Brasil: Uma rota para pensar a economia informal. Revista Brasileira de Ciências Sociais (Impresso), v. 67, p. 117-133.

SANTOS, M. (2012) da totalidade ao lugar. 1 ed.,2. Reimpr. São Paulo: editora da universidade de São Paulo.176 p.

\_\_\_\_\_ (1994) O espaço do cidadão. São Paulo. Editora USP.7 ISBN 10: 85-314-0971-3.

TROILLET, P; MA MUNG.E, (2000) La Diaspora chinoise, géographie d'une migration, China Perspectives. Paris, 176 p. sitio web <http://chinaperspectives.revues.org/783>

VEGA. C.A; RIBEIRO, G.L. (2015) la globalización desde abajo: la otra economía mundial. Fondo de cultura económica México.

# Mídia e celular em contextos contemporâneos religiosos tradicionais



Maria Luiza Berlintes<sup>1</sup>

## Resumo

Na contemporaneidade, a utilização de mídias e aparelhos eletrônicos é cada vez mais cotidiana, de maneira que podemos nos conectar com pessoas do outro lado do mundo e ter acesso a várias informações instantaneamente. Atualmente, o uso do telefone celular se tornou algo essencial na vida da maior parte das pessoas principalmente porque uma das suas funções é nos conectar com o simples ato de postar algo na rede. Nas ciências sociais, a utilização do aparelho é vista como algo que vai além do uso habitual. Como alguns autores tem demonstrado, o aparelho passou a ser uma extensão do corpo e é carregado de valores que muitas vezes são emocionais.

Contudo, os antropólogos especializados no estudo das mídias têm apontado que a experiência dos grupos com as tecnologias varia e não é homogênea. Ou seja, mesmo sendo os recursos tecnológicos idênticos, a forma como são apropriados nos diferentes contextos, comprova a relevância de apontar a diversidade cultural. Neste contexto, em

---

1 PIC-V/ Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: maluberlintes9@hotmail.com

minhas pesquisas tenho procurado compreender de que maneira os aparelhos celulares são utilizados dentro das Igrejas Evangélicas Assembléia de Deus. Tenho percebido que o uso destas tecnologias nos cultos não é visto da mesma maneira por todos que participam destas instituições. Através das observações e das entrevistas que realizei compreendi que muitos fiéis percebem esse aparelho como sendo algo “demoníaco” e algo que pode ferir a rotina do fiel dentro da igreja.

Nesta comunicação me proponho a fazer uma revisão bibliográfica de antropologia da religião e das mídias demonstrando de que forma os aparelhos eletrônicos estão sendo apropriados na contemporaneidade religiosa, principalmente na igrejas evangélicas pentecostais tradicionais. Acredito que estes debates nos ajudam a problematizar a multiplicidade das experiências sociais num mundo cada vez mais globalizado e conectado.

## 1. Introdução

Os meios de comunicação em massa surgiram através de duas tecnologias muito importantes: o rádio e o cinema. Com o recurso de ondas eletromagnéticas o rádio passou a ser o mais importante meio de comunicação da época, pois garantia que os ouvintes tivessem acesso a informações como o que acontecia em outras cidades e passava algumas novelas que tinham como principal objetivo aguçar a imaginação daqueles que ouviam os programas. O cinema foi aquele que trouxe a possibilidade de visualização para aquilo que se ouvia. Os filmes podiam retratar questões do cotidiano, fizeram as pessoas ficarem maravilhadas com toda essa nova tecnologia que vinha surgindo. Neste momento, foi que as pessoas tiveram acesso ao mundo tecnológico que caminhava a passos curtos ainda, mas que já abria possibilidades para um mundo de possibilidades tecnológicas e de avanços nas questões de informação.

A internet é uma invenção tecnológica mais recente. Ela surgiu nos solos norte-americanos na época da União Soviética. O principal objetivo era que os soldados conseguissem se comunicar por uma forma de rede que os inimigos ainda não tivessem muito conhecimento e desta forma o acesso às suas conversas (Dornelles, 2004) No Brasil,

foi só lá pelos anos 1990 que a internet chegou e em 1995 que o ministério da ciência e tecnologia passou a incentivar a criação de provedores de acesso privado, já que ainda se tinha o acesso apenas por órgãos de pesquisa. (Dornelles, 2004)

Foi aí que começou a comunicação em massa. Essa possibilidade de conectar milhares de pessoas ao mesmo tempo. Foi caminhando aos poucos que tornou-se possível a comunicação com pessoas do outro lado do mundo com apenas o toque de um botão, não levando nem frações de segundos para a informação estar ao alcance de todos os interessados.

O aparelho celular teve seu surgimento nos EUA e no Japão e garantiu ao mundo ver de perto a criação do mais novo fenômeno social e cultural, que foi muito além de tudo o que já havia sido visto até o momento. A criação deste aparelho ultrapassou toda a cultura contemporânea que existia na época. O aparelho pequeno podia ser usado por qualquer pessoa ganhou grande notoriedade. Passou a garantir informação em frações de segundo na palma da mão das pessoas. O crescimento do uso do aparelho o tornou a invenção um símbolo da contemporaneidade. (Dornelles, 2004). Na América Latina a taxa de crescimento vem crescendo acima da média. O ano de 2016 houve um crescimento de 5%, chegando a ser mais forte em 2017, com 120% só do crescimento de aparelhos móveis ativos. América Latina é considerada o 2º maior mercado de celulares do mundo, com todo esse crescimento o continente acabou ultrapassando até mesma Europa<sup>2</sup>.

O avanço das tecnologias e a comunicação em massa trouxe a possibilidade de garantir às pessoas muito além da informação. Trouxe para as pessoas uma maneira diferente de ver o mundo no qual cria a possibilidade de trazer aqueles que estão longe para perto da gente. Logo o uso destes aparelhos combinados com questões do dia a dia ajudam as pessoas em tudo o que elas precisarem. Todas essas

---

2 Tele.Síntese, google. Disponível em: <http://www.telesintese.com.br/setor-movel-da-america-latina-10-do-mercado-movel-global-entra-em-nova-fase/Em.tecnologia.com.br>, google. Disponível em: [http://www.em.com.br/app/noticia/tecnologia/2010/10/07/interna\\_tecnologia,184374/america-latina-e-2-maior-mercado-de-celular-do-mundo.shtml](http://www.em.com.br/app/noticia/tecnologia/2010/10/07/interna_tecnologia,184374/america-latina-e-2-maior-mercado-de-celular-do-mundo.shtml)

questões da vinda das novas tecnologias podem ser vistas no livro do Dornelles (2004), quando “campo” é a cidade e o computador é a “rede”.

Os evangélicos também aderiram às novas tecnologias. Aliás, assim como muitas outras pessoas mundo afora, as tecnologias tornaram-se intrínsecas no cotidiano dos fiéis. Eles começaram a fazer a utilização de multimídias e de aparelhos que ajudam na música dentro da igreja. Porém com o celular não foi bem assim, e para entender isso é fundamental entendermos um pouco da história evangélica e de como foi o nascimento da Assembleia de Deus. (Berlintes, 2016)

Para explorar um pouco esse campo, usarei o texto de Clara Mafra (2001) chamado “*Os Evangélicos*”, especificamente na parte em que a autora analisa a Assembleia de Deus. A Igreja Assembleia de Deus teve seu início no Brasil e mudou todo o cenário da América Latina, já que umas das suas principais bandeiras era deixar que o Espírito Santo agisse sobre o corpo do indivíduo.

Com o surgimento e crescimento desta nova igreja vê-se que ela rapidamente se espalhou pelas cidades do interior do Brasil. Em seus primeiros anos, a Assembleia de Deus tinha uma característica diferente daquilo que as outras igrejas vinham propondo. Ela tinha como principal alvo as pessoas humildes, que se vestiam da mesma forma que os missionários suecos: ternos para os homens e vestidos longos e cabelos compridos para as mulheres (Mafra, 2001).

Além da aparência ser diferente, o tom de voz também contrastava, já que tinham orações feitas com linguagens estranhas ao mesmo tempo que era místico e incompreensível para muitos. Para aqueles burgueses curiosos era oferecido um convite para participar do culto, mas não era dado as explicações das coisas que aconteciam durante ele.

A Assembleia de Deus contribuiu muito para a abertura de novos horizontes. Aconteceram três coisas essenciais para a reprodução do mundo evangélico. A primeira foram as Escolas Dominicais que levavam a palavra para as pessoas e tornou-se um centro de alfabetização de adultos e trabalhadores humildes. Esse ato de ensinar as pessoas fez com que as portas da igreja se abrissem mais, pois

contribuiu para que a parte da população mais popular participasse dos encontros e conseguissem interpretar aquilo que o senhor tem a dizer através da bíblia, dando essa autonomia as pessoas que frequentavam as igrejas (Mafra, 2001).

Essa autonomia foi o segundo ponto essencial, pois possibilitou que muitos se tornassem missionários da palavra. As pessoas deveriam apenas ler a bíblia e levar a palavra para aqueles que necessitam e qualquer um pode fazer isso. Sendo intitulada então como a igreja do Espírito Santo, tornou-se a maior igreja pentecostal de todo o território nacional.

Venho pesquisando o uso de aparelhos eletrônicos dentro dos templos da Igreja Assembleia de Deus e como este aparelho é visto e utilizado pelos fiéis. A primeira igreja onde fiz meu campo e observações é um tanto difícil de se observar essa utilização, já que ela carrega muito dos antigos costumes e tem uma forte resistência com as novas tecnologias em massa. Por mais que o uso fora da igreja seja permitido, existe sempre aquele aviso de que deve ser usado com moderação e para o bem tanto da família como da comunidade evangélica.

Esta pesquisa é de extrema importância por ela ser pioneira e ainda pouco explorada. Pretendo mostrar que mesmo esses aparelhos ajudando na comunicação e facilitando o cotidiano das pessoas, em alguns lugares ainda se tem muita resistência ao uso, sendo visto como algo que desvia a atenção dos usuários e pode causar malefícios às pessoas. Como diz minha orientadora Andreia Vicente (2016), “O celular é o objeto símbolo da dinâmica da conectividade”. Desta forma, acredito que o estudo sobre esse fenômeno da contemporaneidade é de extrema importância para abrir novas portas à outras pesquisas que se assemelham ao assunto.

## **2. Contemporaneidade e o uso de aparelhos celulares**

Com toda essa tecnologia presente em nosso dia a dia muitas vezes nos esquecemos de analisar o quanto isso passou a ser um ato comum. Em grande parte dos lugares que frequentamos já são disponibilizadas senhas para as pessoas se manterem sempre conectadas ao mundo vir-



tual. É incrível pensar nessa relação onde o homem na fila do pão pode estar se comunicando com pessoas de outros países como se estivesse ali em sua frente. Bom, todos estes avanços nos mostram que toda essa fração de segundos nos coloca presente com qualquer pessoa.

Toda essa inserção da tecnologia na vida das pessoas me faz lembrar de Castels (1999), quando ele diz que “As redes interativas de computadores estão crescendo exponencialmente, criando novas formas e canais de comunicação, moldando a vida e, ao mesmo tempo, sendo moldada por elas”. Essa ideia de molde da vida que ele usa como exemplo do computador pode ser pensado a partir da ideia do aparelho celular. A conectividade nos faz criar formas de interação com as pessoas a partir das quais nossa sociedade acaba usando este objeto como algo central de várias relações. O aparelho celular acabou tornando-se um dispositivo que representa a conectividade convergente (Castels, 1999). Ele disponibiliza uma variedade rica em imagens, comunicação, arquivos e etc... Pois tudo isso garante que estejamos sempre conectados e acessando coisas. É uma grande quantidade de informações e cabe ao usuário saber filtrar o que é de seu agrado e contribui para a sua vida e tudo aquilo que deve ser apenas ignorado, como informações falsas e spans.

A igreja que iniciei a pesquisa é a Assembleia de Deus Missões da cidade de Céu Azul – PR. Escolhi esta igreja por ela ser pentecostal e conservadora dos antigos costumes, além de ter um forte apego ao Espírito Santo da Trindade. Isso é o que vai ser a base para diferenciar os Assembleianos dos demais evangélicos.

Utilizei como metodologia a observação participante. Durante o trabalho de campo não consegui em nenhum momento observar o uso de celular por eles dentro do templo. Realizei também entrevistas, estas que contribuíram para a compreensão de porque o aparelho não era usado dentro do templo. Outra forma de pesquisa foram leituras sobre evangélicos e objetos.

Quando comecei a frequentar a igreja para a realização da pesquisa tive grande dificuldade para interagir com os fiéis. Motivos para tal comportamento eu desconheço. Conforme o tempo foi passando, consegui conversar com alguns fiéis e desenvolver laços que fizeram

com que eles me dessem entrevistas e falassem sobre o assunto do uso do celular comigo.

Procurando entender o funcionamento do templo, consegui criar diálogo com a filha do pastor, que me explicou como é a dinâmica dos encontros e a relação dos missionários dentro da igreja. Como eles guardam muito os antigos costumes, eles não fazem o uso nem de data show ou outras tecnologias em sua instituição. Usam apenas a Bíblia em forma de livro de papel como o maior significado da presença de Deus dentro do templo.

Em um determinado momento do campo, inquieta pelo fato de não compreender porque não via o uso do aparelho celular no templo, decidi que iria fazer a utilização do meu antes do culto como uma estratégia experimental. Ainda faltavam poucos minutos para o início da celebração quando tirei o meu celular de dentro da bolsa e comecei a fazer o uso. Nesta primeira utilização fui repreendida por um senhor que passava próximo da minha cadeira e disse assim: “Vou desligar o meu celular, Deus não vai me ligar nem me mandar mensagem”.

Foi muito estranho no começo aceitar que uma igreja com um número de mais ou menos cem fiéis, sendo uma grande parte jovens, não fizessem a utilização do aparelho. Assim, realizei entrevistas ao longo do mês de março de 2016. As respostas obtidas me levaram a alguns questionamentos sobre a utilização do celular.

A primeira fiel que entrevistei, quando questionada sobre o uso me disse:

“Eu acredito que é uma falta de respeito, ao ir participar do culto a pessoa deve reservar esse momento para adorar ao senhor, se você está mexendo no celular perde o foco... Ao ir à igreja é um momento que deveríamos dar para o nosso espírito para o nosso interior, para podermos refletir, ouvir o que os outros irmãos têm pra expressar (em forma de louvor, mensagem), e sair com nosso Espírito leve, renovado, e o celular acaba sendo um estorvo para que isso ocorra. (Raquel, 2016).

Os objetos são carregados de significados, Igor Kopytoff (2008, P. 110) no livro “A vida social das coisas” (Appadurai, 2008) escreve:

“A singularização de objetos dentro de uma sociedade cria um problema especial. Como é feita por grupos, ela porta um certificado de aprovação coletiva, canaliza os impulsos individuais de singularização e assume o peso da sacralidade cultural”.

A partir destas palavras possível compreender que por mais que alguns queiram usar o aparelho dentro do templo não podem usar. O grupo é aquele que vai dar significado ao objeto e as formas de se usar. O aparelho celular é visto como algo que desvia a atenção do fiel, tornando-se um problema quando as pessoas estão ali tentando receber a palavra.

Outro autor que trabalha objetos e é essencial para pensar esta pesquisa é Daniel Miller (2013). Em seu livro “Trecos, troços e coisas”, este autor vai mostrar a relação que há com os objetos que vão muito além do habitual, onde o objeto que é carregado de valores tem uma importância muito grande. O aparelho celular é assim também. Nos dias atuais as pessoas dão uma importância muito grande ao uso do aparelho. Todos trocam seus números e conversam sobre os novos aplicativos e acessórios que podem valorizar ainda mais os celulares em porte das pessoas.

Quando procurei saber a forma com que o aparelho é visto pelos fiéis e qual era a instrução do pastor, fui informada que o mesmo se refere ao aparelho como algo pecaminoso, que feri os sentimentos de Deus que era aquele que deveria ter a atenção total ali naquele momento. Há Também o desvio no sentido de ser como um “demônio” tentador. A pessoa tem a necessidade de estar conectado horas por dia e de torná-lo uma extensão do seu próprio corpo (Berlintes, 2016).

Sandra Rubia da Silva tem um texto escrito chamado “Eu não vivo sem celular” (2007) fala sobre o uso do aparelho no cotidiano de algumas pessoas. Sabendo que este uso é feito de maneira diferente por diferentes pessoas, a autora vai trabalhar uma relação de valorização emocional que o aparelho é carregado. De acordo com a autora, este aparelho pode se torna uma extensão do seu próprio corpo. O aparelho tomando essa capacidade de ter uma importância muito além do habitual com os outros objetos faz com quem esse uso acabe personalizando o aparelho para que se torne único e que tenha a cara do seu usuário. Sendo assim, questiono como o uso do aparelho é visto como algo “pecaminoso” pe-

los evangélicos que entrevistei, mas faz parte de todo um cotidiano da vida destas pessoas que tem contato com a sociedade contemporânea.

Quando questionei os meus entrevistados sobre o uso que eles fazem do aparelho dentro da igreja, me responderam que usavam às vezes como um apoio nos cultos, mas que se sentiam mal por estar fazendo aquilo. Bate então a sensação de arrependimento que eles têm, por conta do medo de estar pecando perante Deus e segundo o que a igreja prega.

Desta forma, o aparelho então tem a imagem de algo que vai contra os princípios da igreja, sendo que este poderia ter sido usado para contribuir com o dia a dia das pessoas, ajudando na comunicação dos fiéis, organizando encontros e tantas outras possibilidades.

Para tratar essa questão da adoração é possível compreender a partir de Durkheim, em seu livro “As formas elementares da vida religiosa” (2003). No texto, o autor explica que todas as pessoas são religiosas por natureza, logo essa fé que move as pessoas é dotada de significados que são atribuídos sendo que este tem a função de manter uma solidariedade dentro do grupo. A partir disso, penso que o fato do não uso do aparelho celular ser instruído pelos superiores dentro do templo é algo curioso. Afinal, quando fazem o uso se sentem culpados. O ato de não usar consiste em ter uma consciência limpa, já que não é só com Deus que se estará pecando, mas com os outros fiéis que estão ali para prestar a atenção na cerimônia.

Essa utilização do aparelho dentro do templo se configura de uma forma totalmente diferente de outros espaços, como escolas, mercados, encontros de amigos. O estudo dentro do templo é feito pensando que ali dentro existe uma relação entre o fiel e o divino. Toda essa relação é uma questão moral do indivíduo, uma forma de conversa com o sagrado e o aparelho é como se bloqueasse essa ligação. Então, todo esse ritual que existe para que ocorra essa “conversa com Deus” pode ser quebra com o aparelho em mãos.

Neste ano de 2017 iniciei um novo campo, agora na cidade de Toledo, no Paraná na Igreja Assembleia de Deus das Missões. Este campo se de uma forma totalmente diferente do anterior. Nesta nova Igreja

o aparelho é o suporte dado aos fiéis para a comunicação sobre encontros e sobre como vai se dar o andamento dos cultos e estudos bíblicos. A intenção é que este ano tenhamos uma nova perspectiva de campo, não só para que seja realizada uma comparação entre o anterior com o de agora, mas que haja uma outra perspectiva quanto ao uso. Esse que varia entre um local e outro.

No primeiro contato em que tive, em minha primeira visita nesta igreja nova na pesquisa já visualizei o aparelho dentro do templo. Questionei uma menina que estava lá e ela me disse “O celular aqui é um apoio, mas não deixamos de usar a bíblia papel principalmente em cultos e estudos bíblicos, não sei explicar, mas é como se fosse mais forte quando é no papel”.

Penso que com o tempo as igrejas estão tendo que se adaptar ao uso, é como a Sandra Rubia (2007) explica em seu texto. Há uma ligação importante na qual o aparelho é como parte do corpo já que está tão presente em todos os momentos da nossa vida, essa relação faz com que as pessoas não consigam ficar muito tempo sem fazer o uso do aparelho e conciliem isso com toda a sua vida, até mesmo a religiosa.

### **3. Conclusão**

Hoje em dia, grande parte das pessoas utilizam os aparelhos celulares como um suporte em vários momentos do cotidiano. Contudo, numa das igrejas pesquisadas verificamos que durante o culto o uso não acontece de forma liberalizada. Não é realizado de maneira automática.

Para a realização desta pesquisa tive todo o apoio da nossa professora orientadora, que também faz pesquisas na área sobre o assunto, além de um grupo de estudos sobre religião. Quando realizei esta pesquisa tinha uma colega de iniciação científica que fazia campo na cidade de Cascavel. Desta forma, consegui visualizar no primeiro ano de pesquisa um contraponto entre a igreja que ela pesquisava e a minha. Lá ela foi bem recebida e saía com eles até mesmo em outros momentos além do próprio culto, lá a utilização era feita com o celular dentro da bíblia onde eles podiam dar umas “olhadelas” sem que isso interferisse no cotidiano da igreja e do culto.

Analisando os dados do meu campo, vejo que nesta segunda igreja na qual tive o contato a utilização do aparelho não é nem mesmo questionada. Quando o pastor diz que o aparelho se configura como algo pecaminoso, as pessoas automaticamente ao usar ali dentro se sentem culpados. Outro ponto a se pensar é que o mesmo fala sobre como deve ser a utilização na vida cotidiana, já que “deve ser usado com sabedoria”. Fora da igreja ele é considerado como um desviante, já que tem conteúdos múltiplos e que podem levar a pessoa para o “mal caminho”.

## **Bibliografia**

APPADURAI, Arjun. A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural/Arjun Appadurai: Tradução de Agatha Bacelar – Nitéroí: Editora da Universidade Federal Fluminense. 2008 p .7-89

BERLINTES, Maria Luiza. “Culto em tempo de conectividade”. Toledo: Anais do V Simpósio Paranaense de Ciências Sociais, 2016. Disponível em: <http://200.201.88.178/simposiocienciasociais/anais.php> Consulta em: 31/05/2017.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999. v. 1.

DANI, Camila Cristina. “Poder não pode, mas a gente usa”: um estudo sobre a inserção dos telefones celulares durante os cultos evangélicos. In: VICENTE DA SILVA, Andreia, DIAS, Paulo Henrique Barbosa e SILVA, Vania Sandeleia Vaz Conectando mundos, repensando relações, Porto Alegre: Unioeste: EvangRaf. 2016. p. 87- 100.

DORNELLES, Jonatas. “Antropologia e internet: Quando o campo é a cidade e o computador e a rede”. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, n.21, p 241-271, jan/jun 2004.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MILLER, Daniel. O digital e o humano. Prospecto para uma Antropologia Digital. Dossiê. Jul/Dez, 2015, v.2, n.3

SILVA, Sandra Rúbia da. “Eu não vivo sem celular”: Sociabilidade, consumo, corporalidade e novas práticas nas culturas urbanas. Intexto, Porto Alegre, UFRGS, n.17, p. 1-17, julho/dezembro de 2007.

VICENTE, Andreia. “Conectividade, relações e circulação”. Conectando mundos, repensando relações / organizadora Andreia Vicente da Silva, Paulo Henrique Barbosa dias, Vania Sandeleia Vaz da Silva – Porto Alegre: Unioeste: Evangraf. 2016. p. 7- 14. Tele.Síntese, google. Disponível em: <http://www.telesintese.com.br/setor-movel-da-america-latina-10-do-mercado-movel-global-entra-em-nova-fase/> Em.tecnologia.com.br, google. Disponível em: [http://www.em.com.br/app/noticia/tecnologia/2010/10/07/interna\\_tecnologia,184374/america-latina-e-2-maior-mercado-de-celular-do-mundo.shtml](http://www.em.com.br/app/noticia/tecnologia/2010/10/07/interna_tecnologia,184374/america-latina-e-2-maior-mercado-de-celular-do-mundo.shtml)

# La conservación de la “lengua originaria” como identificación de un grupo cultural: Caso “Guaná”



María Eugenia Lo Giudice<sup>1</sup>

## Resumen

Si la lengua va más allá de ser una recopilación de signos para comunicarse, si con ella se entiende la transmisión de un código de pautas culturales, se concluye que al morir una lengua muere una cultura. Y si es apreciada la importancia de la diversidad lingüística tanto como la necesidad de la diversidad biológica, se debe actuar urgentemente para evitar la extinción de una lengua. La documentación empírica y los estudios académicos colaboran en la revalorización de las lenguas logrando que los propios hablantes se dignifiquen a través del uso y transmisión.

## 1. Introducción

*“El resultado es impactante. Hemos visto un resurgimiento del orgullo de los guaná, que ahora organizan reuniones en Río Apa donde expresan sus danzas y cantos tradicionales. Aún queda algo de su cosmovisión, que se ha podido salvar gracias al empeño en*

---

1 Abogada (UBA, Argentina). Profesora de Derecho. Investigadora. Miembro de la Asociación Argentina de Sociología Jurídica. E-mail: eugenialogiudice@gmail.com



*reforzar su lengua, los niños y jóvenes demuestran un entusiasmo tremendo por aprender la lengua guaná, que nunca antes se les había enseñado en las escuelas”*  
Prof. Nicolas Gynan<sup>2</sup>.

En el año 2007 es firmada la Declaración de los Derechos Indígenas por las Naciones Unidas<sup>3</sup>, en cuyo artículo 9 contempla que “Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a pertenecer a una comunidad o nación indígena, de conformidad con las tradiciones y costumbres de la comunidad o nación de que se trate. Del ejercicio de ese derecho no puede resultar discriminación de ningún tipo.”

Con el logro de esta declaración los indígenas son reconocidos expresamente como “sujetos de derecho” y con ello comienza una etapa diferente en la obligación frente al respeto y preservación de su cultura nativa por parte de los Estados y en pos de su reafirmación como comunidad originaria con características particulares que consolidan la propia conciencia étnica.

A pesar de que se enfocó la presente investigación en un caso concreto y lugar determinado, se puede observar la similitud de procesos históricos, económicos y sociales que influyeron e influyen en la vida de las comunidades indígenas de toda América Latina, desde el contacto con los colonizadores del siglo XVIII hasta el desarrollo de modelos económicos del siglo XIX.

En este contexto, la lengua que se identifica como un elemento cultural dentro de la identidad de una sociedad, toma una peculiar importancia por lo que la comunidad identificada como “nación jurídicamente organizada” debe resguardar a aquellos grupos que la precedieron originariamente, proveyendo políticas públicas en cum-

---

2 Lingüista estadounidense, que estudió la lengua guaná y continuó colaborando en la elaboración de un diccionario trilingüe comenzado por un hablante del guaná y guiado por el lingüista alemán Hannes Kalisch.

3 El Consejo de Derechos Humanos aprobó en junio de 2006 la *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas* y recomendó su aprobación por la Asamblea General, efectivizada en septiembre de 2007.

plimiento de sus compromisos internos e internacionales respecto los derechos fundamentales, es decir, los derechos humanos.

De ahí, la sustancial importancia en el trabajo por conservación y recuperación de las lenguas nativas. La pérdida de ellas, por ser los actos lingüísticos sucesos creadores fundados en un saber propio de un colectivo cultural, significaría dejar de transmitir tipificación cultural de forma irreversible.

Se debe entender el respeto por la diversidad cultural tanto como la diversidad biológica como enriquecedor para el ser humano.

## **2. Metodología empleada**

Esta investigación pretende una finalidad aplicada al aportar y analizar información desde la cual justifica la urgente actuación de las políticas públicas actuales sobre la revitalización de la lengua originaria.

A su vez, el presente trabajo investigativo es de tipo diacrónico al buscarse la evolución de la problemática a lo largo del tiempo y con un enfoque retrospectivo al pretender conocer la evolución partiendo de acontecimientos que se pudieron registrar en el pasado.

Se intenta explicar las posibles causas que dieron lugar al desplazamiento de la lengua desde las tierras ancestrales de los pueblos originarios, poniendo en serio riesgo la preservación de la misma, y la identificación que los conforma como grupo social definido por su vocación étnica y sabiduría ancestral.

Las fuentes que se usaron son tanto de tipo primario, se realizaron actividades de campo con observación e interacción en un viaje a la comunidad Guaná de Río Apa, Alto Paraguay. Como fuentes secundarias se contactó diversos actores relacionados con la investigación que contaban con información ya relevada.

A su vez se aplicó un método cualitativo a través de la recolección de datos y de entrevistas personales.

### 3. Lengua e identidad cultural

Para expresar la importancia de la lengua en todo el mundo, se podría tomar las palabras de una nativa “Cree o Nêhiyaw”, uno de los grupos más extensos de pueblos originarios del Canadá que abarca norte de los Estados Unidos de América también, quien escribió “Cada lengua representa una visión diferente del mundo en el que vivimos sin importar la lengua que sea”, (Daniels Fiss, 2008) y describe lo que significó comenzar la escuela al mudarse a la ciudad dejando su propia lengua y cultura. Ya de grande trató de reaprehender su identidad sumergiéndose en jornadas de convivencia, tratando de volver a descubrir esa mirada e identificación con su cultura Cree, donde las memorias de la infancia colaboraron en recordar. Cuenta que de este modo volvió a sentirse una verdadera “Cree o Nêhiyaw”.

De modo que al no hablarse una lengua se pierde mucho más que sólo una manera de comunicación a través de un catálogo de signos. Una lengua no solo es una vía de comunicación sino que es una forma de entender el mundo y la vida, es una cosmogonía. Por lo que conservar la lengua nativa hace a la esencia de una comunidad. A modo de ejemplo se puede mencionar la medicina tradicional que junto a los saberes ancestrales se transmiten de generación en generación en forma oral. Saberes que han sido aceptados y promovidos por la Organización Mundial de la Salud.<sup>4</sup> Pues qué ocurrirá si una lengua deja de existir? Sería imposible por ejemplo la transmisión de los conocimientos tradicionales y la medicina natural se perderá con ella, siendo un menoscabo para la humanidad en general.

### 4. La lengua en peligro de extinción

Pero qué se entiende por una lengua en peligro?. Se entiende que la misma se va dejando de hablar, de transmitir a través de la descendencia., por lo que hay una pérdida en la transmisión generacional. Las nuevas generaciones no la aceptan por diferentes causas, que

---

4 Organización Mundial de la Salud, Resolución WHA62.13, Octava sesión plenaria, 22 de mayo 2009 - Comisión A, tercer informe [http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf\\_files/WHA62-REC1/WHA62\\_REC1-sp-P2.pdf](http://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA62-REC1/WHA62_REC1-sp-P2.pdf)

pueden darse sea por factores externos tal una guerra, por presiones socioeconómicas, o causas internas como asimismo sentirse discriminados por el uso de la lengua o siendo el deseo de los mismos padres que sus hijos hablen la lengua dominante y así se va generando ausencia de nuevos hablantes.

El efecto de la sociedad moderna no acompañó muchas veces a los pueblos originarios, por el contrario los llevó a cambiar su estilo de vida. Frecuentemente aquellos originariamente nómades adoptaron el sedentarismo tras la necesidad de insertarse en nuevos mercados laborales, o condiciones ambientales los desplazaron como se escuchó el comentario de un cacique indígena de la parcialidad mbyá guaraní, “el monte se acabó..”. Múltiples factores que atentan contra un estilo de vida propio induciéndolos a los centros urbanos, en búsqueda de soluciones económicas pero en condiciones de inferioridad por no estar preparados para ese estilo de vida, que generalmente termina en serias situaciones de riesgo social.

El problema de la pérdida de lenguas originarias o nativas a nivel mundial, viene siendo objeto de estudio por numerosos profesionales, investigadores, ONGs., etc. Así según la antropóloga sueca Birgitta Leander<sup>5</sup>, cada semana desaparece uno de los idiomas indígenas todavía existentes en el planeta.. Organismos internacionales, han constituido cuerpos especializados al efecto y se han expresado, como la UNESCO<sup>6</sup> que advierte:

El serio peligro mundial de la extinción de lenguas autóctonas ha sido ampliamente reconocido durante el último decenio, especialmente después del pronóstico de Michael Krauss en 1992, de que si no se adoptan medidas concretas, el 90 por ciento de las lenguas autóctonas en el mundo podrían desaparecer en el siglo XXI, algo terrible si se compara con el pronóstico de desaparición del 10 por ciento de las especies de mamíferos y el 5 por ciento de las de pájaros.

---

5 Antropóloga e historiadora sueca, especialista en el estudio de la escritura de pueblos mesoamericanos

6 La Declaración universal sobre la diversidad cultural de la UNESCO, reconoce una relación entre la diversidad biológica, la diversidad cultural y la diversidad lingüística

Se plantea la imperiosa necesidad de resguardar la diversidad lingüística tanto como ya es aceptado conservar la diversidad biológica. Justificando la primera en la necesidad de resguardar la diversidad de los patrimonios culturales humanos.

### **A. Situación en Latinoamérica**

Basándose en el informe presentado por el Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas por Unicef, mencionado ut supra, en América Latina se registran 522 pueblos indígenas y están en uso 422 de sus lenguas originarias. De los datos se observa cómo se diluyen las actuales fronteras geopolíticas, de tal manera que un cuarto de esas lenguas indígenas son habladas en dos o más países. Basta como ilustración la familia lingüística quechua que es hablado en el norte de Argentina y Chile, suroeste de Bolivia, sureste de Brasil, Colombia, Ecuador y Perú. De hecho es hablado por 14 millones de personas aproximadamente.

Es decir que se puede aplicar un concepto de geocultura por sobre la geopolítica.

La siguiente tabla ilustra la distribución de la lengua en los pueblos indígenas latinoamericanos:

**Tabla 1.** Distribución por Región de lenguas originarias

REGION	PUEBLOS	ESTADO
<b>Sur</b> (Patagonia-Isla de Pascua)	9	Argentina, Chile
<b>Chaco</b>	28	Argentina, Paraguay, Bolivia
<b>Amazonía</b>	247	Argentina, Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú, Venezuela
<b>Orinoquia</b>	34	Colombia, Venezuela
<b>Andes</b>	24	Argentina, Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, Venezuela
<b>Llanura costera del Pacífico</b>	5	Colombia, Ecuador

<b>Caribe continental</b>	16	Colombia, Panamá, Venezuela
<b>Baja Centroamérica</b>	23	Costa Rica, Honduras, Nicaragua, Panamá, El Salvador
<b>Mesoamérica</b>	61	Belice, Guatemala, México
<b>Oasisamérica</b>	18	México
<b>Brasil no amazónico</b>	57	Brasil

Fuente: Información tomada del Informe del Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, (2009) Elaboración propia.

Se puede identificar a través de diferentes casos, razones comunes que han afectado a numerosos pueblos indígenas de diversas regiones de Latinoamérica, colocando su cultura y su lengua en grave peligro de extinción y con ello la casi desaparición de su propia identidad cultural.

Citando algunos ejemplos, en el sur de América Latina, Chile austral, se encuentra la última anciana representante de la etnia “yagán”. Las causas que influyeron en el menoscabo de su lengua originaria, fueron la llegada de colonos y políticas de Estado que ocuparon su territorio.

Del otro lado de las montañas, tierras hoy argentinas, los tehuelches. Sufrieron la colisión de la cultura europea que los diezmó entre otras causas por enfermedades desconocidas para ellos. Luego al constituirse los Estados su desplazamiento nómada se vio afectado. Con la llegada de los colonos a estas tierras, fueron los propios indígenas que no quisieron transmitir la lengua nativa a sus descendientes para no sufrir la discriminación. Actualmente resta una sola anciana que puede hablar aonek’ o’ a’yen.

Hacia el norte en Brasil (estado de Mato Grosso do Súl), casi frontera con Bolivia se localizan en una isla, algunos indígenas que hablan la lengua “guato”. Supieron deambular por la amplia zona del Mato Grosso. La llegada de colonos los desplazaron a tierras urbanas. Actualmente solo queda un anciano hablante de esta lengua.

En Colombia, Sierra de La Macarena, zona de conflicto armado queda el último hablante de la lengua “tinigua”. Su etnia fue diezmada por el avance en búsqueda del caucho, cazadores de pieles y finalmente por los años 1950 exterminación masiva por un colono.

En el mismo país pero departamento de Amazonas, la comunidad Matapí o Upichía, sufrieron los mismos problemas sumado a conflictos con otras etnias y finalmente la llegada de misiones evangelizadoras que terminó prohibiendo el uso del lenguaje nativo.

Adicionalmente a las causas descritas, en Bolivia los Uru-Chipaya se vieron obligados a migrar a zonas urbanas dejando las orillas de las aguas del Titicaca, Poopó y el río Desaguadero por razones del cambio climático. En el 2015 se secó el lago Poopó...

Se deduce la existencia de fundamentos comunes a lo largo de Latinoamérica que resultan en detrimento de las lenguas nativas de los pueblos originarios.

### ***B. Situación en Paraguay***

Paraguay es prolífico en su diversidad lingüística. Existen 19 pueblos indígenas, que se agrupan en torno a cinco familias lingüísticas, que se detallan en la siguiente tabla:

**Tabla 2.** Familias lingüísticas en Paraguay

Tupí-guaraní	Mataco	Zamuco	Maskoy	Guaicurú
Ache	Nivaclés	Ayoreos	Angaité	Toba Quom
Paí-tavyterá,	Makâ	Chamacoco	Sanapaná	
Ava-katuete, Mbya-	Manjuis	Zamucos	Enhelt	
ka'yguâ		Tomarahos	Enxet	
Guaraní occidental			Maskoy	
			Guaná	

Fuente: Información extraída de la Secretaría de Políticas Lingüistas. Elaboración propia

No ajeno al contexto general de América Latina, en Paraguay las lenguas nativas de sus pueblos originarios se ven en riesgo por causas análogas a las descritas: presencia de colonizadores, misiones evangelizadoras, impactos socio económicos, cambios climáticos, etc.

En particular, los hablantes de las lenguas de la familia lingüística Mas-koy habitan la parte centro-este del Chaco Paraguayo. Como se describió en el párrafo anterior, la Guerra del Chaco (1932-1935), la llegada de misiones anglicanas, colonos menonitas y la quiebra de las fábricas de tanino fueron dispersando los diferentes grupos. Y terminaron trabajando para las estancias, en trabajos no formales y solo para subsistir.

Los casos más críticos según la propia Secretaria de Política Lingüística de Paraguay son las familias Guaná, Guaraní Occidentales, Maskoy, Angaité y Sanapaná,

## **5. Comunidad guaná Rio Apa**

Antiguamente se conocía los guaná, con el nombre de Kaskiha . Según Métraux, se originó entre los antiguos Mbyá-Guaicurú, donde los sometidos eran denominados Guaná-Niyolola. Los denominaban así con un sentido despectivo, de acuerdo a lo escrito por la doctora Bratislava Susnik, reduciéndolos al status discriminatorio de “tapii-siervos étnicos”<sup>7</sup>.

Muchos años han pasado de aquella comunidad numerosa que existía en 1880 mencionada por Métraux. En el último censo oficial indígena (realizado en el año 2012) se contabilizó 393 integrantes, hoy en día los guaná se hayan dispersos en otras comunidades también.

En nuestro caso, el objetivo se enfoca en la comunidad guaná de Rio Apa (Alto Paraguay, departamento de Concepción, en la confluencia de los ríos Paraguay y Apa, a 7kms de Vallemí) donde ellos mismos se manifestaron a la autora de esta ponencia sobre la visita a sus parientes que habitan en pequeños poblados alrededor (como Machete Vaina y Riacho Mosquito).

### ***A. El desplazamiento de la lengua guana***

Entre las causas que provocaron el debilitamiento en el uso de la lengua nativa estuvieron las políticas de Estado aplicada como la Ley de Venta de Tierras públicas, promulgada en 1883 luego del endeudamiento como resultado de la Guerra de la Triple Alianza, hecho

---

7 Susnik, B. (ed.2016).



que los afectó directamente así también como años más tarde los afectó el proceso de ampliación ferroviario, extendiéndose a unos kilómetros del oeste de Puerto Casado.

Asimismo se desplazaron atraídos por el auge de las empresas tanneras que se instalaron en las riberas de los ríos de estas tierras y que habían pasado a manos de capitales privados.

Posteriormente las quiebras de esas fábricas de tanino donde fueron empleados como mano de obra, como la empresa de Carlos Casado (primera fábrica de extracto de tanino de América) provocaron su dispersión hacia el interior del Chaco para algunos y otros se acercaron en busca de subsistencia a los quebrachales de Carlos Casado S.A, en las caleras del Alto Paraguay o en la fábrica de cemento de Vallemí.

Asimismo por el contacto con la iglesia católica o menonita, muchos de sus miembros dejaron su tradición adhiriendo a estas religiones.

Actualmente la Comunidad de Rio Apa habita en Vallemí a orillas del Rio Apa, donde obtuvieron una parcela de 40 hectáreas entregada por la Industria Nacional del Cemento, entidad perteneciente al Estado paraguayo.

Tanto ha perdido esta comunidad en el proceso de proletarización en las empresas del Alto Paraguay que los guaná son considerados los más “deculturados y destribalizados” de los indígenas del Chaco paraguayo.

Siendo tradicionalmente su modo de vida recolector, agricultor, cazador y pescador, las pérdidas en su hábitat originario llevaron al olvido su relación ecológica con las consiguientes pérdidas de las técnicas de subsistencia.

Tuvieron que adoptar la vida semi urbana o campesina para sobrevivir, deteriorándose su calidad de vida. Sin embargo conservan los más ancianos en su memoria, técnicas como las que mencionamos ut supra, de conservación de pescado, aunque actualmente no cuentan ni con redes de pesca o utensilios necesarios para practicar la misma.

En la comunidad de Rio Apa, los hombres llegan montados en sus motos para ser empleados como obreros de la planta de cemento o simplemente changadores.

Las mujeres trabajan como empleadas domésticas o venden hierbas medicinales en la ciudad de Villamí. Resabio de su cultura donde recoger esas hierbas era una práctica habitual. La leña es recogida por hombres y mujeres aunque la recolección de verduras de las pequeñas huertas que pueden tener, es tarea de las mujeres.

Junto con la lengua guana se ha perdido mucho de su identificación cultural. Otra distinción que los distingue es el modo de ejercer el liderazgo en la comunidad, una conjunción de jefaturas de tres niveles y diferentes categorías por edad. O las prácticas del chamanismo.

Entre sus saberes ancestrales los guanás contaban con sus propios métodos naturales anticonceptivos pero en el riesgo de la transmisión oral, sumado a políticas públicas los han ido reemplazado por los métodos tradicionales, influyendo en la disminución de su población demográfica.

En cierta medida y numerosas oportunidades han quedado al margen de programas gubernamentales de pobreza e inclusión. Hasta según propias palabras de uno de los líderes actuales, en ocasiones no fueron incluidos en los censos nacionales,.

### ***B. Qué se está haciendo para mejorar la situación***

Paraguay a nivel nacional se enmarca legalmente para apoyar la revitalización y conservación de las lenguas originarias. En el año 2002 es creada la Secretaría de Política Lingüistas. “La Constitución apoya los derechos culturales de los pueblos indígenas, pero hasta la creación en 2002 de la Secretaria de Políticas Lingüísticas no hubo mucho trabajo institucional.”<sup>8</sup>

Actualmente en la comunidad de Rio Apa, se está tratando de revitalizar la lengua guaná a través de clases en la pequeña escuela.

---

8 Palabras de una funcionaria de la SPL.

La escolarización se imparte en una segunda lengua (que sería la lengua dominante) en este caso, el guaraní.

Asimismo se promueve iniciativas comunitarias como la práctica de pequeñas representaciones teatrales en lengua guaná, donde participan las familias. Los niños actúan y ensayan los vocablos en la lengua, pero muchos son los integrantes que van a presenciar los ensayos por lo que también apprehenden los vocablos.

Los adultos de la comunidad se alfabetizan también en lengua guaraní para poder comunicarse con la sociedad que los rodea. La lengua guaná es transmitida por las únicas hablantes, cuatro abuelas que también asisten a la escuela lunes, miércoles y viernes. Las clases de guaná son impartidas los días sábado y domingo.

Las clases que dictan las abuelas llamadas: Azucena, Modesta, Lucía y Vicenta se dan en forma separada varones y mujeres por otro lado. Aquí se observan las particularidades de su cultura en el rol hombre-mujer. En la declinación de verbos por ejemplo, distingue la lengua guaná un trato diferente para el género femenino y para el masculino. Interesante es notar que en el momento de generalizar, es decir en un grupo donde ambos sexos están presentes, se generaliza con el formato femenino. Denota en este caso quizás un sesgo cultural, el matriarcado? Es la lengua guaná que deja un indicio a ser estudiado.

Para cerrar la ponencia y habiéndose tenido el honor de compartir unos días junto a la comunidad guaná de Rio Apa, se citan las palabras de un especialista, el profesor lingüista Nicolas Gynan muy querido por la comunidad por haber contribuido a la reconstrucción de la lengua:

...capacitar a los guaná en el uso del alfabeto, tarea que yo considero fundamental para que la lengua pueda sobrevivir. La comunidad guaná ya han respondido con entusiasmo y muchísimo interés ante este desafío. Es importante subrayar que aunque las cuatro abuelas son las únicas identificadas como hablantes, subyacen en la mente de casi toda la comunidad el recuerdo y la estructura de su idioma. Con el apoyo que tienen ahora de la SPL bien puede ser que siga viva esta hermosa lengua.”

## 6. Conclusión

Si la lengua va más allá de ser una recopilación de signos para comunicarse, si con ella se entiende la transmisión de un código de pautas culturales, se concluye que al morir una lengua muere una cultura. Y si es apreciada la importancia de la diversidad lingüística tanto como la necesidad de la diversidad biológica, se debe actuar urgentemente para evitar la extinción de una lengua.

Las políticas públicas son fundamentales en el trabajo de detección de las causas que afectan las lenguas nativas para poder identificar las herramientas necesarias para su revitalización, rescate y conservación.

La documentación empírica y los estudios académicos colaboran en la revalorización de las lenguas logrando que los propios hablantes se dignifiquen a través del uso y transmisión.

Si una comunidad consolida su identidad lingüística, en palabras del antropólogo argentino Miguel Alberto Bartolomé (1969), “la vuelta a la vida en comunidad hace que revaloricen sus pautas culturales”.

En definitiva, recuperar las lenguas nativas es fundamental porque reafirma la identidad cultural de las poblaciones -principio básico de los derechos humanos-, consolidándose la equidad cultural y socioeconómica reconocida por el Derecho Internacional.

## Bibliografía

Amarilla, J. (2006) *Pueblo Angaité Memoria Histórica*. Biblioteca Paraguaya de antropología, Vol.55. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica

Constitución de la República de Paraguay (1992)

Daniels Fiss, B. (2008). *Learning to be a nehiyaw (Cree) through language. Diaspora indigenous and minority education.*(pp.233-245).Recuperado de: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15595690802145505>

Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia “Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina”. (2009). Recuperado de: [https://www.unicef.org/honduras/tomo\\_1\\_atlas.pdf](https://www.unicef.org/honduras/tomo_1_atlas.pdf)

Gynan, N. (Shaw Gynan) (5 de septiembre de 2014) Quisiera poner una pequeña aclaración. El alfabeto ya ha sido establecido por un hablante del guaná, Víctor Unruh, guiado por el lingüista alemán Hannes Kalisch ([www.enlhet.org](http://www.enlhet.org)). Según lo yo tengo entendido, lo que se hace en la Dirección General de Documentación y Promoción de Lenguas Indígenas de la Secretaría de Políticas Lingüísticas - Paraguái Ñe'ẽnguéra Sambyhyhaes capacitar a los guaná en el uso del alfabeto, tarea que yo considero fundamental para que la lengua pueda sobrevivir. La comunidad guaná ya han respondido con entusiasmo y muchísimo interés ante este desafío. Es importante subrayar que aunque las cuatro abuelas son las únicas identificadas como hablantes, subyacen en la mente de casi toda la comunidad el recuerdo y la estructura de su idioma. Con el apoyo que tienen ahora de la SPL bien puede ser que siga viva esta hermosa lengua. (Estado de Facebook) Recuperado de <http://www.hoy.com.py/nacionales/un-lingista-yanqui-y-cuatro-ancianas-luchan-para-que-una-lengua-nativa-no-m>

Metraux, A. (1996). *Etnografía del Chaco* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Recuperado de [http://www.portalguarani.com/1638\\_miguel\\_chase\\_sardi/20149\\_etnografia\\_del\\_chaco\\_por\\_alfred\\_metraux\\_edicion\\_exordio\\_revision\\_y\\_notas\\_a\\_cargo\\_de\\_miguel\\_chase\\_sardi.html](http://www.portalguarani.com/1638_miguel_chase_sardi/20149_etnografia_del_chaco_por_alfred_metraux_edicion_exordio_revision_y_notas_a_cargo_de_miguel_chase_sardi.html)

Moore, D., Vilacy Galucio, A. (2006). Cómo pueden los lingüistas ayudar a las comunidades indígenas. *Oralidad*. Anuario 14 Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001486/148669s.pdf>

Naciones Unidas, Asamblea General. “Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas” A/RES/61/295 (13 de septiembre de 2007). Recuperado de [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_en.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_en.pdf)

Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (20 de octubre de 2005). Convención sobre la protección y promoción de la

diversidad de las expresiones culturales Recuperado de: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=31038&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Salvaguardia de las Lenguas en Peligro. Vitalidad y peligro de la desaparición de las lenguas. CLT/CEI/DCE/ELP/PI/2003/1 Recuperado de: [http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE\\_Spanish\\_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/LVE_Spanish_EDITED%20FOR%20PUBLICATION.pdf)

Sanz, M. (8 de abril 2016) *La lengua guaná, de la amenaza de desaparición a las páginas del diccionario* Agencia EFE Recuperado de: <http://www.efe.com/efe/america/sociedad/la-lengua-guana-de-amenaza-desaparicion-a-las-paginas-del-diccionario/20000013-2891062>

Susnik, B. (2016) *Una visión socio-antropológica del Paraguay del siglo XVI-XVII*. Asunción: Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero

Villagra Carrón, R. (2014) *No había paraguayos – Reflexiones etnográficas en torno a los angaité del Chaco*. Biblioteca Paraguaya de antropología, Vol.98. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica

Zanardini, J.(2001) *Los Indígenas del Paraguay*. Biblioteca Paraguaya de antropología, Vol.39. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica

# El mito petrificado: la amalgama hispano-guaraní<sup>1</sup>



Rosa Palazón Faraone<sup>2</sup>  
Lamia Sofía Espínola Oviedo

## Resumen

Un mural en homenaje a Domingo Martínez de Irala se encuentra incrustado en la fachada de la Catedral Metropolitana de la ciudad de Asunción, ubicado de cara a la histórica plaza de la Constitución, desde el año 1965. En él puede observarse el abrazo de un hombre indígena con un hombre español en un plano central, acompañados de otras personas en planos subordinados como una mujer indígena descubriéndose del manto del conquistador, un hombre indígena con arco y flechas en el plano inferior y en el plano superior, mujeres que por su vestimenta y ornamentos sugieren ser mestizas. Este es el pun-

1 Coordinador de la investigación: Prof. Dr. Guttandin, Friedhelm Investigadores asociados: González Myrian; Cano Olivia; Dure Juan Carlos; Palazón Faraone Rosa; González Ricart Marcela; Quintana Alberto; Zaracho Robertti María Esther; Andersen Varela Ybalda Mariel; Valdez F. Juan Anibal; Britez Venialgo; Silvana Sofia; Insaurralde M. Adriana M. Estela; Paredes Ramos Roni Nicolas; Otazu Penayo Nélica; Montiel Dora; Osorio G. Ruth Noemí; Toro Lezczano, Juana Gladys; Espínola Oviedo Lamia Sofia; Espinola Molinas Ariel Anastacio; Díaz Ayala Walter Fernando; Avalos Torres Sonia Elicena; Rivaldi Robertti, Marta Raquel; López Miguel H. Institución: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Facultad de Postgrado de Filosofía y Ciencias Humanas. Maestría en Antropología Social. Dirección postal: Independencia Nacional y Comuneros. Dirección de correo electrónico: posgradofilosofiauc@gmail.com. Teléfono de contacto: xxx

2 Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Facultad de Postgrado de Filosofía y Ciencias Humanas. Maestría en Antropología Social. E-mail: lamiasofia@gmail.com ; rosapalazon@gmail.com

to de partida para interpretar el tema expresado en el relieve, uno de los mitos más encarnados en la construcción de la identidad nacional, el mito de la amalgama hispano-guaraní, que configura campos de disputa simbólica permanentes. La deconstrucción de los símbolos, que están representados en el mural, se realiza sobre tres ejes principales: la civilización, la fraternización masculina entre el español y el indígena y la unión de la mujer, productora y reproductora de sentidos e instrumento principal de la alianza indígena, con el hombre español. El presente estudio de corte etnográfico es resultado del trabajo colectivo de la segunda promoción de maestrandos de Antropología Social de la UCA y aborda una aproximación a la reactualización del mito fundacional en el contexto histórico de las relaciones entre las dictaduras de Franco en España y de Stroessner en Paraguay, cuestionándose si el mismo sigue petrificado, tal cual en él mural, en los imaginarios colectivos en torno a la identidad nacional.

## 1. Introducción

### **Otra vez, barcos españoles parten rumbo a América**

En un artículo publicado en el periódico ABC de España fechado 2 de junio de 1965<sup>3</sup>, se menciona que, en un acto realizado en España, el entonces embajador español en Paraguay, Ernesto Giménez Caballero, agradeció a los colaboradores y a *“los navieros que fueron al Paraguay”*, por el envío de un cargamento conteniendo un regalo del gobierno español al paraguayo.

Posterior a una carrera cultural vinculada al cine de vanguardia en España, intelectual de primer orden, estrechamente relacionado al régimen y autor de algunos de los discursos de Franco, es el que impulsa la llegada del mural. El mismo no es solo un embajador-portavoz del régimen, sino uno de sus “generadores de pensamiento”, y en concreto, de los principales responsables de la idea de *hispanidad*. Además, Gimenez Caballero, en su actuación local se vinculó fuertemente al régimen de Stroessner.

En aquella ocasión, el embajador, como otras notables personalidades y autoridades estuvieron presentes en la inauguración del mural,

---

3 Archivo Diario ABC. España, 2 de junio de 1965. Pág. 88



acontecida en el año 1965 en Asunción. Una nota periodística publicada en nuestro país describe el acontecimiento como una “emotiva ceremonia con sentimiento de hispanidad que anima a todos los pueblos de este nuestro continente”, además de señalar la “hermandad de Paraguay y España (...) razas inmortales”. La ceremonia culmina con la bendición del arzobispo de Asunción, Aníbal Mena Porta<sup>4</sup>.

## **2. Búsqueda en la niebla**

Pero, ¿qué contenía el cargamento que, tras intrincadas gestiones diplomáticas, transportaban los barcos provenientes de España a Paraguay? Se trataba de un mural realizado en homenaje a Domingo Martínez de Irala, que se encuentra hasta hoy día incrustado en la fachada de la Catedral de la ciudad de Asunción, ubicada en la histórica plaza de la Constitución. La pesquisa realizada de forma colaborativa, respecto a los orígenes y sobre todo de los sentidos del mural, se inició como una especie de búsqueda en la niebla. Después de todo, algo en el mural, en su historia y sus sentidos aludía a la idea de un des-cubrimiento.

## **3. Descripción**

### **Ubicación**

El mural en homenaje a Irala se encuentra adosado en la parte frontal izquierda de la puerta principal de la Catedral Metropolitana de Asunción, ubicada en la calle Cnel. Bogado e Independencia Nacional, este es un espacio característico por albergar a su alrededor símbolos de poder y tradición, como ser los edificios de la Comandancia de la Policía Nacional, la Curia Arquidiocesana, el Congreso Nacional y el Cabildo.

### **Relieve**

El mural mide 2.30 metros de altura por 1.5 metros de ancho y posee una forma rectangular. Fue realizado con la técnica de bajorrelieve, en piedra caliza. En el mismo se observa a un grupo de ocho personas conformadas por cuatro varones y cuatro mujeres, según una composición simbólica en cinco planos citados en orden de importancia.

---

<sup>4</sup> Archivo: Diario Patria. Asunción – Paraguay, 6 de noviembre de 1965

## Planos

En un primer plano, como componentes centrales, se visualiza a dos figuras masculinas paradas, ambos saludándose. El hombre del lado izquierdo, de estatura mayor, lleva las indumentarias de los conquistadores españoles (capa corta, calzón bombacho, calzas, zapatos y espada), deja descubierta una cruz en el pecho. Este se dirige con el cuerpo inclinado levemente y con la mirada fija hacia el hombre del lado izquierdo, de estatura menor, que lleva puesto un *chiripá* ceñido con un cordón a la cintura. Tiene el torso desnudo y un adorno en la cabeza, vestimenta propia de los indígenas. Ambos, en aparente gesto amistoso, se abrazan de una forma particular, tomándose de la parte superior de los brazos. A la altura de las figuras centrales, en segundo plano, se observa a un hombre con vestiduras propias de un soldado de la época de la conquista, con casco, capa corta y zapatos, además sostiene un pergamino desplegado en la mano derecha con el dibujo de una fachada de un edificio estilo colonial.

En un tercer plano del mural, detrás de los personajes principales, en la parte superior, se observan tres mujeres jóvenes paradas, con rasgos mestizos. Estas mujeres llevan puestos en la cabeza tocados adornados con flores y frutos, vestidos con escotes y collares; llama la atención que, sutilmente, se deja ver que sus pies están descalzos.

En un plano inferior se observa a dos figuras: una mujer y un hombre debajo de los personajes centrales. En el lado izquierdo del plano inferior, se observa a una mujer indígena de larga cabellera, en cuclillas y con el torso desnudo. En la palma de la mano izquierda sostiene una fruta y en la derecha tiene un manto que extiende y la cubre y al mismo tiempo la separa del soldado que mantiene la mirada hacia las figuras centrales. En el lado derecho del mural se observa a un hombre bien fornido, está de espaldas, también mirando hacia las figuras centrales. El hombre, al igual que su par, viste un *chiripa* ceñido con un cordón a la cintura y un adorno en la cabeza, una especie de vincha típica de la vestimenta masculina indígena. Asimismo se observa un manojo (haz) de flechas a los pies del indígena y un arco delante de él.

En el mural se leen inscripciones, tanto en la parte superior como inferior. En la parte superior dice lo siguiente: “Domingo Martínez de

Irala” y en la parte inferior: “Ideó y lo hizo comendador español de Extremadura. Se hizo siendo Embajador de España Giménez Caballero en 1965”. Al pie de la base dice: “Fundador de Paraguay 1537 y raza hispano- guaraní, el Cabildo y su catedral donde está enterrado”.

En el año 2001 fue colocada, a uno de los costados, una placa en cerámica azul, donde se expresa: “Esta escultura del gobernador Domingo Martínez de Irala la donó el gobierno español en 1965”.

## **Irala**

Una de las figuras resaltantes del mural es Domingo Martínez de Irala, primer gobernador del Paraguay, nacido en Vergara, España en 1509. Llegó a América en la expedición de Pedro de Mendoza en 1535 y tuvo una decisiva participación en el mestizaje entre españoles y guaraníes. De acuerdo a las investigaciones de Eladio Velázquez (1981) y Bárbara Potthast (2011), Martínez de Irala, además de ser gobernador, fundador de ciudades y rebelde, tuvo un importante papel en el proceso de mestizaje entre los primeros conquistadores españoles y la población guaraní.

Sobre este personaje histórico dice Machaín (2006) “por lo que al gobernador Irala se refiere, el afecto y respeto que los indios le demostraban, no condicen con la fama que le quieren hacer”. El autor recurre al concepto de *cuñadazgo*, clave en la conquista del Río de la Plata y en el surgimiento de la población paraguaya., y desestima la voluntad aislacionista de Irala, por lo general planteada como rebelión a la voluntad real. Expresa que los documentos contradicen dicho operar y que por lo tanto es otra la semblanza de aquel que, “con los defectos de los hombres de su siglo, y los méritos personales que probó tener, es la figura central de la Conquista, fundador y sustentador de la colonización castellana en el Río de la Plata, y creador del Paraguay”<sup>5</sup>. Las referencias históricas indican entonces, la importancia del homenajeado en dicho mural.

---

5 De la Fuente Machaín, R. (2006). *El gobernador Domingo Martínez de Irala*. Academia Paraguaya de la Historia. Edición facsimilar del ejemplar del Dr. Manuel Peña Villamail. 568 páginas. Disponible en: [http://www.portalguarani.com/1882\\_ricardo\\_de\\_lafuente\\_machain/17530\\_el\\_gobernador\\_domingo\\_martinez\\_de\\_irala\\_por\\_r\\_de\\_la\\_fuente\\_machain.html](http://www.portalguarani.com/1882_ricardo_de_lafuente_machain/17530_el_gobernador_domingo_martinez_de_irala_por_r_de_la_fuente_machain.html) Recuperado el 25/05/2017

## **Las hijas de Irala, frutos de la unión con siete mujeres indígenas**

No llegaban ni mujeres ni hombres españoles durante un gran periodo de la conquista. En ese contexto los conquistadores tuvieron hijos con las mujeres guaraníes, con quienes no mantenían uniones permanentes, por lo que la Asunción de entonces era conocida como el “paraíso de Mahoma”. El mismo Martínez de Irala tuvo 10 hijas e hijos reconocidos, con siete diferentes mujeres indígenas, y se debe considerar que esos 10 hijas e hijos no los tuvo en forma simultánea, sino a lo largo de 17 o 18 años, lo que denota, además, que tuvo una influencia de poder casi ilimitado (Velázquez, 1981)<sup>6</sup>.

Algunos llaman también a Martínez de Irala, “el padre” de Paraguay, por su decisivo papel como impulsor del proceso de mestizaje entre los primeros conquistadores españoles y la población autóctona.

### **Simbología**

En el relieve se encuentran símbolos que corresponden a múltiples universos en el que necesariamente deben tenerse en cuenta los contextos socio-históricos: el de la imagen que evoca el relieve (la conquista, Siglo XVI) y el de la creación del mismo (España franquista y su idea de la hispanidad y América dictatorial de mitad del siglo XX), pudiendo encontrarse superposiciones simbólicas que configuran una compleja trama de sentidos que vinculan ambos contextos.

## **4. Decodificación**

### **Composición del relieve**

El relieve incrustado en la Catedral Metropolitana de Asunción visualiza el abrazo de un indígena con un español, que representa una unión amistosa. Están acompañados de otras figuras, como una mujer y un hombre indígena ubicados en el plano inferior y mujeres que, por sus características de vestimenta, aluden a una metáfora del mestizaje. Ellas se encuentran casi flotando, etéreas, sobre la figura central.

---

6 Velázquez, Rafael (1981). *Indígenas y españoles en la formación social del pueblo paraguayo*. Revista Suplemento Antropológico Universidad Católica de Asunción, Vol. XVI, nº2, Asunción – Paraguay

De lo observado en el relieve se interpretan dos historias. Por una parte, la fraternización masculina que representaría la alianza hispano-guaraní, armónica y libre de conflictos (ocupando un papel central) y por otra parte, el rol de las mujeres como instrumentales al encuentro, productoras y reproductoras de futuras alianzas. Ambas aluden a un mito fundacional de la nación paraguaya. Este nacimiento de la nación paraguaya a partir del cruce de dos culturas, es representado por el autor con un destaque en la supremacía del legado hispánico.

La posición en la que se encuentran ubicados los indígenas, a menor altura que los españoles, y los atuendos y objetos que portan, denotan también el predominio de la razón sobre la naturaleza. Civilización sobre barbarie. La vestimenta de las figuras de las mujeres que se encuentran en el plano superior (tocados y vestidos, pero con los pies descalzos) coincide con la idea de mestizaje como mezcla de lo hispánico y lo indígena, que da lugar a una expresión nueva, diferente.

En el relieve se observan tres planos que se corresponden a la vez con tres momentos: en un primer plano, la mujer indígena que se descubre y ofrece su fruto, representando así una metáfora del momento de la América descubierta. En el segundo plano y central, se representa la alianza entre los líderes evocando el segundo momento de colonización; y en el tercer plano se destaca el momento del mestizaje, representado solo por mujeres, dando la idea de reproducción y continuidad, pero también de instrumentalización para futuras alianzas basadas en el parentesco.

## **Mestizaje**

En la intención que se desprende de los símbolos y la semiología de las imágenes, se hallan asuntos vinculados a los mitos fundacionales de la nacionalidad paraguaya y la *raza* hispano-guaraní. Simbología basada en la versión de la historia oficial de la amalgama hispano-guaraní, la unión carnal y la alianza político-guerrillera de españoles e indígenas.

Para Cassirer (1967: 66: 67)<sup>7</sup>, el hombre es un “animal simbólico”, a partir de lo cual configura el mundo cultural. En este sistema de sím-

---

7 Cassirer, E (1997) *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica México.

bolos es donde se manifiesta el espíritu humano que se expresa en el lenguaje, en el mito, la religión y la ciencia. Para el autor, el mito combina un elemento teórico y un elemento de creación artística. El mito ofrece un rostro doble.

En ese sentido, emerge con fuerza el imaginario mítico de la constitución de la nacionalidad paraguaya, como una entidad sublime que se traduce en las tres mujeres situadas en la cúspide de la escala de posicionamiento de los personajes de la escena. Las tres hijas de Domingo Martínez de Irala están arriba, el padre español fundante de la raza y la nacionalidad en el centro y la eventual madre –sin nacionalidad– en la plataforma inferior. La descendencia asciende; la madre está en la base, entregada a los conquistadores, y el tronco masculino de esa sublimación genética y racial está en el centro gravitante de todo el proceso.

### **Nociones de raza y mestizaje**

El pensamiento nacionalista de Natalicio González es un buen ejemplo para rastrear la construcción teórica del mito fundacional. En su obra *El Paraguay Eterno*<sup>8</sup>, escrita en la década de 1930, en el contexto de la Guerra del Chaco, resaltan nociones como raza, mestizaje, paraguayidad, cultura autóctona, etc. La obra *El milagro americano* (1983) de González, permite visualizar, grosso modo, la matriz teórica que se encuentra detrás de su idea acerca del mestizaje y la raza. González apela a la compulsiva cita de referentes o “autoridades” como viajeros y estudiosos extranjeros para delimitar geografías y psicologías que justificaban una determinada *superioridad racial*<sup>9</sup>, lo cual resulta un tanto contradictorio, pues para justificar lo autóctono recurre a las miradas exotizantes de los viajeros.

El autor apela al concepto de *mestizaje* como la unión de lo guaraní con lo español, enfatizando el carácter amable y libre de contradicciones de los vínculos ente blancos e indígenas, *la unidad étnica*, según el mismo

---

8 González, J. Natalicio. (1935). *El Paraguay Eterno*. Asunción: Editorial Guaranía.

9 Algunas de estas miradas están recopilados en el libro *Paraguay: imagen romántica* (1811-1853) de Naggy y Pérez Maricevich. Editorial del Centenario 1969, publicada por el centenario de la epopeya nacional.

refiere. Esta idea también se encuentra en otros autores un tanto más recientes, por ejemplo en Justo Pastor Benítez, que habla de los guaraníes como culturas inferiores debido a su precariedad, principalmente en infraestructura, frente a los Incas y sus sistemas de regadío, cultivo en andenes y una estratificación social que permitió acercarse a la construcción de un Estado (Fogel, 2010: 24-25)<sup>10</sup>. Manuel Domínguez en *El alma de la raza* (2009)<sup>11</sup>, asumía que la población del Paraguay era guaraní, pero afirmaba que dicha población era eminentemente blanca. A diferencia de Natalicio, se constata la orientación de disolver lo indígena en la cruz “(.) en el Paraguay no existe ese fantasma. Este pueblo es blanco, casi netamente blanco”, decía. Algo afín a las ideologías del blanqueamiento como las describiría Peter Wade (2003)<sup>12</sup>. Ambos autores coinciden en sostener la tesis de la amalgama guaraní.

## 5. Contextualización e interpretación

### Las relaciones entre España y Paraguay

Eiroa (2012) señala que el continente latinoamericano ha sido uno de los principales objetos de estudio de los historiadores interesados en las relaciones internacionales de la España de Franco. Numerosos investigadores han profundizado desde hace tiempo en el estudio del “hispanoamericanismo” y la “hispanidad” desde perspectivas y temáticas distintas<sup>13</sup>. El Nuevo Estado franquista tuvo la idea de que las naciones latinoamericanas y España formaban una singular colectividad, regulada por un orden común de valores cristianos y tradición, que había que explotar en el marco hostil de la posguerra, teniendo en cuenta que Madrid se hallaba en 1945 en una de las peores épocas, internacionalmente hablando.

---

10 Fogel, Ramón. (2010). *Los pueblos guaraní en la formación de la nación paraguaya*. Asunción: FONDEC - CERI – UNIVERSIDAD NACIONAL DEL PILAR.

11 Domínguez, Manuel. (2009). *El alma de la raza*. Asunción: Servilibro.

12 Wade, Peter. (2003). *Repensando el mestizaje*. En: Revista Colombiana de Antropología. vol. 39, pp. 273-296

13 Eiroa, M (2012) *Acción exterior y propaganda. Las visitas de líderes latinoamericanos a Franco Latinoamérica*. Revista de Estudios Latinoamericanos, núm. 54, 2012, pp. 111-134 Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe Distrito Federal, México Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64023055005> Revisado el 10/03/2017

El general Alfredo Stroessner fue uno de los dictadores latinoamericanos que permaneció en el poder durante uno de los más largos periodos (1954-1989) apoyado en la oligarquía económica nacional, el ejército y Estados Unidos. En 1954 efectuó un golpe de Estado que derribó al anterior presidente, implantó una dictadura militarista, suspendió la Constitución, instrumentalizó a los partidos políticos y suprimió las libertades democráticas, provocando el exilio de miles de personas. Como hito relacional entre estos dos gobiernos, Eiroa (2012) menciona que “el 20 de julio en el Palacio de la Moncloa, Stroessner y Franco firmaron un documento llamado Declaración de la Moncloa, en el que reiteraban su adhesión a los principios fundamentales que regían las relaciones entre las naciones, coincidían en la necesidad de fortalecer Naciones Unidas como un instrumento al servicio de la paz y de la seguridad internacional, incluían en este concepto la seguridad económica y reconocían la necesidad de reformar los sistemas comerciales y financieros”.

### **Aspectos estéticos de la obra. El autor. La técnica del relieve**

La obra analizada pertenece al artista español Enrique Pérez Comendador (Hervás, 1900- Madrid, 1981) data de 1964 – 1965. La obra de referencia pertenece a su periodo de madurez, en el que “desde una posición privilegiada, realiza obras de gran entidad para España y América, aspecto de su producción que posiblemente es el que más ha contribuido a su proyección y valoración pública. Su dominio técnico y estilo realista siempre fiel a modos académicos resultaban sin dudas, adecuados para un entorno estético, sociológico y político que primó precisamente este tipo de manifestaciones” (Bazán de Huerta, 2010)<sup>14</sup>.

### **El tema. La estética del franquismo y las dictaduras**

Bazán de Huerta (2010) señala que el relieve “reitera la idea de fraternidad entre los españoles y los indios americanos. El tema se plasma con evidencia en el abrazo que centra la composición, rodeado por un nutrido grupo de personajes de varias alturas”. Hablar de la obra, supone también hablar de la política exterior del franquismo,

---

14 Bazán de Huerta, M ( 2010). *La escultura monumental de Enrique Pérez Comendador*, NORBA-ARTE, ISSN 0213- 2214, Vol. XXX. 197



de sus vínculos con las dictaduras latinoamericanas y de los imaginarios visuales del nacionalismo. Tal como lo señala Eiroa (2012) “la política exterior de Franco, se valía de la cultura entre otras manifestaciones, para un nuevo acercamiento a las colonias tras la Segunda Guerra Mundial, la Hispanidad y el pasado común pasaron a ser argumentos centrales de esta tendencia basándose en la existencia de la misma tradición, historia, lengua y religión. Entre los considerados como *afinidad ideológica* figuran los de Argentina, República Dominicana, Nicaragua y Paraguay”.<sup>15</sup> La obra refleja la revitalización de temas vinculados al nacionalismo, en directa relación con la lucha anticomunista en Latinoamérica (amenaza extranjera), y la adopción de un auténtico “arte nacional” al servicio de los intereses del Estado, resolviendo las preocupaciones estéticas de la identidad en el reconocimiento de la supremacía de los rasgos hispánicos sobre los indígenas.

### **La amalgama hispano-guaraní en el contexto amplio del mito de la hispanidad**

En el libro del ex embajador Giménez Caballero “Paraguay y la hispanidad” (1962)<sup>16</sup>, se introduce una idea definitoria, lamentando la popularización del término *América Latina* frente al de *América hispánica*: “es admirable cómo Paraguay va, cada vez más, reverenciando este símbolo de la HISPANIDAD que acabará sustituyendo aquel término un tanto equívoco y confuso de FIESTA DE LA RAZA (algo que en España sucedió hace décadas)”.

Desde esa perspectiva, el mito fundacional de la nación paraguaya, del que tanto se regodearon autores como O’Leary, Domínguez o Natalicio González, es parte de una idea mayor, y el mural regalado por los españoles, pretende dar fuerza a otro mito, el de la hispanidad. Después de todo, la hispanidad y el pasado común pasaron a ser los argumentos centrales en la explicación de las causas de esa firme

---

15 Eiroa. M (2012) *Acción exterior y propaganda. Las visitas de líderes latinoamericanos a Franco.Latinoamérica*. Revista de Estudios Latinoamericanos, núm. 54, 2012, pp. 111-134 Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe Distrito Federal, México Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64023055005> Revisado el 10/03/2017

16 Giménez Caballero, E (1962) *Paraguay y la Hispanidad*. Ediciones Cultura Hispánica.

tendencia de proyección de una política exterior hacia Latinoamérica, cimentada en una común tradición, historia, lengua y religión (Eiroa, 2012: 117-188).

### **El mito petrificado y la niebla que persiste**

El hecho de que esta búsqueda haya atravesado momentos de luminosos *des-cubrimientos* en torno a lo simbólico y al contexto social, histórico y político en el que se gesta y se instala el mural, alienta al equipo de investigadores a seguir rastreando en aquello de arraigado que tienen las creencias y representaciones acerca del mito fundacional de la nación paraguaya. Una clave respecto a la “petrificación” se vincula a la tarea de comprender mejor la gestión y el vínculo entre el Estado y la estructura de la iglesia católica, respecto a la instalación del mural. En entrevista con Monseñor Pastor Cuquejo, éste utilizó una frase bastante significativa: “hay una nebulosa sobre todo esto” refiriéndose a que, aparentemente, no estaban claros los mecanismos y las relaciones que dieron lugar a su instalación. Esa misma niebla fue la percibida por el equipo de investigadores con respecto al mural, basada en la dominación española y la subordinación guaraní, en particular en la figura de la mujer. A pesar de todo, el mural sigue frente a la Catedral, al parecer el rol de Irala, además de ser fundante en la construcción de la nación paraguaya, es imprescindible para la institucionalización eclesial.

# Dinâmicas identitárias e imaginários nacionais: Brasileiros estudantes de medicina em Presidente Franco (PY)



Maria Aparecida Webber<sup>1</sup>

## Resumo

Este trabalho revisita alguns autores que tratam dos conceitos de Nação e Identidade a fim de iniciar uma reflexão sobre a interação entre brasileiros e paraguaios na cidade de Presidente Franco – PY, considerando a presença do Estado-nação e as dinâmicas de identidade geradas nesse contexto. Considera-se, para tanto, o fluxo gerado pela imigração brasileira em direção ao Paraguai para fins de estudo, especificamente a busca pela oportunidade de cursar o ensino superior em Medicina. O objetivo é iniciar uma reflexão sobre as categorias nacionais (brasileiro, paraguaio), uma vez que a condição nacional pode traduzir-se em diferentes graus de influência no convívio social. Assim, pensar sobre as diferentes nuances da nação e como a produção antropológica versa em relação à temática das identidades pode ser um ponto de partida interessante e necessário para melhor compreender as negociações de identidade presentes nesse contexto.

---

1 Mestranda em Antropologia. PPGA - Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: webber.cidamaria@hotmail.com

## 1. Considerações iniciais

Ao longo de uma viagem de mais de 600km na BR 277, no trecho que liga meus dois destinos mais frequentes no estado do Paraná (Foz do Iguaçu - Curitiba) percorro a conta de quantas frases pesadas são proferidas pelo meu companheiro de poltrona do ônibus em relação ao “Paraguai”. O Sr. Gilmar, como se apresenta, aparenta uma idade na casa dos 45 anos e não tem problema nenhum em deixar transparecer toda sua raiva para com a “raça paraguaia”, que depois afunilou-se em “libaneses e árabes oportunistas e safados” que possuem lojas na parte comercial de *Ciudad del Este* no Paraguai.

Não é a primeira vez que ouço esse tipo de abordagem. A interação entre paraguaios e brasileiros na região da tríplice fronteira Foz do Iguaçu (BR) – *Puerto Iguazú* (AR) – *Ciudad del Este* (PY) sempre foi um assunto de minha atenção. Moradora da região desde sempre, presenciei diversos discursos estereotipados e diminutivos sobre as nações fronteiriças, especialmente na relação Brasil-Paraguai. Minha inquietação foi aumentando ao longo do tempo até transformar-se em interesse de pesquisa acadêmica.

Um recorte, entretanto, fazia-se necessário, visto que são inúmeros os cenários e contextos em que atores dos diferentes países interagem. Após algumas sondagens e uma oportunidade de visita *in loco* pré-campo, deparei-me com um cenário muito instigante e complexo: o aumento significativo do fluxo de estudantes brasileiros que decidem imigrar para a região da tríplice fronteira a fim de cursar Medicina no Paraguai.

A migração para fins de estudo é um tema com interesse crescente na literatura antropológica, especialmente ao abordar os deslocamentos de estudantes de países do continente africano para o Brasil. Alguns exemplos são os trabalhos de Mungoi (2012), Silva e Morais (2012) e Subuhana (2005). A esses estudos, soma-se uma extensa área de pesquisa que foca o fluxo migratório “países pobres/países ricos”. Contudo, o fenômeno de deslocamento de estudantes brasileiros para cursar medicina em países retratados como “periféricos” da América Latina (em especial Bolívia e Paraguai) segue um fluxo reverso.

O trabalho de Varella (2013), a exemplo, aborda o deslocamento dos estudantes brasileiros para a Bolívia, mais especificamente da cidade de Nova Xavantina (MT) para Santa Cruz de la Sierra (BO). A autora centrou-se em compreender as motivações desse fluxo, trabalhando em uma perspectiva de projetos de Gilberto Velho<sup>2</sup>, e de ritos de passagem de Van Gennep<sup>3</sup> e Turner<sup>4</sup>. Ela destaca também a importância das redes sociais geradas por esses fluxos e a solidariedade entre os estudantes como fatores observados.

Vale pontuar, entretanto, a constatação de algumas dificuldades teóricas com os termos e produções dos estudos migratórios relatadas em pesquisas como a de Varella (2013). Segundo ela, a maior parte da literatura se debruça sobre fluxos laborais, o que às vezes gera um descompasso entre a abordagem da produção acadêmica e o fenômeno da migração estudantil. Apesar de minha insistência no uso do termo migração (imigrantes), esta não é uma categoria sugerida como principal preocupação no trabalho, uma vez que a situação de migração me parece muito mais uma oportunidade de acesso a esse encontro com a alteridade do que uma problemática em si.

Algumas outras referências buscam ainda perceber o fenômeno como um problema que repercute também na Educação e Políticas Públicas, como Conceição e Real (2011) que analisam o processo de revalidação de títulos de educação superior nas universidades públicas localizadas no estado de Mato Grosso do Sul. Em outro trabalho, Alvares e Real (2014) pensam a mobilidade da educação superior nas faixas de fronteira, onde questionam “o que a literatura educacional traz sobre a educação superior nas faixas de fronteira do Brasil com países vizinhos?” (Ibid, p. 03).

Pensando sob a ótica do nacional, o tema da interação entre Paraguaiois e Brasileiros já foi objeto de diversos investigadores, dentre eles José Lindomar Albuquerque, que realizou sua pesquisa de Doutorado sobre a imigração brasileira no Paraguai. O foco do trabalho de Albuquerque

---

2 VELHO, G. **Projeto e metamorfose – antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

3 GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2011.

4 TURNER, V. **O processo ritual – estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

contempla uma série de relações bastante complexas, porém voltada ao fluxo laboral, e que não contempla o fenômeno da migração estudantil em seus próprios termos. De todo modo, o pesquisador reforça a necessidade de buscar alternativas e estimula a constante revisão do fenômeno da interação. Ao finalizar seu livro “A dinâmica das Fronteiras” sugere:

Faltam estudos que analisem as relações de poder e as diferenças econômicas, políticas e culturais entre as nações da América Latina. Novos trabalhos sobre imigrações fronteiriças podem se constituir num caminho profícuo de reflexão sobre o Brasil e sua tensa relação com os países vizinhos (ALBUQUERQUE, 2010, p.244).

As relações Brasil/Paraguai são muito marcadas pela relação de comércio. As fronteiras entre esses países são geralmente conhecidas empiricamente e muitas vezes abordadas cientificamente pela lógica de mercado aí estabelecida. No caso de Foz do Iguaçu (BR) e *Ciudad del Este* (PY), há um olhar socialmente compartilhado de ser uma área propícia para o turismo de compras, condição em parte invocada nas abordagens do município em relação aos atrativos turísticos locais.

Um caminho alternativo para estudo dessas temáticas que escapasse às forças centrípetas do mercado foi sugerida por Rabossi (2011), em razão de suas percepções durante o desenvolvimento da pesquisa: a análise das dinâmicas de interação na noite e na educação. A noite, ou melhor, os “circuitos de diversão noturna”, trariam possibilidade de interação de atores de diversas origens e de movimentos de circunscrição de novos limites. A educação por sua vez, permitiria o acesso a uma outra lógica:

A educação, especialmente locais de educação não formal – cursos de idiomas e computação – e de formação universitária são espaços nos quais pessoas de diferentes origens convivem e nos quais relações e distinções são produzidas e reproduzidas (RABOSSO, 2011, p. 56).

O espaço da região fronteira de Alto Paraná<sup>5</sup> apresenta uma cena universitária bastante interessante. Nas últimas 2 décadas houve um

---

5 Departamento (o mesmo que Estado no Brasil) da região oriental do país, onde está localizada *Ciudad del Este*, *Minga Guazú*, Presidente Franco e outros 19 distritos.

aumento considerável de cursos superiores ali ofertados, em especial para a carreira de Medicina. O público-alvo das instituições de ensino, em sua maioria privadas, não parece ser preferencialmente paraguaios, e sim brasileiros interessados em cursar uma graduação completa por um valor abaixo do preço praticado no Brasil.

Em um primeiro esforço de vasculhar o material on-line de divulgação das instituições de ensino de *Ciudad del Este*, *Minga Guazú* e Presidente Franco, a quantidade de informação disponibilizada em português foi algo que me chamou muito a atenção. Por meio de páginas oficiais com textos traduzidos, links para blogs com informações complementares especificamente para a área de medicina<sup>6</sup>, divulgação de números de telefone brasileiros para contato, parece-me que se desenhava um contorno de quais eram os estudantes aguardados naquele ambiente.

Na visita pré-campo à *Universidad Privada del Este*<sup>7</sup> (UPE), realizada em Dezembro de 2016, pude constatar o grande número de alunos brasileiros nos espaços da Universidade. Os sotaques eram diversos e após uma ou outra conversa verifiquei que o grande volume de estudantes naqueles espaços era de brasileiros vindos de diversas regiões do Brasil para cursar medicina.

Em breves diálogos, fui informada de que a maioria continuava a morar no Brasil, na cidade de Foz do Iguaçu, mas que vários viviam perto da Universidade e esse número ia aumentando a cada semestre. Os principais argumentos para “justificar” ficarem morando em *Ciudad del Este* era a facilidade de chegar ao local das aulas, não tendo mais que se submeter ao trânsito intenso da Ponte da Amizade. Cenário diferente, entretanto, me foi anunciado pelos mesmos em relação aos colegas que optaram por estudar na sede de Presidente Franco.

A unidade institucional da UPE em Presidente Franco foi a primeira a ser construída na região, no ano de 1992 e sua localização perma-

---

6 Aparentemente patrocinados pelas próprias instituições, como em “[medicinanoparaguai.net](http://medicinanoparaguai.net)”.

7 Localizada no KM 6/800 do município paraguaio de *Ciudad del Este*.

nece próxima a região da fronteira, mas um pouco mais distante de Foz do Iguaçu do que a sede de *Ciudad del Este*. Essa configuração faz com que o município esteja mais propício a receber como moradores temporários os estudantes oriundos do Brasil.

Estes dados se transformaram para mim em um rico cenário com diferentes espaços de sociabilidade a serem observados. Pareceu-me também um campo de pesquisa pouco explorado e muito instigante para problematizar a interação entre esses estudantes e a comunidade onde estão inseridos, pensando de partida a recorrência de sua condição nacional (paraguaio/brasileiro) como faceta importante nas dinâmicas de identidades ali presentes.

Este ensaio pretende retomar alguns expoentes da literatura antropológica (histórica, sociológica) sobre Identidade e Nação, na busca de questões que iluminem as reflexões de pesquisa sobre a (re)configuração das identidades nas interações nacionais. Dessa discussão, espero fortalecer a base teórica de meu atual campo etnográfico a fim de compreender como se constroem as relações sociais entre brasileiros e paraguaios no contexto da imigração brasileira para fins de estudo.

## **2. A ode da nação**

Gellner (2001), define a ideia de nação por dois caminhos de entendimento: um pela noção de cultura compartilhada e outro pelo autorreconhecimento de pertença. Em ambos os casos o autor assume que nenhuma das duas saídas é suficiente e consegue abarcar todas as dimensões envolvidas, assim, busca somar soberania e cultura para apresentar um grande modelo que, como qualquer proposta totalizadora demais, precisa de crítica e cautela. Além disso, pode-se assumir que de modo geral as narrativas padrão do surgimento de nação são bastante eurocêntricas e desconsideram outros tipos de impérios e formações políticas poderosas não configuradas nos moldes do Estado-Nação.

O que busco ressaltar aqui é somente a noção geral de unidade, de sintonia, que esse termo é capaz de suscitar quando trazido à baila nas produções jornalísticas, nos diferentes campos do discurso e,



porque não, nas discussões promovidas pelas ciências do social. Pensar em “nacional” é de algum modo invocar a ideia de coesão, de um coletivo, uma dimensão compreensiva e abrangente do sentido individualista e particular da categorização da humanidade em nações.

Barnard e Spencer (2002) invoca alguns dos abrangentes termos associados ao conceito de Nação, e nos dá uma ideia da dificuldade em sintetizar um vocábulo permeado por diferentes interpretações e usos ao longo da história humana. Ainda de acordo com os autores, apesar de muitos filósofos, pensadores, sociólogos, antropólogos e historiadores produzirem brilhantes ensaios sobre o tema da Nação, foi a partir dos anos 80 que o assunto passou a ser uma temática persistente e constantemente presente nos embates acadêmicos.

Além desse sentido de unidade, podemos pensar ainda na naturalização dessa condição nacional no mundo contemporâneo. Ser brasileiro, ser venezuelano, ser chinês, é algo dado, um fato. Ainda que várias outras identidades permeiem o sujeito, desde seu nascimento (ou até mesmo antes, se pensarmos nas discussões legais sobre o direito do nascituro) seu status oficial de existência está vinculado de modo permanente e inquestionável a alguma configuração política do globo<sup>8</sup>, seja por *jus soli* ou *jus sanguini*.

Um trabalho bastante interessante para introduzir algumas reflexões sobre esses marcadores nacionais é o de Jens Schneider (2004). Em tom provocativo para “uma antropologia da construção da identidade nacional”, o autor coloca a nação como “subtipo” de formação étnica ao direcionar as pesquisas nacionais com vistas aos “processos de construção das diferenças” (Ibid, p. 3). O estudo das identidades nacionais mobilizaria interesses e demandaria pesquisas subjacentes não só sobre sua condição simbólica, mas também “enquanto dispositivo extremamente poderoso para a reprodução contínua e cotidiana, entre os membros de uma dada nação, dos princípios básicos que a fundam e estruturam” (Ibid p. 4).

---

8 É importante pensar as populações tradicionais nesses contextos nacionais, pois possuem configurações particulares. Entretanto este trabalho não entrará na seara de discussões sobre nacionalidade e etnicidade.

Schneider (2004) traz outros elementos para análise da estrutura dessa nação, como a língua, e seus elementos discursivos presentes nas narrativas. Por meio de entrevistas com brasileiros e alemães, realiza análise de alguns fragmentos e introduz perguntas de tom reflexivo, tais como: “Você é brasileiro?/ Você é alemão?; Por que é brasileiro/alemão?; Você se acha um típico brasileiro?; Qual é o lugar mais típico do Brasil?”

É bastante tenso, porém bastante dinâmico, o modo como Schneider constrói a percepção das contradições nos discursos dos entrevistados para o leitor. Sem ter o objetivo de mostrar qualquer deficiência de conhecimento ou confusão de dados dos participantes, o que transparece é a afirmação espontânea de verdades impostas e não reflexionadas anteriormente, o que acaba por gerar alguns tropeços no momento das entrevistas.

O que fica mais uma vez claro é que o suporte da ideia de nação está no compartilhamento da crença de que existe uma coletividade, uma rede de solidariedade, de elementos em comum, o que faz com que todos aqueles nascidos sob a égide daquela Nação tenham algum tipo de relação.

Entretanto, nem sempre a ideia de Nação correspondeu à noção de Estado-nacional. Como levantado por Anderson (2000), na introdução de uma coletânea sobre o tema da nação, Acton (2000) e Bauer (2000) argumentaram no sentido de desvincular nacionalidade e Estado. Para Anderson (2000, p. 11), “apenas os burgueses viam a nação sob o signo do poder estatal”.

A argumentação conservadora de Lord Acton no texto “Nacionalidade”, coloca Nação como uma subversiva e atraente ideia moderna, um modo residual da Revolução Francesa de tornar o Estado em termos abstratos. Via as nações em termos a-históricos e basicamente aculturais, como fenômenos naturais, e pleiteava a imposição de um estado legitimista ético acima das nações.

Otto Bauer (2000), tentou demonstrar a compatibilidade teórica entre o socialismo e o nacionalismo, pois via o socialismo como uma via de saída ao Iluminismo para a população camponesa vítima tan-

to pela ascensão do modelo capitalista quanto pela exclusão de uma cultura nacional manipulada pelas classes alta e média. Sua leitura socialista é de um programa que sirva como a ferramenta de distribuição da vida material proporcionada originalmente pelo capitalismo, além de proporcionar o contato entre diferentes culturas e elevar seus níveis.

Após 1918 quando da criação da Liga das Nações, ascensão dos bolcheviques na Revolução Russa e posterior formação da União Soviética e a consequente criação em sua oposição da democracia capitalista e o fascismo, as configurações políticas do globo mudaram, e as relações entre nacionalismo e Estado passaram, por sua vez, por muitas turbulências e rearranjos. Anderson (2000) destaca 2 novas faces pós década de 80:

Como resultado dessas transformações, o nacionalismo surge agora com pelo menos duas novas faces e com consequências incertas. A primeira, é claro, é a criação de um amontoado de Estados Nacionais fracos e economicamente frágeis a partir dos escombros do sistema soviético. (...) A segunda é a crise iminente do hífen que, durante duzentos anos, uniu o Estado e a nação (na expressão *nation-State*) (ANDERSON, 2000, p. 15).

A relação entre os movimentos nacionais e os Estados balançavam entre um espírito de independência e lealdade, por aqueles que se viam parte de determinada nação.

Na década de 60, além de problematizar as definições, Ernest Gellner teoriza sobre a origem do nacionalismo, entendendo-o como uma resposta às transformações econômicas e de produção geradas pelo desenvolvimento das sociedades industriais. Sua importante obra “Nações e Nacionalismo”, oferece um modelo sociológico que conecta a nação ao contexto da modernidade. O autor também não enxerga como natural a vinculação de Nação e Estado. Para Gellner (2001) o que ocorre com o nacionalismo é a reafirmação de valores que antes pareciam ameaçados com a expansão da modernização, ideia que parece fazer-se presente até os dias atuais.

A necessidade da homogeneização cultural da sociedade industrial é pontuada como um elemento essencial para o pleno desenvol-

vimento das etapas capitalistas no campo econômico, bem como o papel da educação nesta configuração e como o Estado conduz também processos ligados a essa esfera para garantir o *status quo*.

Sobre o simbolismo da nação no cenário contemporâneo, a antropóloga Katherine Verdery problematiza o movimento paradoxal do Estado moderno em, ao mesmo tempo, não dar conta de garantir um bem estar social e registrar uma valorização da identificação intensa entre nação e pessoa (ANDERSON, 2000).

É necessário ressaltar ainda que a noção de nação está ligada a outras noções, tais como povo, cidadania, tanto no discurso empírico quanto no discurso acadêmico, tendo possibilidade de desenhar inúmeras relações. Um olhar importante é a imbricação do nacional com raça. Logicamente que cada termo carrega consigo um peso e uma memória, assim, raça evoca as categorizações de índio, negro, branco, e consigo importantes considerações sobre o processo de formação de qualquer sociedade moderna.

Para exemplificar essas relações, Ortiz (2012), ao descrever historicamente a formação de uma cultura brasileira e suas implicações na identidade nacional, afirma que “o que era mestiço torna-se nacional” (Ibid, p. 41). Outra vinculação possível ainda é pensar a importância da classe nas explicações do advento do nacionalismo, como em Gellner (2000).

### **3. A nação como uma “comunidade imaginada”**

Diferente de outros autores que se debruçaram sobre a ideia da nação, Benedict Anderson tem um olhar que parece compreender diferentes contextos de produção das sociedades modernas. Segundo Lilia Moritz Schwarcz, na introdução de “Comunidades Imaginadas” (ANDERSON, 2008), um objetivo do autor teria sido “deseuropeizar” o estudo teórico do nacionalismo.

Ao cunhar o termo “imaginada” no lugar de “inventada”, Anderson me parece trazer uma dimensão subjetiva mais próxima do desejo, mas, ressalta, com a presença de 3 instituições para entender situações em que o Estado Colonial imaginava seu domínio: O Censo, os Mapas e os Museus.

Pelo estudo dos censos pode-se acompanhar como as categorias usadas foram mudando, e assim perceber quais discursos estavam em alta em cada momento. A atividade censitária partindo do Estado, classifica os atores de acordo com seus interesses, como quando categorias raciais são renomeadas por “malásios”, “chineses”, “indianos” (ANDERSON, 2008).

Além da obviedade da orientação geográfica, os mapas escondem muitos discursos. Ao longo dos tempos, ainda que em diferentes materiais e se utilizando de distintos recursos, Anderson (2008) destaca que os mapas foram sempre usados para produzir narrativas. Os Estados Nacionais adotaram também essas narrativas. O autor cita o caso da Indonésia, que ilustra um discurso de liberdade ao mesmo tempo que unidade.

O Museu, por sua vez, tomou posição de guardião de memórias e histórias em um contexto não tão antigo quanto muitas de suas peças. Anderson (2008) destaca que somente no fim do século XIX houve uma mudança de postura dos conquistadores em relação aos artefatos materiais dos subjugados, e o assim o início de um período onde a imaginação museológica ganha espaço. Marca três principais razões para tal movimento: Disputas entre conservadores e progressistas em programas de educação do Estado; ênfase nas novas hierarquias sociais; e a construção de uma noção do Estado como guardião de uma tradição compartilhada.

Logicamente que essas três instituições citadas por Anderson estavam sob uma ótica interligada, representando a estrutura mental oriunda do Estado Colonial. A ascensão do pensamento nacionalista também estava diretamente conectado à diminuição da influência da Igreja. Além disso, destaca o capitalismo editorial como fator propulsor para que os atores pensassem sobre si e se relacionassem com os outros de maneiras diferentes.

O sentido de imaginação trazido por Anderson distancia um pouco a “nação” do ponto de vista político da ideologia. Ele admite três principais fatores que teriam corroborado para novas emergências de comunidades:

O que tornou possível imaginar as novas comunidades, num sentido positivo, foi uma interação mais ou menos casual, porém explosiva,

entre um modo de produção e de relações de produção (o capitalismo), uma tecnologia de comunicação (a imprensa) e a fatalidade da diversidade linguística humana (ANDERSON, 2008, p. 78).

Diferente de outros teóricos, Anderson articula esses elementos buscando dar destaque central a atores como os funcionários peregrinos e os impressores locais crioulos nos processos de revolta e resistência contra as metrópoles, gerando daí faíscas do uso de “nacionais”.

Mas será que pensar a nação no contexto em que Anderson a pensa, representa o debate atual? Como o conceito de nação se comporta com as discussões de mundialização, globalização? Continuamos a imaginar comunidades? Estaria a nação se tornando obsoleta com os processos de globalização?

Para Oliven (2016, p. 125), a “mundialização precisa ser pensada a partir da existência de Estados-nação”, onde o global teria uma função de reforçar o local e “a modernidade associada à nação faz renascer a tradição e a etnicidade”. Para o autor, a nação desempenharia um papel mais importante do que nunca.

Segundo o autor, a atualidade da nação se dá pelo fato de que, apesar de caminharmos rumo a uma aldeia global,

As pessoas continuarem a nascer em determinado país e região, a falar sua língua, a adquirir seus costumes, a se identificar com seus símbolos e valores, a torcer por sua seleção nacional de esportes, a respeitar sua bandeira, e a serem convocadas para defender as fronteiras da pátria e morrer pela honra nacional (OLIVEN, 2016, p. 141).

#### **4. Os atores da nação: vozes de um nacionalismo**

O espaço social é preenchido por forças de diferente grandezas e qualidades diversificadas. O mundo pós-moderno visto como uma composição não acabada, no sentido de estar constantemente em transformação e anunciar um quadro social muito mais fragmentado (e assim, parcial) coloca em cheque alguns valores postulados pela Nação.

Anderson (2000, p. 16) coloca que “a nacionalidade portátil, interpretada sob o signo da identidade, acha-se em rápida ascensão, à medida que as pessoas se deslocam por toda parte”. Tentando construir uma continuidade entre a ideia de todo sujeito possuir uma identidade (ou múltiplas) e sua inserção em um mundo formatado em esmagadores Estados-nação<sup>9</sup>, podemos pensar na emergência da faceta nacional como uma parte importante na concepção desses sujeitos enquanto atores nesta situação nacional.

A respeito da vinculação desse amplo conceito de nação e a relação com a condição do sujeito a ela submetido, Stolke (2000) identifica três dimensões analíticas da pertença a um estado nacional. A primeira é a condição da garantia jurídica do indivíduo, em seus termos civis, políticos e sociais. A segunda repousa na relação jurídica prévia entre o indivíduo e o Estado, que formaliza a citada garantia. A terceira dimensão analítica versa sobre o aspecto subjetivo (não sei se até ousaríamos dizer psicológico) desse pertencimento:

*En tercer término, la pertenencia al estado nacional se ha considerado a menudo adscripta a raíz de un sentimiento subjetivo compartido de identidad nacional en lugar de constituir una condición adquirida según normas jurídicas históricas (STOLKE, 2000, p. 01).*

É exatamente esse sentimento de pertença e a condição compartilhada de horizontalidade citada por Anderson (2008) e reiterado por Stolke (2000) que se desenrola no que podemos chamar de Nacionalismo. Calhoun (2008, p. 53) define Nacionalismo como “uso da categoria nação para organizar percepções de identidades humanas básicas, agrupando pessoas com outras da mesma nacionalidade e as distinguindo de membros de outras nações”.

O autor pontua ainda que o mundo moderno tem sua forma modelada em grande parte pelo nacionalismo, que funciona como uma formação discursiva. Para ele “as nações não existem objetivamente antes de existirem em termos discursivos” (Ibid, p. 27).

---

9 Cabe ressaltar que há diversas formas de organização social e nem todas obedecem a essa lógica. No contexto estudado porém, essa configuração é presente.

Cada Estado-Nação configura seu próprio modelo e valor em relação ao que está vinculado qualitativamente a esse discurso nacional. A conotação da palavra nacionalismo abre espaço então, para um entendimento parcial ou particular de mundo, dando o tom nas relações político-econômicas mas também nas micro-relações pessoais.

Se pensarmos então na interação entre dois países, no caso Brasil e Paraguai, por meio de um contexto de convivência determinado, os sujeitos aí submetidos estão representando uma ideia de nação e carregam consigo o nacionalismo de seu momento histórico. Esses atores tanto produzem e dão forma àquela nação, como são moldados e reproduzem os discursos do momento onde estão inseridos.

Poder-se-ia dizer que a identidade desses sujeitos, ou ao menos parte dela, está envolvida na esfera da nação. E como definir o que é identidade?

## **5. Conceituando identidade**

Falar de identidade é algo muito complexo e *indelimitado*. Assim como a própria Antropologia, a identidade é construída na relação. Para Barth (1998), uma cultura não poderia entender-se como distinta se fosse considerada isoladamente. O autor entende identidade como um recurso do grupo para sistematizar as trocas sociais a que se dedicam.

Hall (2009) também reconhece que a identidade é construída na relação com o outro, seja positiva ou negativa, no sentido de ser capaz de trazer à tona o que também não é. Assim, nas dinâmicas de construção dessas identidades há um intenso jogo de negociação, onde a exclusão e o poder tomam lugar.

A Identidade é construída historicamente, relativamente. Essas dinâmicas estão permeadas por produções de subjetividades, algumas inclusive, segundo Verdery (2003), habilitadas a ligar os sujeitos aos Estados de forma permanente em razão da natureza homogeneizadora do Estado-nação. As identidades seriam então atributos inerentes a pessoas e a nações.



Paralelamente às “identidades nacionais” produzidas através da formação de Estados encontram-se as “identidades étnicas” tornadas visíveis enquanto diferentes pela forma como os Estados são formados, ou seja, as práticas governamentais dos Estados modernos não só produzem diferença, mas instituem-na sob a forma de “identidades”. (Ibid, p. 61)

A autora é bastante propositiva e alinhada com algumas preocupações expostas neste trabalho, pois também preocupa-se com as dinâmicas identitárias, focada no diálogo entre o étnico e o nacional.

Em relação às identidades nacionais, é necessário lembrar que as identidades nacionais “são relacionais, situacionais e instáveis” (HALL, 2003 *apud* ALBUQUERQUE, 2010 p. 199). Assim, estão sempre sendo revistas dependendo do contexto e do momento histórico.

O que é o Brasil ou que é o Paraguai, portanto, não está inscrito em um verbete congelado no terreno da cultura, mas é o resultado múltiplo de uma interação particular, onde há sempre um jogo para posicionar e construir uma noção do outro.

Quando falamos de identidade, é importante entender qual é a abordagem e o peso que se está querendo atribuir. Esta identidade está sendo colocada como algo dado? Está naturalizada ou problematizada por ter sido construída?

A identidade como categoria já esteve em diferentes posições. APPIAH nos traz um exemplo bastante interessante para pensar como a palavra “identidade” tem sido usada de diferentes modos:

Em 1950, a identidade de alguém era aquilo que o distinguia, não o que ligava aos outros. Vejamos a diferença: um relatório policial diria que a “vítima é do sexo masculino, negra, heterossexual, pertencente a uma determinada associação católica, *mas sua identidade permanece desconhecida* - grifo do Autor (APPIAH, 2016, p. 17).

Identidade então, não utilizava diretamente as categorias genéricas de agrupamento social, de proximidade. Ser homem, ser negro, sua sexualidade e escolha religiosa eram características relevantes (pois

delimitavam de algum modo aquela existência), porém não eram fatores predominantes para diferenciar, especificar alguém. Talvez a identidade estivesse ligada mais ao sobrenome e a linhagem familiar; atualmente me parece ter havido uma mudança significativa: Os diferentes atores evocam diferentes identidades.

Veena Das por sua vez nos alerta para considerar os aspectos coletivos e individuais para fugir da simplicidade de rotulação e tornar o olhar capaz de se aprofundar em relações mais complexas e relacionais, como é o caso do seu estudo de gênero e identidade (DAS, 2016).

Um cuidado, no entanto, se faz necessário no uso de afirmações que carreguem o termo identidade no seu cerne. Assim como no caso da brasilidade, diversas outras constatações e estudos podem ainda ser realizados sobre a noção de 'paraguaidade'. É imprescindível ao pesquisador estar atento às parcialidades de sua percepção e de seu texto, para não essencializar ou desconfigurar a complexidade dos atores envolvidos nas dinâmicas de identidade.

## **6. Um outro cenário, um novo olhar**

Partindo da premissa de que as relações se dão de acordo com o contexto, como abordar antropologicamente contextos que apresentem uma lógica diferente da presente amplamente no imaginário popular? Se ao invés de uma posição de inferioridade, tão comum nas representações associadas ao país por discursos recorrentes e fragmentados (SOUCHAUD, 2011), o Paraguai passasse a ser uma possibilidade de qualificação, crescimento pessoal, realização de sonhos, como apreender esse novo tom das relações?

Alguns motivos me parecem bastante claros, como por exemplo a necessidade de valorizar o estudo para qualificar sua própria formação em Medicina - o que vai contrário ao discurso disseminado empiricamente de que o Brasil sustenta a saúde Paraguaia porque lá não haveria "gente qualificada".

Certa vez em uma conferência sobre os direitos da mulher, presenciei uma cena muito chocante. Em um grupo de trabalho sobre políticas mu-

nicipais para melhoria de acesso à saúde, uma senhora sugeriu que se proibisse a passagem para o Brasil de mulheres de nacionalidade paraguaia grávidas em estágios avançados. Ela sugeriu que a polícia federal estivesse atenta e bloqueasse o acesso visando evitar que tais pessoas tivessem atendimento médico no SUS. Em seu discurso “se foram capazes de fazer, que deem um jeito agora”<sup>10</sup>. Em sua concepção, as filas e as dificuldades no acesso à saúde em Foz seriam majoritariamente causadas pela invasão de paraguaias e paraguaios em busca de atendimento médico, uma vez que no Paraguai não havia competência suficiente.

Em uma outra viagem de ônibus sentido Curitiba-Foz, sentei ao lado de uma jovem senhora paraguaia residente em *Ciudad del Este*, e um dos tópicos de conversa durante o trecho foi a dificuldade do acesso à saúde no Paraguai. Em seu relato, contou-me que a mãe passara por um grave distúrbio na mama e que como havia somente um mastologista em todo o Paraguai, tiveram que correr com ela de carro atrás do médico nos hospitais em que trabalhava para conseguir um tratamento contínuo. Sua insatisfação era imensa, porém o problema estava na falta de profissionais, e não na falta de profissionais especializados/competentes.

Há uma extensa literatura sobre o acesso à saúde em áreas fronteiriças, e talvez a grande oferta de cursos não supra mesmo, mas porque os profissionais se encaminham de volta ao Brasil. O tom presente nos diferentes discursos é completamente diferente.

Há que se considerar que a fronteira é por excelência um *locus* de confronto, não exclusivamente em um sentido violento, mas de um modo geral é um propiciador de relações pela promoção da alteridade. Segundo Montenegro e Béliveau:

*La particularidad de la frontera, al facilitar la posibilidad de contato com el outro nacional, pone en interacción a los actores con otros imaginarios nacionales: este hecho genera una doble dinámica (solo aparentemente contradictoria) de refuerzo del próprio imaginario em ciertos aspectos, y de debilitamiento del mismo em otros.* (Montenegro, 2010 p. 147)

---

10 Mulher participante do evento IV Conferência Municipal de Política para as Mulheres – Foz do Iguaçu/PR (texto de memória).

A região pesquisada é uma tríplice fronteira, estando situadas as cidades de Foz do Iguaçu (Brasil), *Ciudad del Este* (Paraguai) e *Puerto Iguazú* (Argentina). Há inúmeras possibilidades de análise e conexões neste espaço, ainda a incluir as cidades próximas que fazem parte de uma macro-região, como é o caso de Presidente Franco.

Objetivando o afastamento da “correria da Ponte”, termo que escutei diversas vezes, minhas investidas de pesquisa levaram meu olhar a um espaço distante suficiente, porém que ainda compartilha de muitos atributos da configuração de fronteira.

Entendo que essa relação pode ser percebida em Presidente Franco por duas razões. A primeira dela é que apesar de não estar em terreno limítrofe com o Brasil, a cidade pertence a grande área que congrega outras cidades no entorno de *Ciudad del Este*, podendo ser considerada uma cidade satélite. Estando sob essa situação, também está suscetível aos efeitos da fronteira. A segunda razão é que assim como a interação proporcionada pela passagem na fronteira, na sua qualidade de reversível, temporária, talvez em um sentido mais passageiro, menos duradouro, também pode ser pensada na situação de imigração para estudo no Paraguai. Nesse caso, diferente de migrar para estudos em outros países da Europa, ou EUA, em épocas de boa recepção aos estrangeiros latinos, onde há um imaginário compartilhado de sucesso, de ideal, até onde fui capaz de perceber, há uma condição temporária, algo encarado como necessário para a formação e realização de um sonho, e o desejo permanente de retorno ao Brasil<sup>11</sup>.

## 7. Considerações finais

Pode-se dizer que há um diálogo tenso e ainda nublado entre a modernidade (estado-moderno) e o sujeito pós-moderno. As identidades e as representações são construções contextuais, e sua formação, portanto, está acontecendo constantemente. Qual seria o lugar do nacional no sujeito pós-moderno?

---

11 Outros contextos também apresentam partida com data almejada de retorno, porém em contextos estudantis há geralmente uma valorização do país destino. Contudo, no caso do Paraguai não percebe-se esse imaginário de excelência educacional e geral por parte dos brasileiros.

O nacional parece diluir-se mas ao mesmo tempo a observação proposta aponta para interações que invocam a condição nacional dos sujeitos como um elemento de marcação e diferenciador nas relações sociais.

As reflexões apresentadas aqui ainda encontram-se em processo gestacional, uma vez que a experiência de campo trará elementos intensos e particulares da realidade sugerida neste ensaio.

Mediante a especificidade que a cidade de Presidente Franco parece proporcionar parece-me haver um cenário que propicia a desconstrução de algumas certezas e a revisão da identidade e da representação nacional. Algumas ponderações importantes foram revistas e podem ser acessadas pelo Anexo I, disponibilizado ao final deste documento.

Obviamente que, somente após o período do campo estas reflexões e projetos poderão compor uma pesquisa que de fato esteja atrelada não só a ideias de Nação, mas a sua gente no agora, que permanentemente se refaz. As estratégias para manutenção de um comportamento ético ao lidar com essas pessoas (que são muito mais complexas do que minha pequena percepção de suas identidades), talvez precisarão incluir recursos como anonimato ou consentimento informado (FONSECA, 2008).

Algumas dúvidas me parecem perdurar, porém, mesmo pós realização da pesquisa. Pode um texto, em alguma medida, representar uma nação?

Toda e qualquer pesquisa das ciências sociais está submetida a uma inerente parcialidade da construção desse conhecimento. A temática das identidades nacionais talvez tenha o agravante de ser contraditória em sua natureza: busca-se um olhar particular porém que para validar-se precisa estar inscrito em uma lógica coletiva (solidária) e anônima.

Cada ser humano possui uma especificidade e enquadrá-lo como um “ser nacional” é algo que me causa bastante inquietude. Contudo, entendo que classificações de maior amplitude são necessárias uma vez que há uma unidade solidária que gira em torno da ideia de nação e que reforça a cada tempo uma noção de coletivo, nas palavras de Anderson (2008) “uma comunidade imaginada”.

Talvez a parte mais difícil e mais delicada no processo de produção de uma etnografia que trate de questões de identidade nacional seja articular os critérios mais objetivos da produção com as subjetividades dos envolvidos como primeiramente sujeitos, antes de cidadãos.

Apesar das produções críticas quanto à pertinência da Nação em um mundo globalizado, na qualidade de pesquisadora de uma problemática que envolve a questão nacional me parece bastante salutar tratar e de forma especial o que a nação representa ou como se apresenta em um universo contemporâneo.

STOLCKE (2000), inspirada por uma citação de Virginia Woolf, conclui que

*Aunque hoy esté de moda profetizar el fin del estado nacional, su poderosa lógica ideológica parece estar muy lejos de desvanecerse. En lugar de ello, a pesar de que la competencia económica globalizada es cada vez más intensa –o precisamente por eso–, leyes de nacionalidad cada vez más estrictas controlan la libertad de movimientos de las personas, regulando así un mercado de trabajo que ése sí es para todos los efectos mundial (STOLCKE, 2000, p. 17).*

Parece-me, portanto, que o campo para pensar as noções aqui discutidas é ainda bastante vasto e relevante, sendo o contexto da migração estudantil um efeito (ou causa) contemporâneo que provoca a revisão de muitas afirmativas, se não do Estado, dos atores.

## Referências

ACTON, Lord. Nacionalidade. Um mapa da questão nacional. Gopal Balakrishnan (Org.). Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 23-44.

ALBUQUERQUE, José Lindomar C. A dinâmica das fronteiras: Os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai. São Paulo: Annablume, 2010.

\_\_\_\_\_. Fronteiras e Identidades em movimento: Fluxos migratórios e disputa de poder na fronteira Paraguai-Brasil. Cadernos CERU, série 2, v. 19, n. 1, junho 2008.

\_\_\_\_\_. Fronteiras múltiplas e paradoxais. *Textos & debates*, Boa vista, n. 22, p. 71-87, jul-dez. 2012.

ALVARES, A.; REAL, G. C. M. Educação Superior: O processo de mobilidade nas faixas de fronteira. Políticas universitarias, instituciones y territorios – I Encuentro Internacional de Educación. Tandil – AR, 2014.

ANDERSON, Benedict R. Introdução. Um mapa da questão nacional. Gopal Balakrishnan (Org.). Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 07-22.

\_\_\_\_\_. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

APPIAH, Kwame Anthony. Identidade como problema. *Identidades*. Brasília Sallum Júnior et all (Orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016, p. 17-32.

BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Taylor and Francis e-library, 2002.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *Teorias da Etnicidade; seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras*. POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. (Orgs.). São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

BAUER, Otto. Um mapa da questão nacional. Gopal Balakrishnan (Org.). Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 45-83.

CALHOUN, CRAIG. O nacionalismo importa. *Nacionalismo no novo mundo – A formação de estados-nação no século XIX*. Marco A. Pamplona e Don H. Doyle (Orgs.). Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 37-70.

CONCEIÇÃO, J. C.; REAL, G. C. M. A política de revalidação de títulos de graduação no Brasil: Uma análise sobre a fronteira Brasil-Paraguai-Bolívia. *Anais do 5º Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais*. Cascavel, 2011.

DAS, Veena. Gênero e Identidade – Mapeando questões. *Identidades*. Brasília Sallum Júnior et all (Orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016, p. 67-79.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. *Teoria e Cultura*, vol. 2, n. 1-2, p. 39- 53, 2008.

GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Versión española de Javier Seto. Madrid: Alianza Universidad Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. O advento do nacionalismo e sua interpretação: Os mitos na nação e da classe. Um mapa da questão nacional. Gopal Balakrishnan (Org.). Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 107-154.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org. e trad.). *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 103-133.

\_\_\_\_\_. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MONTENEGRO, Sílvia; BÉLIVEAU, Verónica Giménez. *La triple frontera: Globalización y construcción dsocial del espacio*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2010.

MUNGOI, Dulce Maria D. C. João. Ressignificando identidades: Um estudo antropológico sobre experiências migratórias dos estudantes africanos no Brasil. *Rev. Inter. Mob. Hum.*, Ano XX, n. 38, p.125-139, 2012.

OLIVEN, Ruben George. *A atualidade da nação. Identidades*. Brasílio Sallum Júnior et all (Orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016, p. 125-142.

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

RABOSSI, Fernando. “Como pensamos a tríplice fronteira?”. *A tríplice fronteira – Espaços nacionais e dinâmicas locais*. Lorenzo Macagno, Sílvia Montenegro, Verónica Giménez Béliveau (Orgs.). Curitiba: Editora UFPR, 2011.



SCHNEIDER, Jens. Discursos simbólicos e símbolos discursivos: Considerações sobre a etnografia da identidade nacional. *Mana* 10(1):97-129, 2004.

SILVA, Kelly; MORAIS, Sara Santos. Tendências e tensões de sociabilidade de estudantes dos Palop em duas universidades brasileiras. *Pro-Posições*. Campinas, v. 23, n. 01 (67), p. 163-182, jan-abril 2012.

SOUCHAUD, Sylvain. A visão do Paraguai no Brasil. *Contexto Internacional*. Vol. 33, N. 1, Jan-Junho 2011.

STOLKE, Verena. La naturaleza de la nacionalidad. *Desarrollo Economico*. Vol. 40, N. 157, Abril-Junho 2000, p. 23-43.

SUBUHANA, Carlos. Estudar no Brasil: Imigração temporária de estudantes moçambicanos no Rio de Janeiro. TESE – Programa de Pós-graduação em Serviço Social, UFRJ, 2005.

VARELLA, Juliana França. Vivendo na Bolívia: uma análise do fluxo de estudantes brasileiros para Santa Cruz de La Sierra. *Primeiros Estudos*. São Paulo, n. 5, p. 120-137, 2013.

\_\_\_\_\_. Em busca de um sonho: uma análise do fluxo de estudantes brasileiros para a Bolívia. Trabalho de Conclusão de Curso – Universidade de Brasília, 2013.

VERDERY, Katherine. Etnicidade, nacionalismo e a formação do Estado – *Ethnic groups and boundaries: Passado e futuro*. Antropologia da Etnicidade – para além de “*ethnic groups and boundaries*”. Hans Vermeulen e Cora Govers (Org.). Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

# Desafíos de la Antropología en el Paraguay: Reflexiones sobre el Proceso de Consulta y la Participación de Pueblos Indígenas



Paola Canova<sup>1</sup>

## Resumen

En la última década, uno de los avances en el reconocimiento de los derechos indígenas en el país ha sido la aceptación, aunque parcial, del Estado Paraguayo al proceso de Consulta para el Consentimiento Libre, Previo e Informado de los pueblos indígenas. Se considera que éste debe ser implementado en actividades que involucren y/o afecten a comunidades indígenas. Es así que en el año 2010, el Instituto Paraguayo del Indígena, adoptó la resolución N° 2039/2010 *“por la cual se establece la obligación de solicitar la intervención del Instituto Paraguayo del Indígena para todos los procesos de consulta en las comunidades indígenas.”* En el 2014, la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas elaboró el documento *“Propuesta de Protocolo para un Proceso de Consulta y Consentimiento con los Pueblos Indígenas del Paraguay”* y viene luchando por su reglamentación como ley.

---

1 Profesora. Universidad de Texas, Austin – Estados Unidos. E-mail: pcanova@utexas.edu

Desde entonces, varias entidades gubernamentales y organizaciones civiles han adoptado protocolos de consulta para poder implementar programas y proyectos que involucren a comunidades indígenas. Este proceso se caracteriza por ser aún débil y fragmentado y por responder principalmente a exigencias de agencias financiadoras. Esta presentación toma este contexto como punto de partida para explorar y analizar la participación indígena en la consulta, las lógicas asociadas a ésta, y sus implicaciones para el avance de la autodeterminación indígena. El trabajo pretende además considerar el rol de la antropología y el indigenismo en el Paraguay en este proceso, con miras a reflexionar sobre la co-producción de espacios de participación y colaboración.

## 1. Introducción

Esta presentación pretende reflexionar sobre el Proceso de Consulta Libre Previa e Informada (CLPI) y su aplicación en el Paraguay. Toma como estudio de caso dos programas gubernamentales en el Chaco Paraguayo: el proyecto Prospección Geológica del Parque Defensores del Chaco y el Proyecto Acueducto para analizar la participación indígena en programas gubernamentales y sus implicancias para la autodeterminación de los pueblos indígenas en el Chaco. Esta presentación propone además reflexionar sobre el desafío de la antropología en el Paraguay para el avance de los derechos indígenas.

El proceso de CLPI es un principio reconocido por la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo y por la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos indígenas. Establece el deber de gobiernos, empresas y compañías inversoras, de consultar con los pueblos indígenas en emprendimientos que pudieran afectar, alterar y perturbar sus modos de vida y recursos naturales (Ver IWGIA 2015 y UN 2008). Considerada por muchos como una herramienta de gobernanza innovadora y participativa, la aplicación de este mecanismo es considerado un avance en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. El sector privado por su parte también ha incorporado el proceso de consulta en sus llamadas “políticas corporativas de responsabilidad social” (Babidge 2013). Sin embargo, pocos Estados en la región han desarrollado leyes o regulaciones que legalicen la aplicación de la consulta.

La consulta propone un modelo de consenso y colaboración basado en relaciones interpersonales de confianza. Este carácter considerado “democratizador y participativo” facilita la idealización del proceso, invisibilizando su genealogía neoliberal. El sociólogo Nikolas Rose (1999) argumenta que a fines de la década de los noventa las discusiones sobre gobernabilidad de sociedades democráticas incorporaron el concepto de *comunidad* a sus debates (ver también Joseph 2002). Según él, esto generó un cambio en los discursos económicos que pasaron de priorizar modelos de libre competencia entre actores económicos racionales a reconocer que el éxito económico de un gobierno depende también de relaciones comunitarias e interpersonales basadas en la confianza. En este contexto la consulta viene a ser un mecanismo para negociar con la sociedad civil la así llamada “buena gobernanza,” un proceso que finalmente no pretende frenar inversiones de capital, sino más bien minimizar las fricciones con grupos afectados. El carácter no vinculante de la consulta refleja esto.

La metodología de la consulta no es nueva. Ésta reproduce modelos de ‘desarrollo participativo’ en boga en las décadas de los ochentas y noventas que luego recibiría críticas por sus enfoques verticalistas y exclusionarios (Agrawal 2001, Escobar 1995). Algunas de las críticas actuales que resurgen bajo el modelo de CLPI son que la participación es convocada solo para la implementación de los programas y no en sus etapas previas, y que los sistemas indígenas de toma de decisión no son genuinamente representados de maneras inclusivas (FPP 2017).

En el caso de Paraguay la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) ha elaborado la llamada “Propuesta de Protocolo para un Proceso de Consentimiento con Pueblos Indígenas del Paraguay” (PNUD/FAPI 2014). También existe una resolución N° 2039/2010 del INDI que reconoce el derecho a la consulta aunque ésta no está reglamentada. En un diagnóstico sobre la consulta previa, Servin (2010) ha notado que en el Paraguay aún se confunde la consulta con talleres informativos y/o entrega de planes o programas a los pueblos indígenas. En la siguiente sección, a través de dos programas, examino como el Estado Paraguayo está aplicando el proceso de consulta en la actualidad.

## 2. Proyecto Cerro León

En diciembre de 2014, las topadoras del MOPC tenían programado abrir un picada en el Cerro León. Conocida por los Ayoreo como *Cucarani*, es una sucesión de colinas con 40 kilómetros de diámetro ubicada en territorio consuetudinario Ayoreo. El proyecto titulado “Prospección Geológica del Parque Defensores del Chaco” tenía por objetivo la extracción y análisis de muestras de rocas para evaluar la posibilidad de usar el cerro como fuente de materia prima para construcciones viales. La naturaleza del proyecto en un parque nacional violaba las leyes nacionales y tratados internacionales ratificados por Paraguay<sup>2</sup>. El inicio fue planificado sin aún obtener los permisos necesarios de la Secretaría del Ambiente (SEAM) y obviando el proceso de consulta con los Ayoreo, atendiendo a que es una zona donde se reconoce la presencia de Ayoreos en aislamiento. La noticia saltó a la opinión pública debido a una investigación periodística en diciembre del 2014 (Ver ABC Color 2014).

Inmediatamente, la organización Ayoreo Unión de Nativos Ayoreo del Paraguay (UNAP), liderada por los *Guidaigosode*, organizó, como medida de protesta ante la amenaza que implicaba el proyecto para su territorio, un cierre de ruta por dos días en un lugar crítico que afectó a ganaderos de la zona. Esto forzó a la entonces Ministra de la SEAM a trasladarse al Chaco para negociar el levantamiento del bloqueo con los Ayoreo donde aseguró el proceso de consulta y la protección de sus territorios. Simultáneamente otra organización Ayoreo, la *Asociación Garaigosode del Paraguay* (AGPA), presentó un amparo judicial contra el Ministerio de Obras Públicas y Comunicaciones (MOPC) y la SEAM, con el apoyo de dos ONGs. Para enero del 2015, el amparo fue aprobado y con esto se puso freno al avance del proyecto. Aquí quiero destacar que la movilización de la UNAP reveló una capacidad organizativa orgánica y efectiva, lograda de manera independiente y

---

2 Un pre-requisito legal para ejecutar este tipo de proyectos es elaborar un estudio de impacto ambiental. El MOPC tenía un borrador de estudio donde indicaba las actividades a ser realizadas. Curiosamente, el documento no tenía fecha oficial. Esta indiscreción del MOPC quedó aún más en evidencia al notarse que la fecha programada para iniciar las tareas en el parque era el 1 de diciembre, aunque la SEAM recién acusó recibo formal del estudio diez días después de la programada fecha de inicio. Es claro que el MOPC estaba por lo menos planeando ingresar al parque previo a obtener la licencia ambiental requerida.

jugando un rol fundamental como catalizador para frenar el avance del MOPC. Sin embargo, como en aquel momento no contaban con el apoyo de ninguna ONG, su participación quedó invisibilizada.

Al día siguiente de reunirse con los Ayoreo, la Ministra audazmente apeló el amparo presentado por APGA y ONGs, al mismo tiempo que la administración de Cartes negaba públicamente sus intenciones de explorar el cerro para la extracción de material prima. Inmediatamente se solicitó la ratificación del amparo que protegía temporalmente al parquet, pero el 9 de febrero de 2015, la corte suprema lo rechazó dejando un sombrío precedente en la aplicación de la consulta en nuestro país.

### **3. Proyecto Acueducto**

El proyecto acueducto, cuya financiación y ejecución fue aprobada en el 2012, no es una iniciativa reciente. Su planificación inicial data de año 1999 cuando se conformó la “Comisión Acueducto” (CA). Desde entonces ha seguido una compleja trayectoria, la cual, sumada a la falta de información de la población regional, ha permitido su avance desordenado. Desde 1999 a la actualidad pasó por ocho direcciones. Hasta la aprobación de su financiamiento en el 2012, la comisión dependía de fondos del Estado designados dentro del Presupuesto General de la Nación para su funcionamiento. Irónicamente en un mismo periodo, estuvo presidido por dos direcciones, una de ellas conformada por las tres Gobernaciones del Chaco<sup>3</sup>. Institucionalmente fue dependiente del Ministerio de Agricultura y Ganadería hasta el 2008 y desde entonces pasó a la Dirección de Agua Potable y Saneamiento (DAPSAN) dependiente del MOP<sup>4</sup>. Desde su inicio, el Proyecto Acueducto ha pasado por diferentes visiones y proyecciones de lo que sería ejecución variando en aspectos tales como la ubicación del trazado, el costo total solicitado para su construcción, probables agentes financiadores, etc. Esto también ha implicado una variedad de intervenciones dispares en las discusiones con instituciones gubernamentales y el sector civil, especialmente las comunidades indígenas (Ver Canova 2013).

---

3 Por decreto presidencial 5087-05 crearon la Comisión Acueducto Chaco.

4 En el MOPC brevemente formó parte la Comisión Nacional del Río Pilcomayo hasta que se creó la DAPSAN en el 2010.

La ejecución que se inició en el 2012 contempla dos fases. La Primera Fase fue financiada y está siendo ejecutada por el Gobierno Nacional. Esta fase incluye la toma y limpieza de agua en Puerto Casado, la construcción de un reservorio central en Loma Plata, y la colocación de los caños desde Puerto Casado hasta Loma Plata, esta última lleva un retraso de tres años (Ver ABC Color 2017)<sup>5</sup>. La Segunda Fase consiste en la construcción de cuatro centros de distribución, estaciones de bombeos y obras de aductoras desde Loma Plata por una longitud total aproximada de 190 km, a diferentes localidades del Chaco Central. En esta fase, el proyecto incluye 86 comunidades indígenas<sup>6</sup>. Esta fase es ejecutada por el Programa de Saneamiento y Agua Potable para el Chaco y Ciudades Intermedias de la Región Oriental. Esta fase es financiada por el Gobierno Nacional, el BID y la AECID<sup>7</sup>.

Aunque el Programa tiene como objetivo “*Contribuir al mejoramiento de las condiciones sanitarias de las poblaciones indígenas y pobres del Chaco*”, las obras de la primera fase se iniciaron afectando directamente a nueve comunidades indígenas del Alto Paraguay sin que estas hayan sido consultadas ni involucradas hasta hoy. La DAPSAN ha desvinculado responsabilidad de la primera fase alegando que el financiamiento con que cuentan pertenece a la segunda fase exclusivamente<sup>8</sup>.

---

5 Según ABC Color (2017) “*El inicio de esta segunda fase se retrasó por años, ya que la primera fase, la construcción de caños desde Puerto Casado a Loma Plata (203,4 km) estuvo parada durante tres años, sobre todo el segundo tramo que va desde el km 101,4 hasta Loma Plata, por falta de provisión de tubos y mala colocación de 11 km de caños, por parte del consorcio ABH-Taivo-Constructa, representado por Juan José Barrail. Desde el inicio de la obra en 2012, más de cuatro años, se colocaron solo 95 km de caños correctamente. Recién ahora el contratista corrigió este error, cometido a fines del 2013.*”

6 Nótese que este número es elevado ya que el Proyecto contabiliza las ‘aldeas’ como comunidades independientes.

7 El Programa comprende cinco componentes, de los cuales, el **Componente 1** se denomina *Saneamiento y Agua potable en el Chaco*. Este componente tiene como objetivo llevar el servicio de agua potable a comunidades del Chaco Central que actualmente carecen de dicho servicio, implantando sistemas sostenibles de gestión y mantenimiento, además de proveer soluciones de saneamiento básico a las comunidades indígenas y rurales de escasos recursos (Canova 2012).

8 Livio Farina, Machete Vaina, Castilla, Riacho Mosquito, Boqueron Kue, San Isidro (KM39), Ma. Auxiliadora (Km40), Rosa Mística.

Ante el inminente avance del proyecto, en el año 2010, representantes de organizaciones indígenas, la mayoría pertenecientes a comunidades afectadas por el Proyecto, formaron la Comisión Indígena de Seguimiento al Acueducto (CISA). Con el apoyo logístico del Foro de Articulación Chaqueña (ACHA), CISA exigía tener un rol protagónico en el proceso de consulta. Sin embargo, ni el BID, la DAPSAN o el INDI concedieron el reconocimiento legal a esta comisión alegando que no sería 'auténticamente representativa' de las comunidades afectadas. A pesar de esto, entre el 2011 y 2013 CISA tomó un rol protagónico, denunciando la falta de consulta e inclusión indígena en la planificación del proyecto. Con el apoyo temporal del INDI lograron prolongar la firma del consentimiento del INDI, requisito obligatorio para dar inicio a la consulta. Durante este mismo periodo, se opusieron a que la distribución de agua se realice vía una S.A. cuyos principales accionistas serían las Colonias Menonitas. Ante la presión de CISA, la DAPSAN informó a representantes indígenas que aparentemente las Colonias Menonitas no administrarán el sistema.

A pesar de que el INDI accedió bajo presión política dar inicio a la consulta en febrero de 2014 sin comunicar a CISA y sin que CISA tenga participación en el proceso, el logro de la comisión de hacer escuchar su reclamo de que no querían que la administración del sistema quede en manos de los menonitas es un hito clave en la lucha de las organizaciones indígenas chaqueñas.

Actualmente el proceso de consulta está en marcha y es guiado por un reglamento operativo. Este reglamento contiene seis acuerdos que aluden a cada fase del proyecto que deben ser consensuados con las comunidades afectadas. Según entrevistas realizadas en diciembre de 2016 por la autora, representantes indígenas manifestaron que los líderes de las comunidades no están contentos con la manera en que se está llevando a cabo la consulta. Sin embargo, debido a que el agua es una necesidad urgente en la zona, muchos ceden a apoyar el proyecto, a pesar de no estar bien informados. Otro entrevistado mencionó que cuando se realizan las visitas de consulta, la coordinación de la DAPSAN no informa los principales aspectos del proyecto, como los detalles referentes a la infraestructura, como se administrará el sistema y los costos del acceso al agua,



etc. Cuando son cuestionados al respecto, los coordinadores alegan que esta información será proveída en el momento correspondiente a cada fase. A dos años del inicio de proceso de consulta, la DAPSAN afirma haber logrado exitosamente la aprobación de los acuerdos 1 y 2, firmados por las comunidades involucradas en la segunda fase.

#### 4. Reflexiones Finales

Ambos casos reflejan las falencias del Estado Paraguayo en el proceso de aplicación de la CLPI. En el caso de la prospección del Cerro León, el proceso no ha sido honrado por el MOPC y la SEAM y el actuar de la administración actual envía un mensaje claro de que está dispuesta a obviar los derechos indígenas a sus territorios y al medio ambiente, si estos se interponen al desarrollo económico e intereses privados. En el caso del Proyecto Acueducto, la consulta se está llevando a cabo de manera fragmentada y sin respetar modelos de participación propuestos por los propios indígenas. Aquí el discurso de “autenticidad,” es manipulado para definir quien es o no un “representante válido” propiciando así la marginación de la participación indígena.

Autores como el geógrafo Perreault (2015) alegan que procesos de consulta previa contribuyen a despolitizar a los indígenas, ya que muchas veces estos procesos terminan cooptando o fragmentando liderazgos locales. Sin embargo, ambos casos revelan cómo el proceso de consulta ha generado auténticas movilizaciones sociales de base con un rol clave para representar sus intereses y hacer escuchar sus voces.

A modo de conclusión quisiera aludir a los desafíos de la antropología a las ciencias sociales en el Paraguay. En la reunión anual de la Asociación de Antropología Americana del 2016, se debatió el rol de la Asociación en denunciar la ocupación israelita de Palestina. Esto renovó acaloradas discusiones sobre el rol político/activista de los antropólogos que por su compleja historia en los Estados Unidos ha generado dos marcadas contiendas en la academia: “los academicistas” versus “antropólogos aplicados.” Dos posiciones que muchos aún creen son incompatibles. En Paraguay la trayectoria *sui generis* del indigenismo y la fragmentada historia de la institucionalización de la antropología como disciplina - que tiene sus inicios ya en la década de

los 40 - fomentó un escenario diferente, donde la división binaria que caracteriza a la antropología Americana, ha estado ausente.

En Paraguay, como en otros países latinoamericanos, los científicos sociales han tenido y siguen teniendo un rol político activo en las luchas indígenas. Esta participación es clave en la lucha por la autodeterminación de los derechos indígenas. Sin embargo, los casos presentados aquí revelan las dinámicas organizativas propias indígenas, demostrándonos que no dependen exclusivamente de nosotros para avanzar sus luchas. Pero sí recae sobre nosotros la responsabilidad de reflexionar críticamente sobre nuestro rol como investigadores, consultores y trabajadores de ONGs. Muchas veces, y me incluyo aquí, tenemos una tendencia a defender los derechos indígenas cuando éstos se ven afectados por mega-proyectos del Gobierno o sector privado pero no cuestionamos la repetida falta de consulta que experimentan las comunidades indígenas como resultado de nuestras intervenciones. No quiero con esto deslindar de su responsabilidad al Estado paraguayo, y en nuestra defensa se podría alegar que nuestras acciones priorizan apoyar las luchas de grupos marginados y excluidos. Pero esto no nos libera de la obligación que también tenemos de llevar adelante procesos de consulta y previo consentimiento con la gente con quienes trabajamos antes de emprender nuestros proyectos, ya sean académicos o aplicados.

Quisiera terminar poniendo a consideración el rol protagónico que podría tomar la naciente Asociación Paraguaya de Antropología en elaborar un código de ética profesional que guíe nuestras intervenciones asegurando así el respeto a la autodeterminación de los grupos con quienes trabajamos.

## **Bibliografía**

ABC Color 2014 “Explotarán Cerro León (Chaco) para Sacar Rocas, en Zona de la Biósfera” Nota periodística el 26 de Diciembre. Asunción: Paraguay

\_\_\_\_ 2017 “Continúa Corrección del interminable Acueducto. Nota periodística publicada el 24 de Enero. Asunción: Paraguay

Agrawal, Bina 2001 "Participatory Exclusions, Community Forestry, and Gender: An Analysis for South Asia and a Conceptual Framework." *World Development* 29(10):123–1648

Babidge, Sally 2013 "Socios:" The Contested Morality of "Partnerships" in Indigenous Community-mining Company Relations, Northern Chile. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 18(2):274-293

Canova 2012 *Diagnóstico de Comunidades Afectadas y Beneficiadas del Proyecto Acueducto MOPC-DAPSAN-BID-AECID*. Manuscrito no publicado.

Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press.

PNUD/FAPI 2014 *Propuesta de Protocolo para un Proceso de Consentimiento con Pueblos Indígenas del Paraguay*. Asunción: Paraguay.

ForestPeoplesProgramme(FPP)2017*FreePriorandInformedConsent*.<http://www.forestpeoples.org/guiding-principles/free-prior-and-informed-consent-fpic>

IWGIA 2015 *Convenio 169 de la OIT Los Desafíos de su Implementación en América Latina a 25 Años de su Aprobación* Pp.183. Copenhagen: Dinamarca.

Joseph, Miranda 2002 *Against the Romance of Community*. University of Minnesota Press.

Naciones Unidas 2008 *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Pp.20

Perreault, Tom 2015 "Performing Participation: Mining, Power, and the Limits of Public Consultation in Bolivia." *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 20(3): 433-451.

PNUD/FAPI 2014 *Propuesta de Protocolo para un Proceso de Consentimiento con Pueblos Indígenas del Paraguay*. Pp.30. Asunción: Paraguay.

Rose, Nikolas 1999 *Powers of Freedom, Reframing Political Thought*. Cambridge University Press.

# La producción de verdad: de la conquista a un escenario del post-conflicto



Diego Alexander Fonseca Villanueva<sup>1</sup>  
Brayan Styven Rey Guerrero<sup>2</sup>

## Resumen

Los acuerdos de paz generados desde la Habana, Cuba, han presentado un panorama incierto en el país: El post-conflicto. Abordaremos dicha incertidumbre desde el objetivo por el cual se instauró el diálogo entre el gobierno colombiano y las FARC. Reconocemos en dicho objetivo un discurso que conlleva la cicatrización de la guerra en Colombia en aras del desarrollo del país por alcanzar un ideal: El Progreso. Así, utilizando herramientas develaremos la producción de aquella verdad donde los procesos de conquista acometidos por los productores de la verdad en tierras desconocidas<sup>3</sup>, continúan generándose a través de diferentes actores, en medio del conflicto colombiano.

## 1. Desarrollo

Previo a la presentación de esta ponencia se nos ha pedido realizar una breve reflexión sobre Latinoamérica. Consideramos ello

---

1 Estudiante de Economía de noveno semestre de la Universidad Industrial de Santander.  
E-mail: Diego.5695@hotmail.com

2 Estudiante de Economía de sexto semestre de la Universidad Industrial de Santander.  
E-mail: Brayanrg95@gmail.com

3 Actualmente territorio Latinoamericano. Para efectos de esta investigación únicamente será tratado el proceso ocurrido en el territorio colombiano.

como una labor delicada por el sometimiento cultural que algunos pueblos de la región están viviendo. El *Progreso*, la verdad indiscutible de Occidente, es clave para comprender la agenda política de los líderes de cada país latinoamericano, al igual que los principios que rigen la política mundial y a su vez, la economía. Un llamado de atención se enclava en la siguiente ponencia. Las formulaciones alrededor de la *Verdad* son diversas. La historia de nuestro territorio ha sufrido dichas formulaciones en lo que podría denominarse *Producción de Verdad*. Entonces, ¿cuál verdad se está produciendo en América Latina? Consideramos esto el pilar fundamental para cualquier reflexión acerca de nuestro territorio. Las demolidoras estuvieron impecables en su función. Los elementos para una nueva verdad están en el aire y las demolidoras reposan, a la expectativa de lo que el Progreso recree en el fructífero territorio latinoamericano.

### **Los autores**

“La verdad, como relámpago, no nos espera en cualquier lugar donde tengamos la paciencia de espiarla y la habilidad de sorprenderla, sino que tiene momentos propicios, lugares privilegiados, no sólo para salir de la sombra, sino directamente para producirse...” (Basaglia, Basaglia–Ongaro, 1977, p. 135 - 136)

Desde el ensayo “La Casa De La Locura” de Michael Foucault (1977), se analiza La verdad Como discurso científico que sigue la relación: Verdad-Acontecimiento-Ritual-Prueba. El filósofo francés anota que para la producción de la verdad debe existir un espacio y un tiempo determinado para el encuentro del sujeto con la verdad que le espera. De esta manera la geografía de la verdad está en las *sedes (la sede no sólo como lugar físico sino como todo lo que constituye el imaginario colectivo)* en las que reside. Por otra parte, su cronología es la de las coyunturas que le permiten llegar a un acontecimiento y no aquella de los momentos que se deben aprovechar para percibirla.

En ese sentido, la forma en la cual se produce la verdad es a partir de sus tecnologías, es decir, la localización de los lugares, el calendario de sus ocasiones y el saber de los rituales en medio de los cuales se produce. A través de recuentos históricos se han manifestado di-

ferentes formas de rituales en la producción de la verdad, desde los griegos a la edad moderna. Ejemplo de ello es el conflicto vivido actualmente por la sociedad colombiana, que involucra al poder-saber (*Estado colombiano*) y una resistencia (*Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- FARC*) al mismo.

Los diferentes actores involucrados en el conflicto colombiano han utilizado distintos tipos de tecnologías de la verdad en un enfrentamiento que tiene como fin el dominio de un poder-saber sobre otro. En la cronología de ese enfrentamiento se introduce el concepto de *crisis*<sup>4</sup>, vista como el momento en el cual la disputa se enfoca tan sólo en un rumbo y, en este caso, el conflicto colombiano manifiesta sus problemáticas en una guerra armada.

En torno a lo anterior, cabe mencionar el elemento de la prueba judicial, como una forma para disponer la producción de la verdad. Es decir, un duelo entre acusado y acusador, en donde el juez es quien define la verdad mediante las pruebas. Todo esto con el fin de saber qué ha sucedido realmente. Según Foucault (1977), “Era una forma de decidir de qué parte Dios ponía ahora aquel suplemento de fortuna o de fuerza que procuraba el éxito de uno de los dos rivales” (p. 136). Los elementos de prueba son utilizados por una discursividad que define las estrategias utilizadas por cada uno de los actores en conflicto, donde se modifican a partir de rituales producidos por el vencedor. La verdad es una relación de poder, es decir, una relación ambigua, reversible, belicosa, de autoridad, de dominio y de *victoria*. La verdad, no está en el orden de lo que es, sino de lo que acaece: El acontecimiento; ella no es constatada sino provocada, ella no se da mediante instrumentos, se la provoca a través de rituales y se le atrae con ciertas astucias. Se produce a través de estrategias más no de métodos.

De esta manera la verdad viene a ser el procedimiento que se determina a través del acuerdo de varios individuos sobre un hecho que

---

4 La crisis, tal como era concebida y puesta en acción desde el concepto médico hasta finales del siglo XVIII, no es exactamente el momento en el cual la naturaleza profunda de la enfermedad sube a la superficie y se muestra; es el momento en el cual el proceso mórbido, por su propia energía, se desvincula de sus obstáculos, se libera de todo aquello que podría impedirle madurar.

puede ser desde ese momento considerado como notorio: Hechos conocidos porque son reconocibles por todos. Sin embargo, tres sucesos históricos dieron el *paso* o cambio en las formas de producir verdad, donde la verdad-prueba se deja en un segundo plano y por medio de la verdad-constatación el ritual de producción toma un cuerpo en una instrumentación y en un método accesible a todos.

En primer lugar, durante el siglo XII-XIII, con la aparición de un nuevo tipo de poder político en el feudalismo, la institución y la generalización del procedimiento de investigación en la práctica política y en la práctica judicial (*civil o religiosa*) establece la investigación como un tipo de poder-saber con un carácter esencialmente administrativo. El segundo suceso, está situado en la época de la navegación en que el procedimiento jurídico pudo tomar cuerpo en una tecnología que permitía una investigación de la naturaleza. Es decir, se salta la producción y madurez del acontecimiento (*verdad*) y mediante instrumentos destinados a atrapar la verdad, en cualquier momento y cualquier lugar, se eliminan los obstáculos que nos separan de ella. Ejemplo de esta época se da en el momento en el cual la nave, como instrumento móvil, es capaz de introducir lo universal en las tecnologías de la verdad. “La verdad ya no tiene necesidad de ser producida, ella deberá presentarse y representarse cada vez que se le busque” (Basaglia, Basaglia-Ongaro, 1977, p. 138).

Por último, a finales del siglo XVIII, cuando el segundo suceso crea mediante instrumentos de tipo universal las verdades constatadas, se genera una fenomenología de la verdad. De ella surgen ciencias como la química y la física que producen por medio de la experimentación, formas investigativas que se conducen sobre hechos provocados artificialmente para ser constatados por todo sujeto de conocimiento. Los cambios en la producción de la verdad generaron entonces cambios en la infraestructura de las sociedades occidentales, donde el sujeto de conocimiento no es afectado por la estructura a la cual pertenece, sino por las formas de poder, de saber y de poder-saber que tienen efecto en ella para la producción de la verdad. En Europa, las concepciones histórico-filosóficas están dadas por el cumplimiento de una objetividad. Por ejemplo, en el cristianismo del medioevo, la concepción moral y existencial estaba basada principalmente en la salvación del alma del sujeto. En la edad moderna esta concepción está dada por la idea de progreso.

La noción de progreso arguye a la humanidad a evolucionar desde el pasado a partir de una situación primitivista, de barbarie o incluso nulidad, lo que se considera el génesis de la humanidad. Además, la sociedad humana deberá seguir avanzando en el futuro. En cierto modo, el progreso es una síntesis del pasado y una profecía del futuro. Es una idea inseparable de otra según la cual el tiempo fluye de modo unilineal, contrastando con la singularidad histórica de los sujetos de conocimiento a los cuales hace referencia Foucault. Precisamente esa linealidad del tiempo permitió que diferentes momentos históricos se llevaran a cabo, constatando su *verdad* rindiendo honor a la grandeza y carácter indispensable del pasado.

Empero, aquello fue controversial en el acontecer histórico. La controversia empieza cuando se trata de dar un contenido a la noción de progreso: ¿Que se entiende por avanzar? Nos aproximamos a diferentes respuestas a partir de acontecimientos-prueba.

## 2. El discurso para la verdad

La verdad es un conflicto entre ciencia y tecnología. El profesor Fernando López (2009) nos dice que “el devenir de la existencia humana está basado entre naturaleza e historia, donde la primera se convierte en el medio hostil del hombre; y la segunda es el conjunto de medios y sucesos que transcurren en la vida del hombre. Entre más civilizadas son las circunstancias del hombre, más anhela volver a la naturaleza” (p.34). Para comprender un poco el desarrollo e influencia de la *producción de la verdad* en la edad moderna, hay que tener en cuenta las consecuencias del conflicto de la doctrina bíblica y su influencia en la verdad conocida en la edad moderna. Teniendo en cuenta que el principio del ser pensante viene dado por comprender la naturaleza como objeto de las ciencias naturales y físico-matemáticas, donde se plantea una certeza exacta y verdadera de los acontecimientos vividos por el hombre. Es así como “la historia no puede saberse con certeza pues lo que se aprende de ella está basado en opiniones, tradiciones y hábitos combinados con lugares y tiempos” (López, 2009, p.57), es decir, la verdad concebida geográficamente a partir del principio de territorialidad. En ese sentido, dicha territorialidad se relaciona con la identidad de cada hombre en el mundo,



enmarcada por las concepciones culturales de la sociedad en la cual vive. La verdad que rige ese momento del tiempo en ese territorio.

En oriente los acontecimientos históricos son fundamentados en los acontecimientos naturales, que se entienden como cuestiones del destino que pasa naturalmente y no existe contenido moral ni peso existencial. Es decir, el mundo cambia sólo en apariencia, pues en últimas, permanece igual.

### **3. El mundo clásico**

Los griegos y romanos concebían la idea de progreso de manera que la humanidad ha ido avanzando lenta, gradual e ininterrumpidamente desde el génesis histórico caracterizado por la incultura, la ignorancia y la inseguridad. Tal avance se da hacia etapas de civilización superiores, por encima de los obstáculos que pueden frenar momentáneamente dicha avanzada, en el presente y también en el futuro. La linealidad del tiempo se transpolaría al saber en general, de los diversos conocimientos técnicos, artísticos y científicos, de las varias estrategias con las que hombre se enfrenta a los problemas que plantea la naturaleza o el esfuerzo humano por vivir en sociedad.

Con respecto a las culturas indígenas asentadas en la antigua Latinoamérica, su cosmovisión percibía a (como se citó en Pinto, 2013) “la naturaleza como un sistema físico y espiritual. De ahí su creencia de que el mundo puede ser manipulado por la magia o invocando a los espíritus. Todavía se encuentran huellas de esta actitud en la sociedad occidental (...)” (p. 5). Es así, como se evidencia un apartamiento del mundo natural desde la cosmovisión occidental al considerar a la naturaleza como un obstáculo a superar y no como el biosistema al cual pertenecen, tal como lo percibían los indígenas en el territorio que sería conquistado por los occidentales.

### **4. Los primeros cristianos**

Lo que empezó con los pensadores paganos de la época clásica fue continuado por los primeros cristianos, que además añadieron a la idea del progreso nuevos elementos sin los cuales no hubiera logrado

la fuerza y los seguidores que posteriormente llegó a tener Occidente. Los griegos introdujeron la idea del crecimiento natural de los conocimientos en el curso del tiempo y del consecuente desarrollo natural de la humanidad. Esta idea del papel fundamental de los conocimientos, de las artes y las ciencias forma parte de la filosofía cristiana de la historia desde sus orígenes, desde los Padres de la Iglesia.

Los dominios hispánicos, fueron los únicos que de Europa no participaron en las cruzadas, con las cuales, se intentó, recuperar Jerusalén para la cristiandad. Como resultado de dicha guerra santa, los reinos de España se fortalecieron ideológica y militarmente, para la instauración del orden social cristiano en las indias orientales. (Como se citó en Pinto, 2013)

“salidos pues de la tierra (...) con sus descendientes y guiados por la Divina providencia (...) se esparcieron por la gran selva de la Tierra (...) peregrinaron largo tiempo en el Asia (...) cargando consigo las semillas, particularmente del maíz, chile y frijoles, y en cada paraje dismantaron los bosques, haciendo sementeras y tal vez dejando atrás a los viejos y casados para que poblasen aquellas tierras; y tanto fueron andando, que primeros y postreros, con variedad de tiempo, se fueron acercando a la América y por fin entraron a pisar su continente.” (p. 36)

Al llegar a un Mundo Nuevo todo lo predicado por los cristianos fue negado por los conquistadores y sus clérigos. Olvidaron que todos eran hijos de Dios, núcleo de la raza humana desde el cristianismo. Con su arribo, empezaron los maltratos y torturas a los aborígenes de las Indias usados como animales de carga o esclavos domésticos, (como se citó en Pinto, 2013) “(...) cada día sacrificaban delante de nosotros tres o cuatro o cinco indios, y los corazones ofrecían a sus ídolos, y la sangre pegaban por las paredes, y cortábanle las piernas y los brazos y los muslos, y lo comían como vaca que se traen de las carnicerías en nuestra tierra, y aun tengo creído que la vendían por menudo en los tianguis, que son mercados (...)” (p. 43). De esa forma demostraron su actitud cruel y barbárica.

## **5. El triunfo de la idea del progreso**

La idea del progreso alcanzó su cenit en el período que va de 1750 a 1900, tanto en la mentalidad popular como en los círculos intelectua-

les. De ser una de las ideas importantes de la civilización occidental paso a convertirse en la idea dominante, incluso teniendo en cuenta la creciente importancia de ideas como las de igualdad, justicia social y soberanía popular, que también fueron focos directrices durante ese período (Como se citó en Pinto, 2013).

“¡Civilización frente a barbarie! En América la civilización se ha impuesto, ejemplarmente, en los Estados Unidos. Allí una raza europea realizó la misión civilizadora que esta raza tiene encomendada. Y lo que ha sido hecho en los Estados Unidos, podrá, también, ser hecho en la América colonizada por el imperio ibero. Para ello tendrán que ser borrados los errores de la colonización ibérica. Habrá que limpiar la raza, cambiarla; limpiar la mente, cambiarla, para que la civilización triunfe sobre la barbarie.” (p. 115)

Pero el concepto de progreso es claramente central porque es el contexto en el que esas otras ideas viven y se desarrollan. De aquí en adelante el progreso será una forma de libertad y también de poder. Persistiría durante la primera mitad de este siglo, pero ahora en medio de una contradicción existencial: a veces se le exalta y en otras se le denigra; se anhela, pero se le teme. Pasada la Segunda mitad del siglo rechazamos el futuro si no nos lleva al progreso, pero pareciera que cuanto más nos adentramos en él, más nos alejamos de la paz, la concordia y el bienestar de todos. Por ello es que el temor ante el progreso da paso a la desconfianza y rechazo ante el mismo en muchos sectores importantes de la sociedad moderna (Como se citó en Pinto, 2013).

“La catástrofe de la comunidad indígena es un resultado directo de la desorganización rápida y violenta de las instituciones básicas de la víctima (...) Estas instituciones son desorganizadas por el hecho mismo de que se impone una economía mercantil a una comunidad organizada en forma totalmente diferente; el trabajo y la tierra son transformados en artículos de consumo, lo que a su vez es una fórmula breve para la liquidación de todas y cada una de las instituciones culturales en una sociedad orgánica. Los cambios en los ingresos y cifras de población son evidentemente inconmensurables con tal proceso. ¿Quién, por ejemplo, estaría dispuesto a negar que un pueblo arrastrado a la esclavitud fue explotado, aunque su nivel

de vida, en algún sentido artificial, pueda haber sido mejorado en el país a que fueron vendidos si se compara con el que tenían en su selva natal?” (p. 118)

De esta manera se puede evidenciar el surgimiento de una nueva concepción sobre el mundo: termina la sostenibilidad ambiental y se instauran las nociones de progreso. Así la idea de progreso occidental es instaurada por occidente, bajo una doctrina teísta, ocultando el planteamiento del mundo que tenían los nativos de América. Sin embargo, se tomaron rumbos distintos en el norte y en el sur. Los territorios anglosajones fueron ocupados por habitantes de países del norte de Europa que arrasaron con los nativos americanos y a partir de ahí instauraron sus ideales de progreso y libertad que son el punto de partida de lo que es Norteamérica hoy en día. Por el contrario, Hispanoamérica se vio sometida y repartida a España y Portugal que ingresaron a las comunidades nativas para saquear y explotar la riqueza natural del territorio, haciendo parte del proceso a los mismos nativos que fueron bautizados y merecedores de portar un alma ante los ojos de la Iglesia. Igualmente, la noción de progreso occidental se instauró en la doctrina de los nativos y se reprodujo durante toda la historia del continente.

## **6. La concepción del territorio en el postconflicto**

“Para las ciencias naturales el territorio es el área de influencia y dominación de una especie animal, la cual lo domina de manera más intensa en el centro y va reduciendo esta intensidad en la medida en que se aproxima a la periferia, donde compite con dominios de otras especies. Las ciencias sociales incorporan el concepto de territorio para la especie humana como el espacio de dominación, propiedad y/o pertenencia, de los individuos o las colectividades, sean éstas naciones, estados o pueblos, es decir, como espacio sometido a unas relaciones de poder específicas; ésta fue la herencia que recibió la Geografía del Estado-nación como proyecto y como cultura política” (Restrepo, 2012, p. 89).

Desde la tradición cultural, el territorio es un espacio dominado por los sujetos (individuales o colectivos), al revés de otras culturas, donde

los sujetos pertenecen al territorio, forman parte de él. David Harvey define el valor del territorio como mercancía en los mercados financieros y en la extracción de recursos. De esta forma, se destaca de qué manera la producción social del espacio y del tiempo es un escenario de lucha política y confrontación social en el que se involucran cuestiones como las diferencias de clase, género, cultura, religión y política.

En ese sentido el territorio viene definido a partir de su multidimensionalidad y conflictividad, y está formado por las relaciones sociales que finalmente lo determinan pero a la vez son determinadas por éste. Es decir, se destacan los enfoques políticos, culturales y relacionales del territorio; la construcción de identidad y pertenencia entre esa naturaleza transformada y la sociedad hace parte fundamental de la comprensión del territorio y las territorialidades allí construidas. Las relaciones de las comunidades con la naturaleza están mediadas por las construcciones culturales, tradiciones y costumbres. El control que ejerzan las comunidades sobre este elemento cultural determina sus niveles de autonomía, enajenación y dominación. En el territorio colombiano, por ejemplo, es inocultable la profunda debilidad del sistema social nacional y la influencia que tiene en el detrimento de la calidad de vida de los habitantes.

El conflicto colombiano revela una tendencia dominante de reasentamiento de la población rural en las grandes ciudades y, particularmente, en las capitales en las cuales se generó un proceso de urbanidad durante los años 50. Dicho proceso, se rigió por las ideas de progreso establecidas a nivel mundial y que influenciaron directamente la construcción territorial que forjó la identidad del país. Las zonas marginales y periféricas de los centros urbanos son el escenario donde los desplazados se reubican de forma permanente, compartiendo las condiciones de privación y las limitadas condiciones del entorno con las poblaciones que habitaban anteriormente estos territorios. Sumado a la crisis del agro colombiano, el conflicto de más de medio siglo con la guerrilla de las FARC ha afectado principalmente a los habitantes que hacen parte del campo colombiano. De esta manera, y debido a la crisis de la noción de progreso en el país, desde mitad del Siglo XIX el país comenzó a generar una población migrante desde el campo y concentrada en la ciudad.

En la actualidad, este fenómeno se puede evidenciar directamente con las principales víctimas del conflicto armado, es decir, los desplazados, que en vista de la guerra han tenido que abandonar su territorio y migrar a las ciudades a buscar nuevos horizontes distintos a la guerra. De esta forma, se pierden las condiciones que hacen viable la permanencia, potencia de prácticas y saberes culturales y todo lo que este desgaste implica en términos de la identidad de las personas en condición de desplazamiento.

El desplazamiento forzado obliga entonces a abandonar hogar, trabajo, relaciones sociales y todo aquello que constituye territorialmente a los sujetos individuales, que a su vez han tenido que despojarse de su identidad, quedando así vulnerables al llegar a un nuevo territorio. Ya en las urbes, la ciudadanía se encarga de confundir a los migrantes, obligados por la guerra a cambiar de territorio, con personas pobres y se les niega el carácter de víctimas. De esta manera, estas se sienten en parte intimidadas y rechazadas, y optan por tener que construir de nuevo su identidad, negar que son víctimas del conflicto armado y apropiarse de un nuevo territorio, que no es el suyo. Las relaciones y asociaciones que el sujeto ha construido a lo largo de su vida y que se ven abruptamente interrumpidas por fenómenos tales como la violencia, la situación económica y otras problemáticas, sufren modificaciones involuntarias e impuestas que redefinen el reconocimiento que tiene de sí mismo y la forma en que los demás lo reconocen. De esta manera se altera su identidad, su verdad.

## **Bibliografía**

Foucault, M. (1977) En Basaglia, F. y Basaglia-Ongaro, F. (Ed.) *Los crímenes de la paz: investigación sobre los intelectuales y los técnicos como servidores de la opresión*. (pp. 135 - 150) Ciudad de México, México: Siglo Veintiuno.

Garzón, W. (2015). *Soacha identidad y territorio: Análisis desde la visibilidad del desplazamiento forzado*. Bogotá: Uniminuto.

López, H. F. (2009). *Cultura y poder: Política, historia y nihilismo*. Bucaramanga, Colombia: Universidad Industrial de Santander.

Ospina, W. (2006). *América Mestiza, el país del futuro*. Bogotá, Colombia: Nomos.

Pinto, A. (2013). *Encuentro, Destrucción y Ocultamiento de las indias occidentales: Crónicas del pueblo indio y otras culturas*. Bucaramanga, Colombia: Universidad Industrial de Santander.

Restrepo, G. (2012). *Aproximación cultural al concepto de territorio*. Bogotá: Banco de la República.

# La construcción étnica de la nación: Paraguay en el laberinto identitario tras la guerra contra la triple alianza



Ignacio Telesca<sup>1</sup>

## Resumen

Tras la Guerra contra la Triple Alianza el Paraguay tuvo que reconstruirse a todo nivel: económico, político, social. También tuvo que hacerlo a nivel identitario, responderse a la pregunta qué es el Paraguay, qué significa ser paraguayo.

Los aliados justificaron la guerra con el paradigma sarmientino “civilización/barbarie”, y vencieron. ¿Significaba esto que el Paraguay era un país de bárbaros? Ésta era la pregunta que las nuevas generaciones se vieron obligados a responder.

Manuel Domínguez fue quien a través de su artículo “Causas del heroísmo paraguayo” sentó las bases para plantear una identidad étnica de la nación. No fue el único, pero sí el que más resonancia tuvo.

Otros autores, como Natalicio González retomaron esa idea del alma de la raza pero aplicarlo de otro manera en la construcción de la nación.

---

1 Dr. en Historia. Historia social del Paraguay siglos XVIII-XIX. CONICET. Universidad Nacional de Formosa. E-mail: itelesca@hotmail.com



Este desarrollo y su problematización abordaremos en la ponencia.

## 1. Preámbulo

Paraguay luchó durante cinco años (1864-1870) contra la alianza constituida entre Brasil, Argentina y Uruguay. Esta guerra “dejó al país reducido a ruinas, la economía en bancarrota, las infraestructuras físicas destruidas y la población diezmada (Abente, 1989, 62). La ruina tras la guerra fue aumentada por lo saña de los vencedores tras la misma que permanecieron en el país hasta 1876.

Los sobrevivientes, los regresados, los inmigrantes, pero en especial las nuevas generaciones se vieron ante la necesidad y la obligación de pensarse a sí mismo y responderse ante la pregunta del ‘ser paraguayo’. Según los aliados la guerra se había hecho contra la barbarie y había traído la civilización. ¿Era esto cierto? ¿Era el Paraguay un país de bárbaros? Y si es así, ¿quiénes somos? Y si no es así, ¿quiénes somos?

Preguntas que tampoco pueden verse desconectada de las otras de talante más pragmático, sobre el tipo de estado, de economía o de sociedad a edificar.

Una conformación socio-económica y estatal necesita también una identidad determinada donde asentarse. De esta manera veremos surgir modelos de estado y de identidad nacional durante las primeras décadas de entre guerras.

## 2. La identidad y la teoría

El tema identitario es abordado desde las diferentes ramas de las ciencias sociales (antropología, sociología, psicología, etc.) y por supuesto también desde la historia. La literatura es amplia y en nuestro background hemos hecho uso de autores como Brubaker, Stuart Hall y Wade. En lo que respecta a la historiografía, nos basamos en los aportes de Anderson y fundamentalmente en Hobsbawm.

En América Latina, el tema del mestizaje ha sido trabajado también ampliamente, en especial en lo que se refiere a la América colonial

al igual que los sistemas de blanqueamiento, autoras como Capucine Boidin y Marisol de la Cadena han elaborado sendas obras donde se abordan los diferentes autores. En Paraguay, para el mismo período, Velázquez, Potthast y Telesca, entre otros también ha profundizado en el tema del mestizaje.

A fines del siglo XIX y principios del XX, de la mano de las teorías raciales que estaban en boga en Europa fueron surgiendo en América Latina, acompañados de acontecimientos históricos específicos, diferentes versiones sobre la construcción racial de una república o un continente.

En Chile, tras el triunfo en la guerra del Pacífico, Nicolás Palacios publicaba *La raza chilena* justificando su preeminencia sobre los peruanos y bolivianos. En Uruguay, Enrique Rodó y su *Ariel*, como Vasconcelos en México y su obra *La raza cósmica*, también elaboraron una idea de raza americana, latinoamericana, oponiéndose a la tradición sajona y a EEUU, el imperio que en expansión.

En ese contexto se explica también el por qué la idea de raza mestiza, raza paraguaya, de la mano de Manuel Domínguez tendrá tanto predicamento, incluso hasta nuestros días.

Sin embargo, lo que para Manuel Domínguez fue un trabajo de auto estima nacional, a Natalicio González le sirvió para justificar un estado autoritario. En nuestros días, tanto el nacionalismo como el autoritarismo permean el imaginario social del Paraguay.

### **3. Manuel Domínguez y el alma de la raza**

En los primeros años pos bélicos la idea del Paraguay presente en el imaginario de la elite continuaba también con la que se tenía en los años previos. Gregorio Benítez, diplomático paraguayo, nos presenta en 1889 una visión del Paraguay que puede reflejar el sentir de buena parte de la elite: “Es preciso olvidar o alterar la historia del Río de la Plata para negar que toda la existencia del Paraguay moderno es un litigio de 50 años con Buenos Aires. Empieza con la Junta Provisoria en 1810, continúa con el gobierno de Rosas y acaba con el de Mitre. Llámesele la China de América, él no es sino el Paraguay,

*pueblo cristiano, europeo de raza, que habla el idioma castellano y que un día fue parte del pueblo argentino y capital de Buenos Aires”.*

Por otro lado, cuando el padre Fidel Maíz (con una larga trayectoria previa y durante la guerra) escribe en 1890 su *Pequeña Geografía* destinada a sus alumnos de la escuela de la localidad de Arroyos y Esteros afirma en la sección dedicada a la etnografía que “Vizcaya, noble provincia de España, es la cuna de los primeros pobladores de Arroyos y Esteros. Ellos implantaron en esta comarca la raza blanca a que pertenecen sus habitantes” (Maíz, 1890, 55).

Tras las leyes de venta de tierras públicas la situación socio-económica varió de lo previamente conocido y esta nueva realidad generó un debate identitario. Será entonces la generación nacida durante o después de la contienda la que hacia fines del siglo XIX y principios del XX tome a su cargo pensar en un nuevo concepto e identidad del Paraguay.

En 1877 se funda el Colegio Nacional de Asunción, que será la cuna de la Universidad Nacional fundada en 1889. Egresado de ambos centros será Blas Garay (1873-1899), enviado por el gobierno a España en 1896 (con 23 años) con la misión de buscar y copiar la documentación sobre el Paraguay presente en el Archivo General de Indias. El objetivo fundamental era la documentación que sirviera para defender el derecho del Paraguay sobre los territorios chaqueños, ya en disputa con Bolivia.

El trabajo de Garay es exhaustivo y minucioso y no sólo se dedicó a la recopilación de documentos sino también a la publicación de obras de carácter histórico: *La revolución de la independencia del Paraguay*, *Breve Resumen de la Historia del Paraguay*, *Compendio Elemental de la Historia del Paraguay* y *El Comunismo en las misiones de la Compañía de Jesús*. Todos publicados en Madrid entre 1896 y 1897. Regresó a fines de ese año, pero falleció el 18 de diciembre de 1899, a los 26 años de edad. En el breve lapso que transcurrió desde su regreso al Paraguay, Garay fundó el 1 de febrero de 1898 el diario *La Prensa*. Al decir de Liliana Brezzo, “su breve producción inauguró en el país, desde una perspectiva morfológica, un modelo erudito de escribir la historia, apoyada en documentos” (Brezzo, 2010b, 23).

El modelo historiográfico inaugurado por Garay, sin embargo, no fue seguido por las generaciones sucesivas sino que se tomó como paradigmática la contienda intelectual y periodística que tuvieron Cecilio Báez (1862-1941) y Juan E. O'Leary (1879-1969) a principios del siglo XX.

Báez era as una de las figuras intelectuales más importantes de fines de siglo. Formó parte de la primera generación de doctores de la recién creada Universidad Nacional, en donde se desempeñaba como catedrático de historia y sociología.

El 16 de octubre de 1902, con cuarenta años cumplidos, Báez escribe un artículo periodístico sobre las ganancias de los bancos que titula "Optimismo y pobreza". Más allá del análisis económico que realiza, el autor tiene una frase que levantará polvareda: "En medio de un pueblo pobre, nadie puede prosperar en realidad...Necesitamos la verdad en el gobierno, la verdad..., la verdad en todo. El Paraguay es un pueblo cretinizado por secular despotismo, y desmoralizado por treinta años de mal gobierno" (Báez, O'Leary, 2008, 74).

Al día siguiente, Juan E. O'Leary, un joven de veintitrés años le responde en el periódico asunceno *La Patria*. Luego de comentar lo referente a los bancos expresa su indignación antes las palabras de Báez, "Nosotros que somos paraguayos... protestamos en nombre de todos nuestros conciudadanos indignados de las palabras del Dr. Báez, a quien no concedemos derecho ninguno de llamarnos cretinos y cretinizados" (Ídem, 79).

En los días siguientes, Báez alzaré el guante y comenzará una seguidilla de veinticinco artículos justificando sus dichos, desde el 18 de octubre hasta el 11 de febrero de 1903. Por el otro lado, O'Leary, quien firma con el pseudónimo de Pompeyo González, comenzará sus treinta y siete artículos el 20 de noviembre para concluir el 14 de febrero del año siguiente.

En un artículo titulado "El alma paraguaya", Báez sostendrá que "el alma paraguaya es una alma helada por el terror... esterilizada por el terror, por la incomunicación, por la ignorancia... Combatamos pues el cretinismo moral y el anonadamiento del pueblo, por el ejemplo, por la palabra, por la educación cívica y moral del ciudadano, y por la elevación de la condición moral de la mujer" (Ídem, 179).

Ante el ‘alma helada’ que proclamaba Báez, su contrincante sosten-  
drá: “Abrid el libro de nuestra historia, y leedlo, si no os sentís orgu-  
llosos, no sois paraguayos, sois un miserable; si no derramáis lágrí-  
mas, tenéis corazón de piedra”.

Lo fundamental del argumento de O’Leary será el destaque del go-  
bierno de Carlos Antonio López (1844-1862) como el momento de  
apogeo del Paraguay, lo que dará inicio al mito de la edad de oro al  
cual siempre habrá que retornar.

Esta polémica tuvo un alta recepción entre la población y pronto  
comenzaron a aparecer manifestaciones en favor de uno y de otro y  
cartas de adhesiones desde el interior de la República (Brezzo, 2011).  
Fundamentalmente el apoyo era para los argumentos de O’Leary  
quien sin lugar a dudas resultó el vencedor de la contienda.

Dice Brezzo, “En adelante, el joven historiador se concentró en insta-  
lar una *historia patriótica*, cuyo principal objetivo consistió en custo-  
diar y reconstruir a la “nación paraguaya” después del drama bélico  
... La polémica catapultó, de este modo, una historia rebosante de  
responsabilidades nacionalistas, centrada en la transformación de  
la imagen de Francisco Solano López, de dictador responsable por  
desencadenar una guerra desastrosa para el país en un héroe que  
fue víctima de la agresión de la Triple Alianza, el cataclismo bélico se  
convirtió en ‘epopeya nacional’ y el pueblo paraguayo en el ‘invicto  
vencido’”. (Brezzo, 2010b, 24).

Lo que estaba en juego en esta polémica no era una mera cuestión  
historiográfica sino de cómo comprender el Paraguay y que modelo  
de estado construir. De hecho, no es un debate a base de documen-  
tación, apenas si se cita una sola vez la obra de Blas Garay.

La visión oleariana será la hegemónica hasta fines del dictadura  
de Stroessner, en 1989, y predominante hasta la actualidad. A partir  
del pensamiento de O’Leary se ven surgir las bases de un nuevo  
modelo de estado basado en la “edad dorada”, diferente al delimitado  
por la constitución de 1870, pero tardará 30 años aún para hacerse  
carne.///

/// Una nueva conformación socio-económica y estatal necesitará también una identidad determinada donde asentarse. Aparecerá entonces un nuevo discurso sobre la identidad, que irá conformándose de a poco en varias etapas.

Señalemos que estas construcciones eran elaboradas ‘desde arriba’ basadas en interpretaciones particulares de la historia y de la sociedad. No son, ciertamente, elaboraciones *ex nihilo*, sino que poseen lazos con el sentir comunitario del resto de la población; justamente esa ideología hegemónica procurará presentarse como la verdadera intérprete de ese sentir nacional y único.

Natalicio González señalará, treinta años más tarde, que “contra la experiencia del Estado liberal ha nacido en el Paraguay una corriente que, desde las especulaciones de algunos cuantos intelectuales, ha trascendido a la masa del pueblo hasta conquistar a toda la Nación” y pondrá a Blas Garay como el precursor de este movimiento (González, 1935: 68).

Un siguiente paso en este devenir será el que se inicie alrededor de la idea de ‘raza superior’, muy en boga en los círculos científicos del momento, tanto en Europa como en América. El interlocutor de este pensamiento en Paraguay será Manuel Domínguez (1868-1935) quien sostendrá a principios de siglo XX que el Paraguay es una nación mestiza, aunque blanca, ‘blanca sui generis’. En sí, el disparador fue el comprender por qué el soldado paraguayo había luchado con tanto valor durante la guerra y por tantos años. El 29 de enero de 1903 Domínguez, siendo vicepresidente de la república, dicta una conferencia en el Instituto Paraguayo titulada justamente “Causas del heroísmo paraguayo”. Esta conferencia tiene que ser vista dentro de la polémica entre Báez y O’Leary, aunque el autor no haga referencia explícita a la misma.

En ella su intención no era otra sino probar que “el paraguayo era superior al enemigo”. La justificación central será que el Paraguay fue colonizado por la más alta nobleza de España quien junto con el valiente guaraní dio origen al mestizo “que no era el de otras partes. Aquel mestizo en la cruz se fue haciendo blanco, a su manera, ... *blanco sui-generis* en quien hay mucho de español, bastante de indígena y algo que no se encuentra o no se ve ni en el uno ni el otro” (Domínguez, 2009, 17).

Este indígena se remonta al del siglo XVI. Una vez que se dio esa primera mezcla, desaparecen de la conformación población. En una posterior carta-respuesta al general argentino José Ignacio Garmendia lo expresa claramente: “este pueblo es blanco, casi netamente blanco... ¡más blancos, más altos, más inteligentes, más hospitalarios y menos sanguinarios que los otros! [los vecinos]” (*Ídem*, 42). En otro texto Domínguez sostendrá que la raza paraguaya era “casi enteramente blanca, la Raza de la Aurora, eje de la historia, que dice Gobineau”, (Domínguez, 1946: 221). Esta concepción racista ya se había puesto de manifiesto cuando se aprobó la Ley de Inmigración el 6 de octubre de 1903; en su artículo 14 establece que en ningún caso se expedirán certificados o pasajes de inmigrantes a favor de individuos de las razas amarilla y negra.

Respecto al período previo a la guerra Domínguez sostendrá, al igual que O’Leary, que “relativamente el Paraguay producía más que cualquier otro pueblo americano. Había llegado al máximo de producción con el mínimo de consumo” y concluirá su opúsculo de la siguiente manera: “Resumen: el Paraguay era superior al invasor como raza y en la energías que derivan de esta causa: en inteligencia natural, en sagacidad, en generosidad, en carácter hospitalario, hasta en estatura... era superior por el medio físico en que se desarrolló su raza... era superior en educación... era superior por su condición económica...” (*Ídem*, 36).

Estas ideas de Manuel Domínguez serán asumidas por la intelectualidad asuncena y reflejadas en el Álbum Gráfico que apareció en ocasión del centenario de la independencia, 1911. Cuando Arsenio López Decoud, coordinador de dicho Álbum, define a la población paraguaya lo hace señalando que es “homogénea, predominando en absoluto la raza blanca. En 30.000 puede calcularse el número de indios que en estado salvaje habitan el centro del Chaco. En la Región Oriental son hoy objeto de curiosidad, así como los negros” (López Decoud, 1911, 83).

Se sabe que ni en el Chaco ni en la región oriental los indígenas eran ‘objeto de curiosidad’, menos para empresas como la Carlos Casado o la Industrial Paraguaya, entre otras, quienes explotaban la mano de obra indígena.

El núcleo central del Álbum Gráfico lo constituye la narración histórica. Para dicha labor se recurrió a la obra de Blas Garay (ya fallecido) *Breve resumen de la historia del Paraguay*. Se transcribió casi todo el texto, excepto la parte referida a la guerra contra la triple alianza. Este tópico fue desarrollado en extenso por Juan E. O'Leary, que ocupa de la página 115 hasta la 205, casi una quinta parte de toda la obra. Este artículo, aunque con una extensión desequilibrada en el conjunto, se presenta como la versión 'nacional' de la guerra. "Ésta, tomaba cuerpo en la narración de la resistencia heroica de la patria, dirigida por un jefe magnífico, aceptando el sacrificio supremo en su último cuadro. El culto de los lugares, la celebración de los hombres y de los hechos de armas, la escritura lírica, pensada para ser declamada, mezclaba el fuego de las armas con el olor de la sangre, la gloria con la muerte, el honor con el sacrificio, instalaban una relación emocional, casi mística con el pasado" (Capdevila, 2008, 21). Liliana Brezzo señala que esta narración histórica se convierte para los intelectuales del Álbum Gráfico, en reestructuradora y reparadora de la nación (Brezzo, 2005, 230), aunque tardará dos décadas más hasta convertirse en historia oficial.

El *Álbum Gráfico* tenía la finalidad, de demostrarles a los demás, y a ellos mismos, "...que no fuimos una horda de bárbaros fanatizados, el *millón de salvajes* al que debió redimirse por la sangre y el fuego", sino que "pertenece a una raza inteligente y sobria, fuerte y valerosa, capaz de sufrir sin una queja las más duras privaciones".

El editor en su introducción a la obra sostiene que "existe entre nosotros una perfecta homogeneidad étnica: el pigmento negro no ensombrece nuestra piel". //

En 1903 aparece publicada la conferencia que Carlos Rey de Castro diera el año anterior en el Instituto Paraguayo titulada *La clase rural paraguaya*. La introducción le corresponde a Manuel Domínguez. Rey de Castro, quien había llegado a Asunción en 1900 como cónsul del Perú, escribe, con ribetes científicos, una loa al campesinado paraguayo.

Todo en ellos son características positivas. "El Paraguay cuenta con una alma colectiva bien caracterizadas", concluirá Rey de Castro su conferencia, "con una raza homogénea, con una democracia perfec-



tamente sólida; con una clase rural amante de sus suelo y de su patria... activa, inteligente y honrada... dispuesta a prestar su concurso a cuanto signifique un bien para el país; valerosa y abnegada (Rey de Castro, 1903, 64).

Esta imagen bucólica será continuada por Domínguez. Ya mismo en la introducción a la obra de Rey de Castro llama la atención sobre “la igualdad democrática que reina en el Paraguay” (Rey de Castro, 1903, VI).

Domínguez, en la conferencia que él mismo brindará ese año, en el mismo Instituto Paraguayo, dirá que en Paraguay “no hay clases opresoras ni oprimidas” (Domínguez, 2009, 30). Insistirá que la raíz de este actuar se halla en la conformación misma de la raza. El campesino, y quedó más que demostrado en la guerra, dirá Domínguez, se caracteriza por el sufrimiento: “*sufrir callado*, estoicismo puro, esta es su regla de conducta”. Este sufrimiento se ha de poner de manifiesto en los duros trabajos: “sólo el paraguayo puede con el pesado trabajo de los yerbales y del obraje. ¿Dónde recluta peones la Compañía Matte Larangeira [brasileña]? En el Paraguay. Aquello revienta a cualquiera que no sea paraguayo” (Ídem, 26-7).

Sin lugar a dudas, estas expresiones no son gratuitas ni ingenuas. Desde que grandes empresas, como la Industrial Paraguaya, Barthe Hnos, Matte Larangeira, entre otras, se hicieran con la totalidad de los yerbales que antes estaban en manos del estado, se dio en el Paraguay una explotación sin igual de la mano de obra campesina e indígena.

Rafael Barrett era un intelectual de origen español (aunque de nacionalidad inglesa) que se radicó en Paraguay en 1904. De ideas anarquistas, siempre estuvo en la vanguardia del incipiente movimiento obrero.

Rafael Barret denunciará con una serie de artículos aparecidos en el periódico asunceno *El Diario* en junio de 1908 que “15.000 paraguayos son esclavizados, saqueados, torturados y asesinados en los yerbales del Paraguay, Argentina y Brasil” (Barrett, 1978, 227). Tras estas denuncias y otras respecto al terror político vigente en ese año es enviado al exilio a mediados de 1908.

Tras una breve estadía en Brasil se radica en Montevideo, pero regresa en marzo de 1909 de incógnito al Paraguay, radicándose en una estancia que tenía su cuñado en el sur de la república, a pocos kilómetros de la frontera argentina. Allí permaneció casi un año, resguardándose del gobierno y de su enfermedad, la tuberculosis. Sus vivencias las puso por escrito en un artículo periodístico aparecido el 21 de febrero de 1910 en *El Nacional* de Asunción: “Lo que he visto”.

“Cada paraguayo, libre dentro de una hoja de papel constitucional, es hoy un miserable prisionero de un palmo de tierra” (Ídem, 54). La imagen pintada por Barrett en el texto contradice totalmente la delineada por Rey de Castro o Manuel Domínguez.

De hecho, este último le responde a Barrett en el mismo periódico con un artículo titulado “Lo que Barrett no ha visto”. Domínguez acusa a Barrett de mirar el campo a través de los ojos de su enfermedad.

La respuesta de Barrett será aún más dura con su texto “No mintáis”, del 5 de marzo, en donde ataca las imágenes idílicas sobre la casa campesina, su trabajo, su comida. Les invita no a ir al campo, sino simplemente “id a vuestras casas, oh doctores, y allí encontraréis alguna sierva que os lava platos y lame vuestras sobras. Preguntadle cómo se alimenta ‘el pueblo soberano’ y cómo vive. Preguntadle por la salud de sus hijos, y si sus hijos pueden contestar, preguntadles quién fue su padre” (Ídem, 176).

Dos días más tarde, Domínguez insiste en un tono personal: en su artículo *Distinguid* diferencia tres clases de extranjeros que han llegado al país, los sabios, los trabajadores, y los que no son ni uno ni otro, “ni ellos saben que son, a veces se llama críticos”. En clara alusión a Barrett. “La tercera clase, dice Domínguez, suele deshonrarnos, sin querer, por el afán curioso de brillar en el papel. Finge saber lo que no sabe”.

Barrett morirá a fines de 1910 y su denuncia social no tendrá continuadores inmediatos. Sin embargo, la disputa, y la intervención de Manuel Domínguez en ella, nos sirve para comprender y constatar que tras esa imagen de la raza paraguaya no sólo se justifica una historia heroica sino también una situación social de exclusión.

Ni Domínguez ni O'Leary se referirán a injusticias sociales concretas, cantarán a la historia y a la raza, como Ignacio A. Pane lo hará con la mujer, pero nunca al sufrimiento del día a día. Si mencionan los problemas sociales, lo harán de forma genérica y siempre señalando como ejemplos de las calamidades traídas por el sistema liberal.

#### **4. Hacia el Paraguay eterno de Natalicio González**

La población indígena para estos autores no es tenida en cuenta. Habíamos visto como en el Álbum Gráfico de 1911 se los toma como objeto de curiosidad o se los ubica en el Chaco, perdidos en la selva. Manuel Domínguez, critica a los que caracterizan la raza paraguaya como guaraní y deja claro que “en el Paraguay no existe ese fantasma. Este pueblo es blanco, casi netamente blanco” (Domínguez, 2009, 41).

En las décadas siguientes, al igual que ocurría en otras latitudes, fue creciendo un desencantamiento con la democracia liberal a la par de una búsqueda de un pasado común, no signado por la derrota. Se comienza a fortalecer esa mítica ‘edad de oro’ en los años previos a la guerra y a recuperar una antigua civilización guaraní, aunque extinguida ya. El discurso de la nación mestiza de Domínguez más la rehabilitación de Francisco Solano López por O'Leary se fue haciendo carne en la sociedad, en especial a través del servicio militar y la educación primaria y secundaria.

Al servicio militar habría que añadir las continuas levadas de la población para combatir ya sea en un bando u otro, en cada uno de los alzamientos y revoluciones que se sucedieron desde principios de siglo XX.

Lo mismo ocurrirá con la literatura en guaraní. En este último ámbito, *Ñande ypy cuera* (1922) de Narciso R. Colmán como su *Ocara poty* (Asunción, Ariel, 1917) forjarán una tradición acrecentada por poetas de índole más popular como Emiliano R. Fernández y Manuel Ortiz Guerrero. En este despertar guaraní el joven José Asunción Flores crea el género musical ‘Guarania’.

Este despertar de la poesía en guaraní no está desconectado de la nueva versión de la historia y de la identidad que va gestándose.

O'Leary es justamente quien escribe el prólogo al primer tomo de la segunda edición de la obra de Colmán aclamándolo como “el poeta de la raza, el primer poeta guaraní!” La relación con la historia y la guerra lo deja de manifiesto cuando afirma que “Tanto como el heroísmo de nuestros soldados, nos defendió de guaraní en la Epopeya del '65. Y si nuestros héroes desaparecieron por la metralla brasileña, quedó en pie, irreductible, el muro infranqueable del idioma, detrás del cual se conservó la patria agonizante. Los vencedores pudieron rectificar nuestros límites y usurpar nuestro territorio, pero fueron absolutamente impotentes para anular esa frontera trazada por la lengua, que ponía un abismo entre ellos y nosotros”.

La década del '20 fue rica en movimientos políticos e intelectuales (Rivarola, 1993), marcada por la guerra civil de 1922 y los preparativos para la futura guerra del Chaco (1932-1935). En este contexto, la figura de Natalicio González (1897-1966) será la que condense una ideología de estado contraria a la democracia liberal.

Su obra, *El Paraguay eterno*, marcará profundamente a más de una generación de paraguayos, especialmente a partir de 1947 en que el Partido Colorado se establece en el poder. En este libro publicado en 1935 recoge tres trabajos escritos entre 1930 el primero y 1934 el tercero.

González ya no se enfrenta con la necesidad de reivindicar la historia ni a la raza paraguaya sino que lo que estaba en disputa era el mismo sistema liberal. González propone un peculiar socialismo de estado y, siguiendo al pensador francés Charles Maurras afirma que “el Paraguay busca la destrucción del estado liberal que le oprime y desarticula y marcha a la conquista de un estado que sirva de instrumento a su grandeza” (González, 1935, 72). Plantea ahora, “la lucha entre paraguayos y gubernistas” (ídem, 60), entre la Nación y el Estado. El Estado presente es entonces, en su concepción, antiparaguayo y su constitución exótica.

Su intención será demostrar que la propia naturaleza del paraguayo, desde su misma raza, rechaza el sistema liberal y convoca un sistema con un poder ejecutivo fuerte, y sus modelos serán el Dr. Francia, Carlos Antonio López y su hijo Francisco Solano; fundamentalmente

Carlos Antonio López. Insistirá, al igual que Manuel Domínguez, en la raza paraguaya como poseedora de tradiciones uniformes, ideales, penurias y esperanzas sentidas en común. Ahondará en la unidad étnica y en el hábitat, el cual se fue transformando “en el sentido que más favorecía a la índole rural y guerrera de la raza” (Ídem, 45).

Para González, el estado fuerte que surge tras la independencia se debe justamente a que el Paraguay ya era una entidad orgánica, diferenciada y con personalidad propia. Esta entidad es la que ha de reclamar el estado puesto en práctica por el Dr. Francia y los López, y no al revés. Al igual que Domínguez, González ve la confirmación de su teoría en la obra de gobierno de Carlos Antonio López. Afirma que durante este tiempo “hay una armonía profunda entre el régimen de los López y los ideales de su pueblo. El estado realiza maravillosamente la síntesis del pasado paraguayo, funde en una nueva entidad la herencia política del conquistador laico con la obra espiritual de los catequistas para desenvolver sobre bases firmes y naturales la cultura autóctona” (Ídem, 51).

La idea de la raza mestiza paraguaya, para González, no tiene el objetivo de justificar el heroísmo de sus guerreros sino sentar las bases étnicas para un estado fuerte. Al presentar las bases sobre el cual se producirá el renacimiento del Paraguay, Natalicio González concluye afirmando que “estos principios nacen de la naturaleza misma de la sociedad paraguaya, no son adquisiciones libresca. La ley se deduce, no se crea” (Ídem, 153-4).

A la concepción de Manuel Domínguez, de la nación mestiza negadora del presente indígena y afrodescendiente, Natalicio González le añadirá las características que la hacen necesitar un estado fuerte.

En 1936, se realiza un golpe de estado que deja sin efecto la constitución liberal de 1870 identificando al Estado de la República del Paraguay con la Revolución Libertadora (Decreto 152, del 10 de marzo de 1936). Esta revolución, la constitución de 1940, las dictaduras de Morínigo (1940-1948) y Stroessner (1954-1989) hicieron de esta teoría casi una ley científica. La identidad mestiza de la nación nunca será puesta en duda.

Esta historia la podemos concluir con Juan E. O'Leary, declarado historiador nacional. Recibió el extraño privilegio, estando él aún con vida, que una de las plazas céntricas lleve su nombre y un busto la corone. La inauguración fue el 1 de marzo de 1955 de la mano de Stroessner; a pocas cuadras, una de las calles principales también lleva su nombre. Esto último pone de manifiesto el grado de legitimación que le cupo a esta nueva manera de comprender la historia, la identidad nacional y la realidad social. Lo que equivalía, sin lugar a dudas, a legitimar el régimen dictatorial en curso.

# O (não) hiato da discriminação racial na cidade do Rio de Janeiro – 2000–2015



Rafael Porto Francisco<sup>1</sup>  
Thiago Aguiar Simim<sup>2</sup>

## Resumo

Em 2000 na cidade do Rio de Janeiro um grupo de moradores de uma ocupação urbana do Movimento Sem Terra (MST) situada na cidade programaram uma ida a um Shopping localizado na zona nobre carioca. O documentário “Hiato”, do diretor Vladimir Seixas, retrata o episódio a partir reportagens e entrevistas da época e depoimentos posteriores dos participantes e de especialistas. Além do estranhamento mútuo entre os participantes do movimento e os visitantes habituais e lojistas, houve uma grande mobilização da força policial e da mídia nacional em torno do evento.

De forma semelhante, em 2015, também no Rio de Janeiro, tem ocorrido um controle seletivo feito pela polícia de favelados que se direcionam as praias da zona sul. Esse episódio recebeu a cobertura da mídia e é visto como um meio de deter os constantes arrastões registrados naquelas praias. Esses casos apontam para uma relação direta entre o acesso e exercício de direitos e a posição social e a cor.

---

1 Faculdade de Direito – UFMG. E-mail: rafael.porto.benedetti@gmail.com

2 Instituto de Sociologia – Goethe-Universidade Frankfurt am Main.

Os dois quadros relatados, entre outros, suscitam a importância de debater a assimetria de direitos entre pessoas de diferentes raça e classe no Brasil e os impactos econômicos, sociais e políticos que isto acarreta. Diagnosticar qual é o problema é uma condição de possibilidade para enfrentá-lo por meio, por exemplo, de ações práticas, tanto estatais, quanto da sociedade civil. Por outro lado, também, é útil analisar os instrumentos que deveriam regular a ação do Estado no sentido de amenizar estas desigualdades, mas que não encontram efetividade na prática.

## 1. Entre “rolezinhos”

*Era só mais uma dura  
Resquíio de ditadura  
Mostrando a mentalidade  
De quem se sente autoridade  
Nesse tribunal de rua*  
O Rappa

Para um ônibus ser abordado é preciso que haja alguma suspeita. O documentário Hiato, de 2009, mostra o primeiro “rolezinho” no Brasil que ocorreu no ano 2000. Este evento é simples, quase banal: um grupo de sem tetos e moradores de favelas se organizam e vão ao shopping. Procura-se diversão e entretenimento que nos lugares onde moram não possibilitam em plenitude. Os reflexos sociais a partir disso são graves.

Há um grupo social que é relegado a determinados lugares distantes e invisíveis para as políticas públicas positivas, o quarto de despejo, como a grande autora Carolina Maria de Jesus afirmou há algumas décadas. Uma senhora chega a afirmar ao perceber os olhares dos outros dentro de uma loja: “me senti excluída da sociedade”. Uma pessoa ofereceu quinhentos reais para os visitantes saírem do shopping, lojas foram fechadas e olhares raivosos lançados em direção aos visitantes. Houve até quem pensou que se tratava de um arrastão. Antes disso, durante o trajeto para o shopping, os sem tetos tiveram o ônibus interceptado por policiais com o seguinte questionamento: “Vocês estão indo para onde?”.



O episódio é frequente e defendido pelo governador do Estado do Rio de Janeiro, Luiz Fernando Pezão, um ônibus que parte da periferia e se direciona às praias da zona sul frequentemente é interceptado. Dentro desse coletivo há uma grande quantidade de jovens negros e periféricos. Estes são retirados dos ônibus e revistados na rua, sendo que muitos menores são recolhidos e levados pela Polícia Militar (PM) menores com ou sem documento de identificação pessoal.

A polícia alega situação de risco, porque aumentou o índice de furtos em praias cariocas no ano de 2015, então haveria uma prevenção antes mesmo de um possível e incerto ato infracional acontecer. A liberdade dos adolescentes seria restringida a favor de um bem comum. Uma vez que, diante dessas abordagens seletivas, há um questionamento, se a polícia trata esses jovens como os mais propensos a cometerem crimes, logo podemos também questionar as políticas públicas: “você estão indo para onde?”.

A mídia noticiou amplamente as duas situações. “Favelados e punks ‘invadem’ shopping”<sup>3</sup> e “Associação vai pedir na Justiça a proibição de entrada de sem tetos em shopping”<sup>4</sup>. Ambas as manchetes foram vinculadas no jornal Folha de São Paulo, a primeira no dia 5 de agosto e a segunda no dia 4 de agosto de 2000. No dia 24 de agosto de 2015, o portal de notícias r7 destaca: “Pezão diz que retirada de jovens de ônibus é para impedir crimes nas praias”<sup>5</sup>.

Após um hiato de 15 anos, a PM, agora com o claro apoio institucional parece ter aval para selecionar os suspeitos. As justificativas são amplas, como o lugar de origem dessas pessoas, a acomodação de um número significativo de sujeitos num mesmo lugar e o perigo de eventuais confusões ou até mesmo crimes. No entanto é evidente que em ambos os casos as pessoas eram, em sua maioria, negras. O filtro racial é bem evidente, mas há também o marcador de classe, de gênero, de idade e de origem. Todos estes entrelaçados com o de raça.

---

3 Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0508200029.htm>

4 Cf. <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u6603.shtml>

5 Cf. <http://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/pezao-diz-que-retirada-de-jovens-de-onibus-e-para-impedir-crimes-nas-praias-25082015>

Ao contrário da invisibilidade da desigualdade de classe que Jessé assevera (SOUZA, 2006), principalmente como crítica aos chamados *estudos raciais*, a questão racial é apagada na leitura desses acontecimentos no documentário. Toda a discriminação, em ambos os casos, é reduzida a um preconceito de classe, desde as notícias da época, com títulos como “Sem-teto vão ao shopping” ou “Queríamos mostrar que a miséria existe”, até a análise de “especialistas” no documentário *Hiato*. A possibilidade de racismo sequer é cogitada pelos “especialistas”.

A professora de comunicação Ivana Bentes comenta no documentário *Hiato*, por exemplo, que se trata de “pessoas de outro grupo social”, questionando “por que tenho que me vestir de uma certa maneira para ir ao [shopping] ‘Rio-Sul’?”. E pergunta “quais são essas regras invisíveis que fazem que uma pessoa vestida de uma certa forma seja mal olhada e mal vista ou talvez mal atendida, discriminada?” Para ela, a regra tácita é que “não pode chinelo, não pode mortadela, não pode pão com manteiga”, ou seja, marcas próprias de um *ethos* da pobreza no Brasil. E ainda conclui que o enfrentamento desta regra, ou seja, a existência “pobre, de chinelo, comendo mortadela” dentro de um shopping de luxo representa “uma força desestabilizadora”.

A interpretação do filósofo James Arêas no documentário *Hiato*, segue o mesmo raciocínio de Bentes. Pois segundo ele, o evento do rolezinho no shopping Rio-Sul cria uma “zona de intensidade onde circulam o ‘sem’ e o ‘com’”, fazendo uma menção à desigualdade de classe.

O documentarista Silvio Tendler, o último dos três “especialistas” que figura no documentário como leitor daquele evento, é mais claro em suas declarações, falando que se trata de juntar “imagens de pobreza com aquele mundo de luxo, consumo, riqueza” e que, assim, “eles denunciaram as desigualdades e perversidades desse processo de globaliratismo que está aí”. Ainda segundo Tendler este teria sido “o ato genial dos sem-teto” de “denunciar o consumo”, pois aquela ação se manteria “no sentido de confrontar o mundo do consumo com o mundo dos despossuídos”.

A redução da segregação social a uma discriminação de classe não é uma leitura que predomina somente na narrativa do documentário *Hiato* ou nas críticas à abordagem da polícia dos ônibus que saem

das periferias e vão para as praias no Rio de Janeiro, mas faz parte de uma interpretação corrente sobre as desigualdades sociais no Brasil. É assim, por exemplo, que se deu e ainda se dá a crítica às reservas de vagas para pretos, pardos e indígenas nos vestibulares: com base no argumento de que a causa central da discriminação é a pobreza e não a cor, portanto as cotas deveriam ser “sociais”.

Pelo que parece, a demasiada visibilidade apontada por Jessé Souza (2006) da desigualdade racial em detrimento da desigualdade de classe atine de fato à literatura sobre o tema (na verdade, estritamente a alguns autores apontados por ele), mas não à prática do contexto político brasileiro<sup>6</sup>, em que toda discriminação estrutural é lida como um preconceito de classe.

A crítica ao *empirismo* nos estudos raciais (SOUZA, 2006) é acertada, mas isso não significa que não existe uma desigualdade racial em nosso contexto, como é a conclusão de muitos. O ponto crucial é que racismo muitas vezes é interpretado de forma restritiva, como se somente o ato intencional conscientemente pejorativo voltado contra alguém inequivocamente “negro” pudesse ser chamado de racismo. Ou ainda, aqueles que afirmam ser o racismo somente aquele tipificado no código penal.

Racismo aqui é percebido como um fenômeno social amplo e que tem incidência sobre a formação de todos, em maior ou menor grau, mesmo que de forma pré-reflexiva, inconsciente, não intencional, naturalizada ou cristalizada nas instituições e estruturas sociais. Desde a existência de padrões estéticos brancos até a invisibilidade de questões atinentes à cultura não europeia, passando por toda a estrutura social, o que se afirma, neste caso, é a existência de um racismo estrutural e institucional.

## 2. Classismo como racismo no Brasil

“A sociedade acha que pobre não é nada”: este é o depoimento que aparece no documentário *Hiato* que relata a cara assustada de mu-

---

6 Como afirma Costa “A idéia de raça é desqualificada enquanto instrumento dos discursos políticos públicos, ainda que continue orientando a ação e as hierarquizações estabelecidas pelos agentes sociais, cotidianamente” (COSTA, 2001, p.149).

lher em relação ao grupo de visitantes. Dando um passo atrás na história do Brasil, conseguimos entender de que forma houve uma naturalização do binômio “negro/pobre”, ou seja, como que as categorias raça e classe não são assim tão separadas como se afirma, e, como que o racismo foi, deste modo, acobertado pelo discurso de classe que persiste no imaginário brasileiro.

Por um lado, os libertos do regime escravocrata no Brasil que saíram das senzalas foram para conglomerados de moradias extremamente precárias. A situação econômica, social e política desta população foi completamente ignorada pelo Estado brasileiro. No plano ideológico, o discurso de mestiçagem no Brasil, exaltada desde meados do século XIX (SCHWARZ, 2008) como identidade brasileira<sup>7</sup>, e posteriormente o mito da “democracia racial” (FREYRE, 1977<sup>8</sup>), minou a possibilidade de articulação da identidade e do movimento negro no Brasil, já que “todos eram miscigenados”. Este lugar especial do mulato na identidade brasileira<sup>9</sup> foi instrumento político de unidade nacional<sup>10</sup> e de negação do “problema racial”, foi, portanto, uma “válvula de escape” (DEGLER, 1976). Assim, como observa Hasenbalg, “o mito da ‘democracia racial’ brasileira é indubitavelmente o símbolo integrador mais poderoso criado para desmobilizar os negros e legitimar as desigualdades raciais vigentes desde o fim do escravismo<sup>11</sup>” (1979, p. 241).

Em torno da década de 1970 esta imagem muda (COSTA, 2001), principalmente com os estudos comparados<sup>12</sup> que demonstram como que tal mito foi prejudicial não somente para a consciência dos brasileiros sobre o lugar deixado para o negro, como para a autoconsciência do

---

7 Cf. PESAVENTO, 1999; SIMIM, 2012.

8 Na verdade o termo “democracia racial” apare em primeiro lugar na versão inglesa de Sobrados e Mucambos (1977).

9 Como afirma Eduardo de Oliveira e Oliveira, “o mulato racial existiu e existe tanto no Brasil como nos Estados Unidos. Mas o mulato social apenas no Brasil” (OLIVEIRA, 1974, p.71).

10 Sobre seu uso político cf. SKIDMORE, 1976; PINTO, 2009, p.450; MARX, 1998, p.171; COSTA, 2001, p.144.

11 No mesmo sentido afirma Anthony Marx: “the myth of racial democracy was the major impediment to black identity formation and mobilization” (MARX, 1998, p.254).

12 Cf. OLIVEIRA, 1974; SKIDMORE, 1976; NASCIMENTO, 1978; HASENBALG, 1979; MARX, 1998.

negro<sup>13</sup> e reforçou o discurso de inexistência de racismo no Brasil, já que as referências eram Estados Unidos e África do Sul, ou seja, o racismo explícito. Contudo, os ecos da miscigenação como negação do racismo continuam na consciência nacional. É assim que o “racismo à brasileira”, racismo mascarado (NASCIMENTO, 1978), consegue ser mais eficaz na manutenção de um lugar subordinado para o negro, pois funcionou de forma ideológica.

O chamado “racismo de marca”, em oposição ao “racismo de origem” (NOGUEIRA, 2006), possibilita no Brasil que o negro seja assimilado, pois independente de sua origem, o negro que assume uma identidade europeia e ascende socialmente é visto não mais como negro<sup>14</sup>, no sentido social. Nesse sentido é que, no Brasil, “a linha de cor, com efeito, foi e continua a ser uma linha social. Quem se enriquece, quem governa, qualquer que seja a cor exata de sua pele, transpõe ou transporá a linha” (BRAUDEL, 2004, p.395). Com a assimilação dos “homens de cor” pela branquitude, desde os ciclos sociais, passando pela estética de embranquecimento e adoção de hábitos ligados à cultura europeia, entre outras formas, os negros “bem-sucedidos” são “arrancados da massa” (OLIVEIRA, 1974, p.68). Contudo, os exemplos de “negros ilustres” (OLIVEIRA, 1974) não podem passar de puros exemplos da exceção: como vemos até hoje, a regra é que na elite política, burocrática, econômica e intelectual é ocupada majoritariamente por homens brancos.

É muito claro em que medida a associação de classe e raça, ou seja, do negro à pobreza e do branco à vida bem sucedida, se cristaliza ao longo de muitas gerações no Brasil: este é o resultado de, ao mesmo tempo, negar o racismo (inclusive estrutural e institucional) e deixar que o poder material, simbólico e social das elites se reproduza. As desigualdades entre brancos e negros já existentes em todos estes níveis se mantêm com ajuda deste discurso e, assim, a elite branca “permaneceu indiferente ao drama alheio, tentou assegurar o controle social sobre o afro-descendente ou acusou o movimento negro de

---

13 Por esta razão, Oliveira diz que o “Mulato” enquanto categoria é um obstáculo epistemológico (OLIVEIRA, 1974).

14 Neste ponto tem-se as diversas expressões populares, como “negro de alma branca”. Cf. MUNANGA, 2004.

tentar criar um problema que pretensamente não existia no país, o racismo” (DOMINGOS, 2005, p.127).

A cultura e estética negra são, neste contexto, estigmatizadas. Por isso, como afirma Nogueira (2006), a miséria, criminalidade, vulnerabilidade social e outras características são naturalizadas como próprias da negritude<sup>15</sup>. Em outro depoimento no documentário Hiato, um dos visitantes nos lembra que “as lojistas também são pobres” e, mesmo assim, os discriminam. O que tem de diferente em relação ao lojista e àqueles visitantes é justamente que, para ser aceito no mercado de trabalho, ainda mais em um *shopping center*, ser ou se parecer branco e ter acesso ao tipo de consumo da classe média e alta é um fator determinante. Esta hegemonia da identidade branca provoca uma relação negativa do negro com sua própria imagem<sup>16</sup>: a assimilação não é necessariamente uma prática intencional, mas uma prática de sobrevivência num contexto em que as chances de reconhecimento social estão ligadas a uma imagem branca. Apesar do ideal de miscigenação no discurso, o padrão estético dominante ainda é branco (EDMONDS, 2007) e o que se vê estatisticamente é que a miscigenação ocorre em grau muito baixo (RIBEIRO E SILVA, 2009) e, hoje em dia, quase exclusivamente nas classes baixas, mais frequentemente entre a mulher branca e o homem negro<sup>17</sup> (COSTA, 2009).

### 3. Racismo institucionalizado: os “rolezinhos” em 2015

O racismo brasileiro, como discutido, atravessa a formação da sociedade brasileira e determina inclusive inconscientemente as práticas no mercado, Estado e sociedade civil. Por isso ele se manifesta não somente através do imaginário brasileiro, mas também através das instituições e de seus atores sociais.

---

15 Neste ponto é muito significativo a história, parecida na forma com outras várias, da sensibilização e mobilização social em prol do chamado “mendigo gato de Curitiba”. O fato de alguém branco, com fisionomia europeia estar em uma situação de vulnerabilidade gerou muito mais comoção que o fato corriqueiro de que a grande maioria dos mendigos não é branca. Há reportagens na grande mídia que acompanham o “mendigo gato” desde sua retirada da rua, reabilitação, relacionamento, casamento, filho, etc.

16 Essa identidade em negativo, enquanto ausência, é o objeto do livro “Pele branca, máscaras negras”, de Frantz Fanon (2008).

17 Essa relação se inverteu no Brasil. O casamento entre homem branco e mulher “de cor” era mais comum, apesar de baixo (COSTA, 2009).

Um policial ao abordar uma pessoa ou um ônibus, logo diz que há suspeitos envolvidos. A cartilha divulgada em 2002 pela Coordenadoria de Segurança e Justiça do Rio de Janeiro prescreve “a abordagem não se dá por causa da sua cor, sexo, traje ou condição social. Alguma coisa na sua atitude despertou a atenção policial”<sup>18</sup>. Isto é um discurso padrão. Então, por meio dessas narrativas técnicas, consegue se esconder o que a realidade nos mostra: o racismo institucionalizado.

Quais pontos são considerados pela polícia ao abordar uma pessoa? A questão de pobreza vs riqueza, isto é, a de classe social, é importante para definir esse “suspeito”? Presumimos isso, a partir de pesquisas sociológicas e também da própria vivência, enquanto negros. Pois há um incremento de “suspeito” ao usar algumas vestimentas, como bermuda da *cyclone*. Há também outras vestimentas como boné, tênis de marca, camisa larga, brinco, piercing, bermuda, fumar cigarro, cabelo grande (principalmente se for crespo) e cabelo descolorido. O fato de ser um jovem negro pode ser um agravante em diversos casos.

Além disso, há uma pergunta famosa e cotidiana da polícia: para onde você vai? Isso se configura como mais uma filtragem, pois mostra que uma pessoa de determinada região é mais propícia à ação da polícia ou há formas de tratamento diferentes para os diversos moradores de uma mesma cidade. E o pior: mostra a divisão de uma cidade, em que moradores de uma área não poderão acessar a outra “cidade”. Contudo eles não acessam para usufruir de um escasso lazer, de cultura e dos famosos rolezinhos. Mas para o trabalho essas mesmas pessoas que antes eram barradas agora são bem vindas. Os mesmos ônibus barrados pela polícia também são usados para levar o trabalhador da zona norte para a casa da família da zona Sul.

O local onde está ou onde mora e para onde vai é um dos fatores de suspeita da polícia. Isso abarca a questão da idade, sendo que jovem é o foco das ações, o gênero, predominantemente masculino e pode-se até mesmo colocar a orientação sexual, sendo este um fator

---

18 Documento elaborado pela Coordenadoria de Segurança e Justiça do governo de Benedita da Silva e distribuído por policiais militares durante as blitzes, até dezembro de 2002.

de difícil determinação em diversos casos, mas há relatos de polícias que se negam a revistar homossexuais, pois estes gostariam de ser “apalpados”. Uma aberração este tipo de pensamento. A seleção do suspeito não parece técnica, como tem sido justificada pela polícia. Lembrando que no “morro” todos são suspeitos, até que se prove o contrário, o que, por si só, é grave.

Há diversos casos em que policiais desrespeitaram os direitos mais básicos dos cidadãos, por exemplo, o direito à vida. Para confirmar isso, infelizmente, não faltam exemplos: a chacina do Borel, em 16 de abril de 2003, houve quatro jovens – Thiago da Costa, Carlos Magno, Everson Gonçalves e Carlos Alberto – todos assassinados por policiais. Há o caso da Candelária, em 23 de julho de 1993, em que grupos militares atiraram contra diversas crianças e adolescentes que estavam perto da igreja da Candelária. Houve tanta seletividade racial na abordagem e na ação da PM que nos remete a uma reflexão da cantora Mc Carol, na música *Delação Premiada*:

Cadê o Amarrilido?

Ninguém vai esquecer

Vocês não solucionaram a morte do DG

Afastamento da polícia é o único resultado

Não existe justiça se o assassino tá fardado

Um fator muito importante para tornar alguém suspeito é a raça. Entramos num tabu dentro da corporação e também da sociedade. Pois o que ocorre atualmente é uma cegueira racial em que há uma negação das práticas sociais influenciadas por questões de raça. Isso pode ser visto por meio de discurso de polícias que afirmam: não há suspeitos, há situações suspeitas.

Têm-se uma sociedade racista em que o governo municipal pode escolher para qual área oferecer transporte público, por exemplo, e assim, em certas favelas, não há ônibus coletivo, sendo que nestas regiões a maioria é de negros e de negras. Além do dado da Pesquisa da Fundação Perseu Abramo, de 2003, afirmar que 87% da população diz que está num país racista. Então por qual motivo a PM estaria acima de questões raciais tão disseminadas e adotadas, até mesmo, para guiar políticas públicas? As



instituições continuam cegas sobre as relações raciais e sociais no Brasil.

Escondem-se assim, por meio de um discurso dito como neutro ou técnico, o racismo presente nas suas decisões. Enquanto isso **30.000 jovens são mortos anualmente, sendo 77% de negros**<sup>19</sup>, como afirma a Anistia Internacional<sup>20</sup>. O pior de tudo é que essas instituições e muitos sujeitos afirmam que levantar esta questão de racismo na seleção dos suspeitos pode ser racismo, ou seja, falar sobre racismo ajuda na sua própria proliferação.

Um discurso comum é que a polícia com vários negros não poderia ser racista. Ledo engano, como já explicitado. Estamos numa sociedade racializada e que define postos de trabalho, salários, atendimentos de saúde com forte viés racial. Ou você acha normal uma mulher negra receber menos que uma mulher branca? Por ultimo: você acha normal um jovem negro ter duas vezes e meia mais chance de morrer do que um jovem branco?<sup>21</sup> É inegável afirmar que esses policiais negros não têm cor e sim farda, eles reproduzem um sistema racista que também os violentam.

#### 4. Considerações finais

A forma como foi noticiado pela mídia o “rolezinho” dos moradores negros e periféricos evidencia a divisão racial e social da cidade. Há espaços que são construídos para serem acessados por alguns grupos homogêneos, mesmo sendo esses espaços públicos, como um shopping.

Há uma barreira racial, social e política que divide a cidade. Isso é escancarado, em 2015, quando o governo do Estado do Rio de Janeiro torna a divisão da cidade como uma política pública ao defender que os ônibus sejam parados e as pessoas “suspeitas” sejam revistadas e impedidas de ir para a zona sul. Assim evitaria o problema do alto índice de assaltos nesta área. Contudo essa defesa de que negros e pobres seriam os responsáveis pelos crimes estaria em desacordo com os princípios do Estado Democrático de Direito e de normas

---

19 <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-36461295>

20 Cf. <https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/>

21 Cf. <http://unesdoc.unesco.org/images/0023/002329/232972POR.pdf>

básicas, como a da não discriminação.

A construção do argumento de que o foco do episódio em questão e da política pública seria a questão social das pessoas envolvidas e não a sua raça. Isso é característico nos estudos sociais brasileiros em que há uma constante negação do racismo como um marcador fundamental para entender nossas relações sociais. Esse silêncio sobre as dinâmicas raciais brasileiras causam diversos malefícios à população negra, pois, não havendo racismo, não haveria igualmente motivos para os negros questionarem políticas públicas, ações policiais e os saberes produzidos por “especialistas”.

Pretendeu-se com este artigo questionar o discurso acadêmico que preceitua a análise das problemáticas da sociedade a partir de um viés parcial de classe. A escolha deste marcador torna invisível a questão racial e prejudica que avanços sejam feitos pelos negros, para a população negra e, inclusive, nas ciências sociais no Brasil.

## Referências Bibliográficas

BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. 3º ed., São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COSTA, Sérgio. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. *Tempo Social*, 13(1), Rev.Sociol. USP, São Paulo, maio 2001.

COSTA, Rosely G. Mestiçagem, racialização e gênero. *Sociologias* - Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan/jun, 2009.

DEGLER, Carl Neumann. *Nem Preto nem Branco: escravidão e relações raciais no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

DOMINGUES, Petrônio. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). *Diálogos Latinoamericanos*, n.10, Universidade de Aarhus, 2005.

EDMONDS, Alexander. ‘Triumphant Miscegenation’: Reflections on Beauty

and Race in Brazil. *Journal of Intercultural Studies*, v. 28, n° 1, fev. 2007.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 5° ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MARX, Anthony W. *Making race and nation: a comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 1° Ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Tempo Social - Revista de sociologia da USP*, v. 19, n. 1, nov., 2006.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. *Revista Argumento*, n°4, Rio de Janeiro, jan. 1974.

PESAVENTO, Sandra J. A cor da alma: ambivalências e ambigüidades da identidade nacional. *Ensaaios FEE*, v.20, n.1, Porto Alegre, 1999.

RAMOS, S.; MUSUMECI, L. *Elemento suspeito*. Tradução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RIBEIRO, Carlos A. C.; SILVA, Nelson do V. Cor, Educação e Casamento: tendências da seletividade marital no Brasil, 1960 a 2000. *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol.52-1, 2009.

SCHWARCZ. Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930*. 8° reimpressão. São

Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SIMIM, Thiago Aguiar. Rassenmischung, Identität und Rassenbeziehungen in Brasilien. *Paper Series Goethe Universität - 25. Weltkongress der IVR*, 2012.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, Jessé. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

# Curandeirismo e Direito Penal: uma análise das motivações para a criminalização de um saber tradicional de cura



Rafael Porto Francisco<sup>1</sup>

## Resumo

O crime de curandeirismo tipificado no artigo 284 não deveria existir. Foi usado e ainda é como uma forma de cercear a liberdade religiosa dos curandeiros. Além disso, como foi demonstrado o crime de curandeirismo se esconde por meio de um discurso técnico quanto na realidade foi uma criminalização com viés político, pois havia um ideal de desenvolvimento a ser seguido no Brasil que conflitava com as práticas de cura populares, Devido a esse quadro houve a tipificação da conduta de curar sem o aval do Estado, pois este foi historicamente usado para cercear a liberdade de determinados corpos-políticos por si só, como o dos negros e das negras.

*A criminalização de uma cultura  
Podem pagar menos pelos mesmos serviços  
Atacar nossas religiões, acusar de feitiços  
Menosprezar a nossa contribuição na cultura brasileira,  
Mas não podem arrancar o orgulho de nossa pele negra*

---

1 Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: rafael.porto.benedetti@gmail.com

*Mulheres negras são como mantas Kevlar,  
Preparadas pela vida para suportar  
O racismo, os tiros, o eurocentrismo, Abalam mais não deixam nossos  
neurônios cativos.*  
Mulheres  
Yzalú e Eduardo (Facção Central)

Primeiramente é importante apresentar o artigo 284 do Código Penal brasileiro que tipifica o curandeirismo como crime e esmiúça-lo:

Art.284: – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnósticos: Pena – detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos. Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeita à multa.

Caracteriza a atuação do curandeiro, a partir da análise dos verbos do tipo penal presente no artigo 284: (i) prescrever é receitar algum medicamento ou tratamento. Isso pode ser por meio de uma orientação para o consumo daquele. Já aplicar tem o sentido de opor, empregar; (ii) gestos são movimentos do corpo, sinais. Isso pode indicar uma reza, oração, ou benzeduras, porque o tipo estabelece que as palavras também devem ser consideradas na análise desse crime; (iii) diagnóstico é um processo de análise que o curandeiro se vale para fazer um exame para a identificação para uma possível doença. O crime torna-se qualificado quando há o recebimento de qualquer tipo de remuneração, como dinheiro ou bens materiais diversos.

O Bem jurídico protegido é a saúde pública. Isso se deve a necessidade do Estado dar aval para as práticas de medicina, pois só a partir disso, alguém poderá fazer atendimento, diagnósticos e propor medicação para uma possível doença. Sendo que, o Estado procurou desenvolver mecanismos para punir e amedrontar pessoas que fugissem dessa lógica medicina erudita e paciente.

Os curandeiros acreditam que a doença não é um fator apenas biológico, mas também está relacionada às interações do homem com outras pessoas, com a natureza e principalmente com o mundo es-

piritual. Por exemplo, o olho gordo, isto é, o mau-olhado, a medicina dita erudita não é capaz de tratar essas singularidades, contudo as benzedeadas e as rezadeiras são capazes de retirar esse mau-olhado, logo proporciona um conforto maior ao paciente.

O contexto social, muitas vezes ignorado pela medicina erudita, é amplamente utilizado na medicina com saberes tradicionais. Há também, o fator de que o curandeiro age próximo ao doente, não há necessidade de retirar este do convívio social e isolá-lo em determinado lugar. Devido a isso, há uma proximidade entre curandeiro e paciente. Uma relação de confiança e também de crença numa cura vinda a partir da fé no mundo espiritual e sobrenatural, pois de nada adiantaria cuidar das doenças do corpo sem curar as doenças da alma.

O curandeirismo tornou-se crime ainda no Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, Decreto 847, de 11 de outubro de 1890 em que estipulava no art.158:

Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão cellutar por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000. Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade: Penas - de prisão cellutar por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000. Si resultar a morte: Pena - de prisão cellutar por seis a vinte e quatro annos.

O Código Penal de 1940 manteve o curandeirismo no rol de crimes a serem punidos pelo Estado. Ilustres juristas explicam essa tipificação baseados em preconceitos e estereótipos. Por exemplo, para um dos maiores juristas brasileiros, Nelso Hungria, o curandeiro “é o indivíduo inculto, ou sem qualquer habilitação técnico-profissional, que se mete a curar, com o mais grosseiro empirismo” (1958, p.154).

Na mesma linha segue o pensamento do professor emérito professor Magalhães Noronha, preceitua que:

[N]o presente dispositivo encara em regra o indivíduo boçal e místico, entregando-se a práticas grosseiras, cuja clientela, em sua maior parte é composta de gente rude, ignorante e analfabeta que o respeita e teme, preferindo-o ao médico mais competente da localidade. Todavia, contam-se na clientela, quase sempre, pessoas de outra esfera social, de educação e recursos financeiros, que, não obstante, consultam o curandeiro, ouvem o pai João ou recorrem ao médium milagroso tratamento de suas moléstias ou cura de seus males, frequentemente incuráveis pela própria medicina (Noronha, 1992, p.67).

Até mesmo, o dicionário Aurélio<sup>2</sup> ao definir significado de curandeiro se parte por premissas preconceituosas e negativas, pois o curandeiro seria uma “pessoa que trata de doente sem título legal”. Ou mesmo, “charlatão, impostor”.

A criminalização de uma conduta que almeja a cura, sem o aval da medicinal científica, é uma tentativa de “esquecimento” de práticas populares e uma clara tentativa de destituir um conhecimento da sua origem histórica e social. A partir dessa proibição haveria uma redução das práticas amplamente difundidas e reconhecidas pela população, como o trabalho das benzedadeiras, mães de santo e raizeiros.

O discurso técnico e vago foi usado para garantir uma falsa segurança na área da saúde para a coletividade, a qual não poderia ficar a mercê de pessoas incultas e boçais, sendo que a maioria desses homens e mulheres era negra, de origem popular e com uma forte noção de comunidade.

O crime de curandeirismo foi utilizado de modo político, mas com um véu técnico, o que se pretendia, na realidade, era aderir ao modo de vida dito como moderno e desenvolvido. Entrando na lógica de desenvolvimento presente na primeira metade do século passado, por exemplo, pela reforma sanitária empreendida no Rio de Janeiro. Essa adequação

---

2 Cf. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/curandeiro>>.



partiu-se de ações represivas do Estado por meio da violência simbólica, física e epistêmica. Como preceitua Santiago Castro-Gomez: “Isto significa que o Estado moderno não somente adquire o monopólio da violência, mas que usa dela para ‘dirigir’ racionalmente as atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão” (2005, p.170).

O cientificismo do século XX foi marcante neste período, porque prezava pela medicina erudita e esta não poderia estar ao lado de uma medicina feita por negros, dita iletrada e inculta. Era necessário reforçar a superioridade da ciência próxima da origem europeia. Logo, seria possível alcançar uma verdade universal e válida. Isso a partir de um conhecimento bem restrito, pois seria construído a partir de um lugar homogêneo: heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu (Grosfoguel, 2005, p. 122).

Essa ideia é sustentada também pela filosofia moderna, por exemplo, por meio de René Descartes em que a verdade universal seria alcançada por meio do conhecimento científico. A essa dinâmica o filósofo Santiago Castro-Gomez (2005) nomeou de “ponto zero”, como explica Ramón Grosfoguel: “o ‘ponto zero’ é o ponto de vista que se esconde e, escondendo-se, se coloca para lá de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista.” (Grosfoguel, 2005).

Essa visão de falsa neutralidade é usada em diversas áreas, como na Medicina, em que os códigos e as linguagens foram criados para afastar as práticas populares das científicas. Para contrapor a isso, seria preciso estudar e aprender a medicina e outros saberes tradicionais. O pensamento decolonial entraria nessa dinâmica para ser um dos meios de promover “[...] uma crítica ao eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados” (Mignolo, 2000) Logo o saber subalterno mostraria os corpos e vozes que são silenciados devido a raça, ao sexo e ao gênero. Descaracterizando assim o mito da verdade universal pregada pelo cientificismo do século XX, expondo as relações de poder que o conhecimento pode criar e quais os lugares ocupados pelos “objetos” de pesquisas científicas. Desenvolvendo, portanto um pensamento de fronteira.

É sabido que houve a necessidade política de colocar os curandeiros à margem e para isso usaram o Direito penal, sendo que este deveria ser a *ultima ratio*, isto é, última opção. O Direito Penal só deve ser usado quando houver um bem jurídico realmente em perigo e com a necessidade extrema de tutela do Estado. E não para causar uma violência a determinada cultura, grupo ou prática.

A tipificação, quando realmente ofender um bem jurídico, não deverá ser ampla. Deve-se estipular o que se pretende proteger e quais as práticas que serão punidas se ocorrer. Esse quesito mínimo não é observado no art. 284 (Código de 1940) em estudo, pois práticas diferentes poderiam ser encaixadas dentro do crime de curandeirismo, como fazer uma prece, uma benção ou receitar um passe.

O curandeiro que exerce as atividades de cura mesmo com a intenção de fornecer um serviço de qualidade à sociedade e com a boa-fé, pois acredita no poder de seu próprio conhecimento, mesmo assim, ele incorreria no crime de curandeirismo. Há aqueles também que exercem essa atividade com o intuito de auferir lucros utilizando métodos prejudiciais ao doente, neste caso, o crime deveria ser o de estelionato. O qual está tipificado no artigo 171 do Código Penal, devido ao fato do sujeito ter a intenção de obter vantagem ilícita com o prejuízo alheio, mediante a utilização da crença da mesma.

Lembramos que há uma seletividade do Direito Penal socialmente conhecida. Basta alguns dados sobre a população carcerária que vemos um excesso de condenações de homens negros e mulheres negras, sendo que estas estão em menor quantidade devido ao imaginário presente sobre a mulher angelical e incapaz de cometer crimes.

Há um olhar diferenciado dos Tribunais frente aos atos praticados pelas religiões negras e das brancas, isso pode ser visto neste Acórdão do Tribunal de São Paulo:

[A] apelante fazia passes e outras práticas esdrúxulas, sempre tentantes a simular influência de forças sobrenaturais, o que é punido pela lei penal como expedientes destinados a explorar a credulida-

de pública e não se confundem com o espiritismo, considerado como ciência e religião (Acórdão n.21.609 de 9/1960).

Em outro momento cinco membros da Umbanda foram condenados por curandeirismo, pois:

(...) o baixo espiritismo, a magia negra ou quimbanda, ao serviço do Curandeirismo, é praticada nociva à saúde física e a moral do povo e deve ser combatido, punido os seus agentes como burlões, embusteiros, mistificadores, que se irrogam o poder de cura e fazer diagnósticos (Acórdão n.21.575, de 9/1960).

É inegável a seletividade racial na condenação desse crime. Contudo, o discurso jurídico preza pela democracia racial, ou seja, o fator de raça não seria considerável. Segundo vários estudiosos, falar sobre influência da raça no processo penal é considerado algo irreal, porque nessa etapa há princípios do contraditório que possibilita uma ampla defesa, independente da cor de pele. No entanto, não é o que podemos analisar a partir da fala dos pensadores do Direito e também por meio dos julgados.

Infelizmente, não foi encontrado nenhum estudo sobre o perfil social e racial dos acusados do crime de curandeirismo, mas é possível ver, a partir dos julgados, uma alta tendência de punição e menosprezo em relação às religiões de matriz africana, a qual tem muitos membros negros. Também pela análise de alguns julgados há inicialmente uma tendência maior de absolvição de réus que professam religiões historicamente aceitas, como a Kardecista

## 2. Teorias raciais

Interessante destacar o contexto social e racial vivido no início do século XX e que ainda hoje é encontrado. Nos primeiros anos de 1900 houve o aparecimento da escola positivista em criminologia, que propunha, por meio de um determinismo biológico, definir quem seria mais propenso ao crime. Um dos principais nomes desse pensamento foi Cesare Lombroso. Este pregava que o crime não é exclusivamente moral, mas também biológico. Haveria assim uma disposição inata do sujeito para cometer crimes, isso poderia ser

comprovado por meio de estudos, como a averiguação do tamanho do crânio dos delinquentes.

O período mencionado teve uma intensa atividade intelectual para mostrar que os negros eram uma raça inferior. A antropologia também contribuiu para esse fator, pode-se citar Raimundo Nina Rodrigues (1957). Ele acreditava que negros e mestiços eram a causa da inferioridade do Brasil. Por isso, os selvagens – negros e índios – precisariam de um código de conduta próprio, estabelecido de acordo com seu local de vivência e que eram diferentes dos demais grupos. Ele chega a cogitar o estabelecimento de Código penal diferente para os negros que seriam incapazes de compreender a civilização branca. Em seu livro *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal*, Nina afirma uma imbecilidade do negro frente aos compromissos propostos pelo Estado, pois:

(...) essas populações infantil não puderam chegar à uma mentalidade muito adiantada e para esta lentidão de evolução tem havido causas complexas. Entre essas causas, umas podem ser procuradas na organização mesma das raças negriticas, as outras podem sê-lo na natureza do habitat onde essas raças estão confinadas. Entretanto, o que se pode garantir com experiência adquirida, é que pretender impor a um novo povo negro a civilização europeia é uma pura aberração (Rodrigues, 1957, p.114)

A ciência determinista e positivista teve o amparo dessas teorias raciais que procuravam comprovar inferioridade do preto e do mestiço como destacou a antropóloga Lilia Schwarcz, em seu livro *O espetáculo das Raças*:

O que interessava não era recordar o debate original, restituir a lógica primeira dessas teorias, ou o contexto de sua produção, mas, antes, adaptar o que “combinava” – da justificação de uma espécie de hierarquia natural à comprovação da inferioridade de largos setores da população – e descartar o que de alguma maneira soava estranho, principalmente quando essas mesmas teorias tomavam como tema os “infortúnios da miscigenação” (Schwarcz, 2008, p.41).

Diante desses pensadores influentes na época, como Silvio Romero e Oliveira Vianna que foram importantes para a construção de um pensamento

racial brasileiro. É difícil defender a ideia do juiz como imparcial, avesso às teorias racistas presentes nessa época e comprometido com as palavras da lei apenas, quando, na realidade, o juiz reflete o pensamento da sua própria época. É um sujeito com um lapso temporal e um local determinado.

Somente a partir da década de 1930, com a filosofia de Gilberto Freyre por meio do seu livro *Casa-grande & senzala*, publicado em 1933, as questões raciais passaram a ser vistas como menos violentas e resultados de uma interação entre as diversas raças que formam o Brasil: negros, brancos e índios. Isso resulta no aparecimento da democracia racial, mesmo que Freyre não tenha falado tal expressão, foi um dos principais pensadores ao embasar esse mito.

A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. (...) A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil (Freyre 1958, p.34).

A visão mais humanizada sobre o negro pode ter sido um avanço social, mas ainda gerou muitas violências, pois a partir disso, ocorreu certo silenciamento sobre as desigualdades sociais enfrentadas pelos negros. Antes o negro não era bem visto socialmente e politicamente, a partir das teorias que revelam a miscigenação como algo benéfico, as relações raciais ganham um novo contorno e as interações entre as raças passam a ser vistas como um traço da cultura brasileira. Isso seria um caminho para o branqueamento, pois aos poucos a população seria de mestiços e cada vez mais branca. Freyre ao usar eufemismos raciais estaria branqueando uma população majoritariamente negra, ele fez isso, por exemplo, ao cunhar o termo *morenidade* que resultaria, como pontuou Abdias Nascimento (1978), numa tentativa de desaparecimento de uma cultura negra e africana.

O pensador contrário as teorias de Freyre, Florestan Fernandes, em seu livro *A Inegração do Negro na Sociedade de Classes* desenvolveu a ideia de um racismo que seria incompatível com o capitalismo, pois:

(...) o regime escravista não preparou o escravo (e, portanto, também, não preparou o liberto) para agir plenamente como “trabalhador livre” ou como “empresário”. Ele preparou – o, onde o desenvolvimento econômico não deixou outra alternativa, para uma rede de agentes brancos. (Fernandes, 1978, pag 51-52)

Florestan (1978) diz que historicamente o negro foi subalternizado numa sociedade desigual e sem alta possibilidade de mobilidade, devido a condição de escravo em que o estava. No entanto, mesmo após a abolição, os negros ainda enfrentam dificuldades de integração naquela sociedade, contudo, a partir do desenvolvimento do capitalismo isso seria superado numa economia de mercado, pois para esta sociedade, a raça seria insignificante, pois os critérios seriam meritocráticos.

Essa ideia ignora a noção de uma colonidade do poder, do saber e do ser. Pois, para o pensador Quijano, a colonidade seria um processo que fundamentou a estrutura do mundo moderno em que há uma hierarquia étnico-racial, sendo brancos e homens privilegiados nessa lógica, principalmente, em relação ao trabalho. Como afirmou Santiago: “Ninguém escapa às hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”. (Grosfoguel, 2008, pag 118).

Essa pretensão de superação do racismo mostra-se incorreta e também extremamente otimista, sendo que o racismo ainda é capaz de influenciar o mercado de trabalho, as dinâmicas globais e de causar um silenciamento intencional de toda uma cultura negra.

O pensador Boaventura Souza Santos (1995) cunhou o termo epistemicídio. Isto ocorre com o crime de curandeirismo que tem a finalidade de destituir um conhecimento extremamente rico e útil, o que configura uma violência epistemológica<sup>3</sup>. Por exemplo, após a proibição do curandeirismo houve a adoção de diversas práticas e de conhecimentos populares por parte da medicina erudita. A filósofa Sueli Carneiro em sua tese de doutorado *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* afirma que o epistemicídio seria a:

---

3 Cf. Gómez Fuentes.

(...) anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção de inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (Carneiro, 2005, p.97).

A criminalização do curandeirismo pode ser entendido como um mecanismo do Estado de matar uma cultura. Sendo o curandeiro chamado de inulto e boçal e ilegítimo para produzir e transmitir o próprio conhecimento. Pois como disse Sousa Santos “para o velho paradigma, a ciência é uma prática social muito específica e privilegiada porque produz a única forma de conhecimento válido” (Souza, 1995, p.328).

Apesar do conhecimento do curandeiro ser útil, o benzedeiro, por exemplo, não poderá ser o porta-voz e transmissor desse conhecimento, porque ele não domina os códigos necessários para racionalizar o conhecimento a partir de um modelo europeu dito correto.

### 3. Breve conclusão

O crime de curandeirismo tipificado no artigo 284 não deveria existir. Foi usado e ainda é como uma forma de cercear a liberdade religiosa dos curandeiros. Além disso, como foi demonstrado o crime de curandeirismo se esconde por meio de um discurso técnico quanto na realidade foi uma criminalização com viés político, pois havia um ideal de desenvolvimento a ser seguido no Brasil que conflitava com as práticas de cura populares, Devido a esse quadro houve a tipificação da conduta de curar sem o aval do Estado, pois este foi historicamente usado para cercear a liberdade de determinados corpos-políticos por si só, como o dos negros e das negras.

Um dos princípios basilares do Direito Penal é a intervenção mínima, pois esse Direito deveria ser a *ultima ratio*. O que não ocorre no crime de curandeirismo, pois mesmo com a proibição à própria população acredita no poder de cura desses profissionais e recorre a

eles quando estão doentes. Sendo que a doença muitas vezes não é física e sim espiritual. A medicina erudita não se propõe a combater esta mazela.

É interessante destacar também o fato da seletividade presente no Direito Penal contribuiu para que a penalização desse crime se direcionasse às religiões de matriz africanas. Em vários julgados é possível confirmar que há uma hierarquização de religiões e as de matriz africana são as que mais são discriminadas por juízes e ministros.

Por fim, tem-se a necessidade de abolir o crime de curandeirismo<sup>4</sup>, pois não condiz com a realidade social atual. O que antes foi usado para discriminar e subjugar determinado grupo por questões culturais, sociais e também raciais, não deverá permanecer no ordenamento jurídico. Pois este preza pelo respeito as práticas religiosas e a igualdade de direitos entre negros e brancos. O que não pode ser visto a partir dos escritos da jurisprudência, dos doutrinadores e dos pensadores sociais, pois houve um embasamento preconceituoso, discriminatório e racista. Pode-se concluir, com base nos argumentos apresentados, que faz-se necessário abolir tal crime do Código Penal.

## Referências

AMARAL, Wherlla Raissa Pereira do. Abolitio Criminis do Crime de Curandeirismo. Revista Transgressões: Ciências Criminais em Debate; v.2, n.1, 2014. Disponível em <http://periodicos.ufrn.br/transgressoes/article/viewFile/6647/5144>

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Dispõe da Exposição de Motivos da Parte Especial do Código Penal. Brasília, DF: Diário Oficial, 1940.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

---

4 Cf. Amaral, 2014



DAS, Veena E POLLE, Deborah – El Estado y sus margens. Revista Académica de Relaciones Internacionales, núm. 8 junio de 2008, GERI - UAM.

DAMASCENO, Ricardo Matos. O Curandeirismo: O jurídico à luz do antropológico, do social e do (para)psicológico, numa desconstrução do discurso dogmático-penal em nome da adequação social. Feira de Santana, BA: 2003.

FERNANDES, F. A Integração do Negro na Sociedade de Classes. vol. 1 e 2. São Paulo: Àtica, 1978.

FREYRE, Gilberto. Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal. 9ª edição brasileira. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1958.

GÓMEZ FUENTES, Anahí Copitzky. La construcción de conocimiento antropológico como una forma de violencia epistemológica en los conflictos por megaproyectos hídricos en México. WA-TERLAT-GO-BACIT Network Working Papers Thematic Area Series, TA2 Water and Megaprojects – Vol. 2 No 2. Water, megaprojects and epistemological violence, Newcastle upon Tyne, Waterloo, ON, Canada, and Mexico City July 2015

HUNGRIA, Nelson. Comentários ao código penal. Volume IX, Rio de Janeiro: Forense, 1958.

Mignolo, Walter (2000), Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press.

MORAES JÚNIOR, Antônio Edmundo Silva. Curandeirismo x intervenção mínima. Jus Navigandi. 2014. Disponível em <https://jus.com.br/artigos/31052/curandeirismo-x-intervencao-minima>

NORONHA, E. Magalhães. Direito Penal. São Paulo: Saraiva, 1992.

NASCIMENTO, Abdias. O Genocídio do Negro Brasileiro. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In Edgardo Lander (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latinoamericanas. Coleccion Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>

RODRIGUES, Nina. As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Pela Mão de Alice. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTIAGO CASTRO-GOMEZ. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In Edgardo Lander (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latinoamericanas. Coleccion Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>

SCHWARCZ. Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. 8º reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

# Sociedad y cultura Jopara como diferencia colonial: comunicación y cultura en las fronteras paraguayas



Aníbal Orué Pozzo<sup>1</sup>

## Resumen

En los últimos años, las fronteras paraguayas han comenzado a ser estudiadas de manera más intensa y profusamente. Desde distintas perspectivas estos territorios fueron trabajados y construidos como espacios multiculturales, híbridos, y también como aquellos de control y reafirmación del estado-nación que emerge como resultado del proceso de independencia política a inicios del siglo XIX paraguayo. En la triple frontera (Ciudad del Este-Foz de Iguacu-Puerto Iguazú) varios de estos estudios han sido pensados desde estrategias comerciales y económicas, geopolíticas, asimismo como territorios de convergencia, encuentro y relación entre varias culturas, por ejemplo. Este trabajo, sin embargo, parte de una *perspectiva otra*, diferente en términos no solo de los contenidos de la discusión, sino también cambiando los términos del mismo. Partiendo del concepto de diferencia colonial (Mignolo), asimismo de trabajos de Rivera Cusicanqui, Zavaleta Mercado y Meliá, esta presentación avanza la pro-

---

1 Universidad Nacional del Este (UNE). Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios (CERI), Paraguay. E-mail: aoruepozzo@gmail.com

puesta de *cultura Jopara*. *Jopara* es una palabra guaraní que, según el diccionario de Antonio Guash (CEPAG, 1996), significa *mezcla, entremezclado, a medias*. Fue empleado para tratar de entender el proceso de diglosico entre el Guaraní/Español, aunque ésta no fue la matriz semántica inicial bajo el cual fue desarrollado. El presente trabajo entiende *cultura Jopara* como aquella que inicialmente mezcla, entrecruza, integra negociadamente, consensua, pero también tensiona, se opone a la hegemónica, es contra-hegemónica, cuestiona la inferioridad de la cultura de amplios sectores subalternos paraguayos (indígenas, afrodescendientes, mujeres, campesinos, grupos LGTBI, y otros), asimismo la superioridad de la euronorteamericana, pero también piensa y consensua con las mismas, asume su interculturalidad pero al mismo tiempo la amplía en otras dimensiones. Desde esta perspectiva, se piensa las fronteras paraguayas como construidas en esa dimensión: como territorios *jopara*. El *jopara*, termina emergiendo como una *cultura otra*, en oposición a la hegemónica de los imperios coloniales, asimismo al colonialismo interno/externo existente pos independencia política en el siglo XIX, capaz de crear conocimientos y pensamientos propios, no domesticados u occidentales, que no oculten el diferencial de poder en estos territorios.

## 1. Presentación general

Hasta las primeras décadas del siglo XX, Paraguay seguía sin un territorio específico definido y demarcado. El español, que se instituyó como lengua única oficial hasta 1992, en realidad nunca fue única, como tampoco extendida en todo el espacio y el territorio social. El guaraní constituyó una lengua subalternizada durante la colonia, asimismo en los años pos independencia hasta bien entrado el siglo XX e, inclusive el siglo XXI en Paraguay. La presencia de siete grupos lingüísticos Guaraní, da esa multiplicidad y pluralidad lingüística al país reconocida recién, como señalé más arriba, en la nueva Constitución Nacional paraguaya de 1992, pos dictadura stronista. Finalmente, una cultura o “pasado común”, tradiciones comunes construidas, siempre fueron matrices manufacturadas por sectores hegemónicos haciendo extensiva a toda la población aspectos y experiencia propias de este grupo social. En consecuencia, los conceptos y procesos que sustentaron la emergencia y construcción del estado nación en América Latina, asimismo

en Paraguay, nunca fueron total y absolutamente semejantes a aquellos que acompañaron la constitución de ese mismo estado en Europa; el estado nación en América Latina, y en Paraguay, fue más bien una copia deformada del modelo europeo. El presente trabajo – un proyecto de investigación a mediano plazo -busca discutir el aspecto relacionado a una “cultura común” como eje de trabajo, en el contexto de un proceso que intenta un *desprendimiento epistémico* de aquel que, tradicionalmente, y de manera reiterada por sectores hegemónicos y académicos, fue pensado para el país, asimismo para la región.

Para tal efecto, y desde una perspectiva otra, el presente artículo presenta los primeros pasos teóricos del procesos de desprendimiento epistémico señalado más atrás, uno de cuyos especio de pensamiento está centrado en la región territorial de la Triple Frontera (Ciudad del Este - Foz do Iguazú - Puerto Iguazú). En este espacio social, varios estudios han sido pensados y desarrollados desde las estrategias comerciales y económicas, geopolíticas, asimismo como territorios de convergencia, encuentro y relación entre varias culturas, por ejemplo. En este sentido se destaca la presencia de un cruzamiento entre paraguayos, brasileños, argentinos, árabes, chinos, paquistaníes e indios últimamente; diversas religiones y culturas, pero se olvida – muchas veces *ex profesamente* – que toda esta región perteneció y formó parte de una gran comarca guaraní. Es decir, es esta la “primera” cultura y civilización que no solamente la habitó, también le dio significado. Por eso si hablamos de una *cultura portuñol* en la región de la Triple Frontera, debemos siempre, y de alguna manera pensar que aquella que da sustento a ésta, es otra anterior, la guaraní. Por otro lado, si observamos y nos sumergimos en otros *Paraguays*, es posible sentir y pensar desde esa otra realidad, la realidad del *jopara* –cultura guaraní/cultura paraguaya/cultura *en español* -, que no es solo un proceso lingüístico –si bien la lengua es también una visión de mundo, una forma de ver y pensar la vida -, es también un proceso social y político.

Gran parte de los trabajos e investigaciones sitúan al *jopara* como un proceso lingüístico exclusivamente. La perspectiva que adopto, en este contexto, es otra. Parto, de una *perspectiva otra*, diferente en términos no solo de los contenidos de la discusión, sino también cambiando los términos de la misma. Es así que desde el concepto de *diferencia*

*colonial* (Mignolo, 2003), asimismo de trabajos de Rivera Cusicanqui (2010, 2015), Zavaleta Mercado (2015) en relación a la sociedad boliviana, y, finalmente las reflexiones de Meliá (1992), Cadogan (1995, 1992), Fogel (1995) la investigación se propone avanzar la propuesta de caracterizar a la sociedad paraguaya como inserta en una *cultura Jopara*, y, esta sociedad, como una *sociedad jopara*.

*Jopara* es una palabra guaraní que, según el diccionario de Antonio Guash (CEPAG, 1996), significa: *mezcla, entremezclado, a medias*. Fue empleada en los estudios lingüísticos para tratar de entender el proceso diglósico entre el Guaraní/Español. El presente trabajo entiende *cultura Jopara* como aquella que inicialmente mezcla, entrecruza, integra negociadamente, consensua, pero también tensiona, se opone a la hegemónica, es contra-hegemónica, hegemónica popular, cuestiona la inferioridad de la cultura de amplios sectores subalternos paraguayos (indígenas, afrodescendientes, mujeres, campesinos, grupos LGTBI, y otros), asimismo cuestiona la superioridad de la euronorteamericana y de las élites dominantes locales; pero también piensa y consensua con las mismas, asume su interculturalidad pero al mismo tiempo las amplía en otras dimensiones. Desde esta perspectiva, se piensa las fronteras paraguayas – amplias fronteras: territoriales, lingüísticas, sociales - como construidas en esa dimensión: territorios *jopara*. El *jopara*, emerge como una *cultura otra*, en oposición a la hegemónica de los imperios coloniales, asimismo al colonialismo interno/externo existente pos independencia política en el siglo XIX, capaz de crear conocimientos y pensamientos propios, no domesticados u occidentales, que no oculten el diferencial de poder en estos territorios.

En esta presentación voy a centrarme en el aspecto lingüístico, sin que con ello se agote la posibilidad de pensar otras dimensiones del proceso. Para tal efecto intentaré dialogar con Franz Fanon, a partir del primer capítulo de su ya clásico libro, *Piel negra Máscaras blancas*.

## **2. Fanon: sociedad, lengua y colonización**

La actual sociedad - y cultura – paraguaya es, sin duda alguna, heredera de sus años de colonialismo. Es decir, tiene sus raíces profundas en ese sistema que, desde el siglo XV con la llegada de Colón a América,

impone una determinada forma de *poder*, una determinada forma de *pensar* y, finalmente una determinada forma y manifestación del *ser*. Lo que sigue es una tentativa de pensar esa cultura colonial paraguaya y, consecuentemente también la actual contemporánea, desde una matriz de pensamiento de uno de los mayores exponentes del anticolonialista caribeño, Franz Fanon. A partir de su libro, *Piel blanca, mascararas negras* (2009), voy a tratar de pensar la sociedad y cultura paraguaya principalmente, en la perspectiva que señalaba y apunta Fanon en relación a la cultura colonizada de las Antillas francesas, especialmente de Martinica, de donde proviene.

Cuando me refiero a la cultura paraguaya voy a resaltar, en primer lugar, a aquella que tiene una forma de expresión específica y particular en la lengua guaraní, de amplia expresión y alcance en la población nacional. No quiero significar que aquella que no se expresa en guaraní no constituye “cultura paraguaya”, en absoluto. Lo hago por estrategia metodológica buscando en ese núcleo estructurante de la población/cultura paraguaya aquellas expresiones que, desde los sectores hegemónicos, ya la conocemos y pensamos que son genuinas expresiones de la cultura popular paraguaya pero, cuando apartando un poco la cháchara y el humo, vemos que pertenecen, fueron pensadas y estructuradas, por sectores hegemónicos de larga data. Intento hacer el camino inverso, *de lo popular a lo popular*, no como gran parte de los estudios y construcciones sobre la cultura paraguaya lo han desarrollado: desde lo ilustrado a lo hegemónico, “pasando” por lo popular. Entiendo que las construcciones sobre la cultura y sociedad paraguaya desde lo hegemónico, ha calado muy hondo en el país, siendo hasta reconocida como “oficial” o como “realmente existente”. Sin caer en un mecanicismo monoexplicativo, intentaré, seguir los pasos que de alguna manera Martín Barbero (1987) lo ha expresado en su trabajo *De los Medios a las mediciones*, destacando que haría falta el camino inverso, es decir, de las mediaciones a los medios. Lo que de alguna manera intentaré realizar a lo largo de este programa de investigación es desarrollar una propuesta que nos lleve desde lo hegemónico hasta lo *hegemónico popular* o *contra hegemónico*, pero también desde lo invisibilizado a lo largo de todos estos años de colonialismo, para intentar llegar a una comprensión de este fenómeno que lo denomino sociedad y cultura *jopara* paraguaya, como punto de partida y llegada

de mis investigaciones, tratando de develar el “lado oculto” es decir, aquel del colonizado a lo largo de todos estos años.

Para esta primera incursión, voy a partir de la lengua, es decir, desde el guaraní paraguayo y, desde este espacio sociolingüístico, remontarme a pensar esos poros y estructuraciones de la sociedad y cultura *jopara* paraguaya. Partiendo de que “hablar es existir absolutamente para el otro” (Fanon 2009: 49), daré los primeros pasos para tratar de entender y pensar el proceso cultural en Paraguay; aunque soy consciente que también existen otros.

Así, si existe un complejo de inferioridad en la población guaraní parlante paraguaya, éste es resultado de varios procesos, destacando dos principalmente: uno económico y otro relacionado a la “interiorización, o mejor dicho, epidermización de esta inferioridad” (Fanon, 2009: 44). Esta distinción que incluye Fanon en relación al negro, que lleva en la piel, es decir, en el cuerpo, esa inferiorización, es resultado de años de colonialismo en la región. De igual manera el paraguayo y su lengua – siempre en el sentido y extensión expresado más arriba – fue considerado por sectores coloniales, y luego durante los años pos independencia, como aquel inferior, en muchos casos inclusive sub humano, que debe ser llevado a la civilización por medio de las medidas y de las estructuras que los colonizadores y, posteriormente, los independentistas implementaron. Y esta experiencia está “epidermizada” en Paraguay, es decir, la llevamos en la piel. La última posibilidad que sectores oligárquicos se expresen en guaraní fue combatida por Carlos A. López cuando, frente a la gran dificultad en la selección de jóvenes provenientes de la oligarquía paraguaya de usufructuar becas en Europa – se expresaban mayormente en guaraní -, asume la heroica y titánica tarea de castellanizar el país, buscando eliminar a la lengua de gran parte de la entonces población paraguaya, por el uso y estudio “exclusivo” del castellano. Hoy es imposible pensar en una oligarquía paraguaya hablando como lengua madre guaraní; para ellos el guaraní es solo una lengua instrumental de dominación, de sujeción y mando social y político, de la misma forma que el conocimiento de esta lengua fue para los conquistadores españoles; más de 500 años pasaron y muy poco cambió en este espacio sociolingüístico.



Fanon, en la obra citada, observa que,

Otorgamos una importancia fundamental al fenómeno del lenguaje. Por eso creemos que este estudio, que puede entregarnos uno de los elementos para la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color, es necesario. Entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro. (Fanon, 2009: 49)

Fanon otorga una importancia fundamental a lo que denomina el “fenómeno del lenguaje”. Cuando este autor nos dice que “hablar es existir absolutamente para el otro”, no solo le otorga la importancia observada anteriormente al lenguaje, sino que el lenguaje constituye al hombre/mujer de color frente al otro; ampliando este concepto fanoniano, podríamos entender que la lengua también *generiza*, es decir, introduce en el espacio social una determinada perspectiva de género. Es decir, el lenguaje es constitutivo del propio ser, en este sentido, construye subjetividades. Desde esta perspectiva podemos pensar que el guaraní es constitutivo del campesino paraguayo como tal, frente al otro, es decir, a la *población otra* paraguaya, pero también es constitutivo de sí mismo. Si bien parte importante de la población paraguaya puede entender buena parte de la locución en guaraní, otra parte de la misma no expresa sus ideas, pensamientos, esperanzas y frustraciones en guaraní; lo hace en español, pero en un español localizado, específico, el español paraguayo. De esta manera lo constitutivo del campesino paraguayo, la lengua guaraní, frente al otro y a sí mismo, está presente en el otro de otra forma, limitada, segmentada, fragmentada; pero presente. Por otro lado, cuando el campesino paraguayo se expresa en su propio círculo interno, lo hace en su propia lengua, el guaraní. Pero, cuando se expresa frente al otro, tiene dos posibilidades: o lo hace en su propia lengua o, teniendo y tomando a su propia lengua como eje constructor del discurso, introduce palabras en español, o *guaraniza* ciertas expresiones del castellano al guaraní. Esto es parte del proceso *jopará* que trato de entender y conceptualizar como expresión de una cultura, como constitutiva del ser campesino en sí mismo, asimismo en su relación con el otro. Son las dos dimensiones que Fanon presenta y que desde distintos estudios de la cultura guaraní en Paraguay, se ha presentado desde muchos años atrás; algunos inclusive previos a este

desarrollo de Fanon. Por ejemplo la clasificación que emprende J.N. González (1938) con relación a la cultura paraguaya cuando señala la existencia de valores: *autóctonos, adquiridos y coloniales*. También B. Meliá avanzó sobre esto en su trabajo *Una nación. Dos culturas*.

El autor martiniqués señala que el negro tiene dos dimensiones: uno con su congénere, la otra con el blanco. Para Fanon, un “negro se comporta de forma distinta con un blanco que con otro negro” (Fanon, 2009: 49). Esta es una herencia y consecuencia directa de la aventura colonialista, que nadie pone en duda. Poco más adelante afirma que, “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización”. (p. 49)

Como apuntaba más atrás, hablar una determinada lengua no es una simple cuestión instrumental. Con ella también incorporamos una determinada forma de pensar y de ver el mundo. El paraguayo al hablar guaraní, lo que está haciendo es asumir una “determinada sintaxis, poseer la morfología” del idioma”. Pero lo que hace es “asumir una cultura, soportar el peso de una civilización.” Hablar una lengua, en este caso, el guaraní, no tiene un significado neutro, al contrario, posee un profundo significado no solo cultural, de vida inclusive. Se está asumiendo lo que Fanon denomina “el peso de una civilización”, la guaraní. Y esto tiene su presencia sea en hablantes que tienen al guaraní como lengua materna, asimismo aquellos que tienen al guaraní, como segunda lengua materna<sup>2</sup>, como es el caso de una parte importante de paraguayos que, si bien no hablan guaraní en sus hogares maternos – o fueron excluidos de esta posibilidad en los propios hogares – llevan a la lengua “pegada a la piel”, introyectándola en su cotidiano.

Fanon apunta que el “negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más suya haga la lengua francesa” (p. 49). Cuanto más el colonizado haga suyo la lengua del

---

2 Empleo esta expresión para diferenciar al paraguayo en relación al extranjero que tiene o estudia guaraní como lengua extranjera. Considero que existe una diferencia entre ambos, a pesar que una parte de paraguayos estudia otra lengua que no el guaraní como segunda lengua. Sin embargo, el guaraní, está pegado y acompaña gran parte del cotidiano de estas personas que, varias de ellas, inclusive autoexcluyen al guaraní de su horizonte cultural.

colonizador, no solo será más colonizado, sino sobre todo, en este caso, más francés, más universal, es decir, más hombre/mujer. En este sentido, pensar que el hombre o la mujer paraguaya serán más “universales” abandonando el guaraní o, cuanto “más haga suya la lengua” española es reconocer que, finalmente el colonialismo ha llegado a su punto de, hegemonícamente, uniformizar actitudes en relación a la lengua que implica reconocer la lengua colonial, el español, como una lengua “universal”. O sea, aquella es la lengua que le dará ingreso al mundo “civilizado”, sacándolo del mundo “bárbaro” que se expresa en guaraní. Un recorrido que simplemente cae con todo su peso, pues hoy lo universal tampoco “representa” al español. El imperio norteamericano ha logrado imponer su lengua como aquella *lingua franca*, necesaria para “universalizarse”. Hoy, ser universal, implica, hablar inglés, ya no solo el español. Ambas actitudes/visiones, expresan aun relaciones colonialistas que sobreviven, y fuertemente, en el Paraguay contemporáneo.

“Un hombre que posee el lenguaje posee por consecuencia el mundo que expresa e implica ese lenguaje” (p. 50). En este sentido, más universales se tornarán los paraguayos guaraní parlantes, cuanto mejor se expresen en español y, últimamente cuanto mejor se expresen... en inglés. Pues de esta manera, como señala Fanon, posee “el mundo que expresa e implica ese lenguaje”. Todo hombre/mujer/*otras* con un pasado colonial, tiene que situarse frente al lenguaje, a la lengua del colonizador y a la cultura de la metrópolis, pero también a su propia lengua. Pero fundamentalmente, al poseer una lengua y hablar una determinada, expresa el mundo, la visión de mundo que esa lengua específica lo trae y desarrolla. Hablar guaraní, o más específicamente tener al guaraní como lengua no solo referencial sino sobre todo constitutiva del propio ser, implica expresar el mundo, desarrollar una visión de mundo que esa lengua expresa.

### ***Lengua y cotidiano***

Volviendo a Fanon, podríamos observar que, cuanto más se desprenda, abandone su territorio social, más “universal” se constituirá ese ser; cuanto más abandone su cultura local y se posicione absorbiendo la cultura de la “nación civilizadora” – las varias a lo largo de los años – no solo más colonizado será, sino sobre todo, menos capacidad de integrarse al mundo del colonizador tendrá. Nunca será uno de ellos. Por

otro lado, el colonizado no “nace” con un complejo de inferioridad; este “complejo de inferioridad” es resultado del colonialismo que, a sangre y sudor, impone el colonizar, es decir, el entendimiento que los *otros*, el colonizado, es inferior. Es la *herida colonial* que aun sangra en nuestro país.

Es importante destacar que cuando se habla de colonizado, en realidad se está hablando y pensando en una *colonialidad del poder, del saber y del ser*. Si bien América Latina y el Caribe se han independizado políticamente de los imperios – español, portugués, británico, francés -, continuamos con un colonialismo interno que se expresa en los conceptos señalados más arriba. Es lo que señala Fanon cuando expresa

Hablar *petit-nègre* es encerrar al negro, es perpetuar una situación conflictiva en la que el blanco infesta al negro de cuerpos extraños extremadamente tóxicos. Nada más sensacional que un negro expresándose correctamente (en francés..) porque, verdaderamente, asume el mundo blanco. (Fanon, 2009: 61)

Aquí el autor vuelve a insistir que hablar una lengua es asumir el mundo, el horizonte cultural y de vida del mundo de la cual esa lengua es expresión, es constitutiva. Al expresarse correctamente un campesino paraguayo en español, en realidad está asumiendo el mundo blanco occidental “civilizado”. En consecuencia, ahora también tiene conocimiento del otro...mundo, civilización. Un caso bien distinto se presenta en nuestros países, como es el caso de Paraguay, en el cual el guaraní y el español *conviven tensionadamente* en un mismo espacio y territorio social. Aquí, esa separación entre lo urbano/rural, es pertinente. O, ¿esto nada más es que una nueva representación hegemónica? Es decir, ¿lo rural asociado al guaraní, al atraso, a lo no civilizado, y lo urbano a su inverso? Para Fanon, estas situaciones y contradicciones, este desarrollo argumentativo que está desarrollando, se da a miles de km de las Antillas, en el cual una lengua específica, el francés, es aquella naturalizada. Y el antillano que va al continente vuelve asumiendo ésta como, si no propia, por lo menos introyectada en su subjetividad. Una situación diferente a la existente en Paraguay, en el cual el guaraní, no es abandonado al ingresar al mundo “civilizado”, conviven ambos paralelamente y de manera *tensionada*. Al regresar a casa, o al ingresar a casa de parientes que vivrn en la ciudad, automáticamente vuelve

a su mundo, retorna a su cultura. No es la misma, ya ha aspirado otra, epidérmicamente ha absorbido parte de aquella otra. Pero la resuelve internándose nuevamente en su espacio social, que conoce y no le resulta difícil retornar. Obviamente entendiendo esta situación como posible, diferente de aquella que, como en la mayor parte de los casos, le resulta imposible retornar o regresar a su ambiente social, pues ya ha migrado a ese otro espacio social que no tiene necesariamente al guaraní como eje estructurante de las relaciones. ¿Una cuestión de clase? Un caso o situación inversa, la mía propia. Voy al campo, al interior, o a espacios de cultura y lengua guaraní. Pero luego regreso a mi mundo, a un espacio en el cual el guaraní no es el eje estructurante en relación a mi mundo social y cultural. He absorbido parte de ese mundo y cultura guaraní, parte de ésta la llevo pegada a mi piel, pero al regresar como que se aleja nuevamente para dar paso al mundo o al eje estructurante a partir del español. El guaraní quedó atrás *pero no tanto*; quedó atrás pero presente, no ausente. Escucho música que tiene al guaraní como parte de su contenido, literatura en la cual el guaraní está presente, muchas veces no necesariamente en el propio texto pero sí en ese “espíritu”. Me relaciono/hablo con amigos, personas diferentes que de alguna manera incorporan al guaraní como parte de un cotidiano, el guaraní está presente/ausente, pero nunca es exterior a mi mundo. *Hola...Mba’e teko...cómo estás?* Camino por la calle escucho en vendedores...*che patrón...entrá na y ve lo ke te gusta... o chipa...chipa, bien calentita umi heeteva y calentita...*, compro mercancías en la calle y palabras en guaraní fluyen de boca de vendedores y hasta de la mía propia en algunos momentos. Escucho radio, y aparecen ciertas expresiones en guaraní; veo noticieros en televisión y no pasan 5 minutos – en noticias locales – sin que unas palabras guaraní se filtren en ese espacio. En consecuencia, si bien he abandonado el espacio social y territorial en el cual el eje estructurante es la lengua guaraní, percibo que ese espacio se extiende, se amplía – obviamente de manera diferenciada que el resto – en mi propio espacio y mundo ciudadano. En este sentido, veo, observo, siento, percibo que existe todo un mundo guaraní presente alrededor, fragmentado, cortado, tal vez deformado o “deficientemente” presente en este espacio al cual “no pertenezco”, pero está presente/ausente. ¿Imagen en guaraní? Abordo un ómnibus y escucho conversaciones que mezclan español/guaraní; el chofer repentinamente expresa...*pe corre’ve na amooto lado... seño-*

*res...mas al fondo.* Mientras que al fondo, alguien expresa...*tranquilo na chofer ani ke na..* Este proceso, ¿es el mismo que experimenta el guaraní hablante? Es decir, al regresar a su espacio social en el cual la lengua guaraní asume ser eje estructurante de su entendimiento de vida, de su mundo, el español si bien está presente, no desaparece, pero está un poco más distante/difuminado. Pero, este proceso, esta estrategia performática que asume en su propio espacio social y territorial el guaraní hablante, ¿es el mismo que lo hago yo como español hablante en “mis espacios sociales y territoriales”? Entender esto tal vez sea la clave o el punto cero, la “*hybris de partida*” que estoy buscando. Este es el proceso jopará que trato de trabajar y estudiar.

### 3. Conclusiones provisorias

Gran parte de la población paraguaya tiene no solo dos dimensiones –varias-, en el sentido de una asociada a las tradiciones de una cultura guaraní profundamente incrustada en la piel y sumamente presente hasta nuestros días, y otra asociada a distintas y diferentes tradiciones europeas y de otras regiones que, si bien minoritaria, han conseguido incrustarse como aquella hegemónica. Si bien entiendo que esto es resultado directo de la “aventura colonialista”, como expresaba Fanon, creo necesario profundizar y tratar de disecar estas dimensiones – pero no solamente de estas dos, en realidad la sociedad paraguaya es cruce, entrelazamiento de otras varias -, pues a partir de este entendimiento, podríamos colocar en perspectiva la propia sociedad paraguaya.

Si hablar una lengua es asumir una cultura, soportar el peso de una civilización, es innegable que, cuando una parte importante de la población paraguaya se expresa y habla guaraní con el *otro*, sin lugar a duda lo hace en la tradición de la cultura y con el “peso de una civilización”. Y ambos se entienden, se relacionan tensionadamente. Por otro lado cuando intenta hablar español – y lo hace – con el *otro*, es decir, con aquella parte minoritaria de la población que no lleva el guaraní incrustada en la piel, lo que intenta es asumir en la lengua o desde la lengua, la tradición de la cultura y “civilización” del español hablante paraguayo, tratando de expresarse lo más fluidamente en la lengua del otro, de manera a parecerse más al otro, y establecer una *ilusión* de igualdad, que en realidad nunca se realizará. Esta re-

lación también la lleva incrustada en la piel, de manera diferente a la primera. En algunos casos se siente *inferiorizado* al establecer una relación en una lengua que no pertenece a su cotidiano, frente al *otro* que sólo se expresa en español y ejerce desde este sitio, su estructura de dominación; en otros momentos, esto se transforma en una cuestión identitaria y asume con toda fuerza y pasión la expresión en *su* lengua. Su lengua, el guaraní, pertenece a una cultura *local*; el español, es lo *universal*. Por lo menos es esto lo que desde la colonia lo imponen sistemáticamente sectores hegemónicos de la sociedad paraguaya: será paraguayo en la medida que hable español e introduzca esta “cultura y civilización” en su piel, en su cotidiano.

## Bibliografías

Cadogan, L. (1995) *Morias*. Asunción: CEADUC

Cadogan, L. (1990) *Ayvu Rapyta. Mitos y leyendas de creación del mundo de los Mbya-Guaraní del Guaira*. Asunción: CEADUC

Fanon, F. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

Fogel, R. (1995) *Mbya recové*. Asunción: CERI.

González, J. N. (1948) *Proceso y formación de la cultura paraguaya*. Asunción:Guaranía.

Meliá, B. (1992) *Una nación. Dos culturas*. Asunción: CEPAG.

Mignolo, W. (2003) *Conocimientos locales/historias globales*. Madrid: Akal.

Rivera Cusicanqui, S. (2015) *Sociología de la imagen*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Zavaleta Mercado, R. (2015) *La autodeterminación de las masas*. Buenos Aires: Siglo XXI - Clacso.

# El 'hacer volver la alegría'<sup>1</sup>, ¿qué puede significar para sociedades indígenas chaqueñas?



Karl H. Giesbrecht<sup>2</sup>

## Resumen

El tema del desarrollo en el contexto de pueblos indígenas del Chaco Central y Bajo Chaco es un tema de alto grado de complejidad. Con solo tomar consciencia de la situación de inseguridad alimentaria cíclica y hasta hambruna que los pobladores pasan en las comunidades, y al respecto pretender la solución con fórmulas tecnocráticas, no ha ofrecido resultados de cambio de mejora hasta la fecha; la inseguridad alimentaria en comunidades indígenas persiste también allí dónde hay más de medio siglo de asesoramiento técnico y apoyo externo permanente para buscar cambiar la situación. El desafío central para la investigación social, consistiría en contribuir con metodologías apropiadas de investigación-acción participativas a recuperar los ánimos, la alegría y el protagonismo de los pueblos indígenas chaqueños.

---

1 Término utilizado por ancianos Enlhet para indicar el 'vivir bien'.

2 Investigador, ONG Pro Comunidades Indígenas (PCI). Centro de Investigación y Aplicación de Cultura de Paz (CIACUP). Responsable técnico de Proyecto de Investigación 14-INV-075. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. CONACYT-PROCIENCIA. E-mail: cg.consyser@gmail.com



## 1. Introducción

El Chaco paraguayo, una vasta Región de clima subtropical, seco, conocida en otros tiempos como gran cazadero por la diversidad de animales que habitaban en ella, alberga a una cantidad relativamente reducida de habitantes. Los primeros llegaron a esta Región hace unos 3.000 años. Así como ellos, los que los siguieron fueron de tradición seminómada, cazadores y recolectoras. Cada grupo, cada pueblo tenía su territorio.

Más tarde que en otras Regiones del Paraguay y de Latinoamérica, la Región del Chaco paraguayo comenzó a ser colonizada por pobladores de origen europeo, misioneros y criollos recién a finales del siglo XIX, intensificándose este proceso de injerencia de gente extraña en 1927 con la llegada de los menonitas para asentarse en el Centro del Chaco paraguayo, y en forma traumática, en 1932 con el inicio de la Guerra del Chaco. Después de terminada la Guerra en 1935, paulatinamente más grupos de no indígenas siguieron viniendo y ocupando tierras, colonizando, cultivando, abriendo estancias, especulando con las tierras, aprovechando los saberes y mano de obra de los lugareños para sacar provecho del Chaco.

Las consecuencias de estas injerencias para los pueblos originarios del Chaco son muchas. Citaremos solo algunas en el marco de este trabajo:

- El despojo de sus territorios y del libre acceso a los recursos naturales.
- La reducción de los pueblos originarios en misiones y, posteriormente, en colonias, comunidades y aldeas.
- El paulatino sometimiento por parte del nuevo sistema ocupante/ invasor para transformar a los pueblos originarios, nómadas, cazadores y recolectoras, de economía distributiva, a pueblos asentados, reducidos, dependientes de producción agropecuaria y changa, buscando inculcarles sistemas de economía acumulativa.
- La invisibilización y marginalización de las mujeres indígenas chaqueñas de pueblos de tradición materlineal, por 'los (nuevos) que llegaron', trasladando la información y poder de decisión casi exclusivamente a los hombres.

- Así como se redujo sensiblemente el acceso al territorio tradicional, también el acceso al agua quedó totalmente cercenado, y eso, en el Semiárido y Árido del Chaco es uno de los factores determinantes de proyección de vida.

En cada uno de los casos citados, esto ha afectado sensiblemente los sistemas de subsistencia sociales, culturales, políticos y económicos propios de los Pueblos Originarios chaqueños. En consecuencia, las comunidades indígenas del Chaco en general sufren de una situación de inseguridad alimentaria aguda, cuánto menos, cíclica.

Una manera de reaccionar ante esta situación por parte de los 'nuevos' fue y sigue siendo la implementación de iniciativas que pretenden 'desarrollar' a las comunidades de los Pueblos originarios chaqueños. En ello, en todo momento ha predominado la iniciativa privada por encima de la estatal. Primeramente a través de misiones religiosas, luego, en forma paralela con programas de desarrollo, o proyectos de desarrollo... con diferentes enfoques, pero todos enunciados con fines similares, que podríamos resumirlos en:

- Incrementar el nivel y calidad de vida de los Pueblos Originarios,
- Desarrollar sus capacidades de producción agropecuaria para la renta y el autoabastecimiento,
- Integrarlos en el ámbito de la sociedad nacional no indígena; en ese sentido, no pocos proyectistas hablan de 'civilizarlos'.

Pero qué es lo que buscan los Pueblos indígenas chaqueños hoy en día? Qué significado tiene el término 'desarrollo' en la percepción de la gran diversidad de Pueblos y Comunidades Indígenas del Chaco? Que sería el 'vivir bien' o 'buen vivir' indígena chaqueño? Que sería el 'hacer volver la alegría'?

A efectos de esta presentación opto por trabajar con algunas hipótesis, para alentar una reflexión y un diálogo sobre temas esenciales de relacionamiento, de convivencia y de respeto entre sociedades de cosmovisiones diversas, frecuentemente opuestas en la determinación de prioridades.

## 1. Primera hipótesis

*El entendimiento de dinámica del desarrollo en el mundo no indígena es lineal; en forma sintetizada se basa en ir generando ingresos y reinvertirlos para aumentar las ganancias y así ir afianzando el bienestar material propio. El centro de atención es el capital material acumulado y reinvertido.*

*Por su parte, en la cosmovisión indígena chaqueña 'el vivir bien' podría interpretarse como el resultado de saber reconocer y respetar a los 'dueños'<sup>3</sup> de los diferentes ciclos de la vida, así como el buscar el buen relacionamiento, el equilibrio con aquello de que/quién se depende. Todo es percibido como cíclico y por tanto el centro de atención se concentra en el buen relacionamiento, en el compartir y en buscar mantener el equilibrio con el entorno.*

Garantizar el desarrollo integral de Pueblos indígenas, por mandato constitucional le corresponde al Estado. Pero ante la ausencia del mismo hasta casi mediados de los años '90, solamente iniciativas privadas de trasfondo caritativo, religioso y/o social se ocupaban del tema con cierta persistencia desde inicios del siglo XX.

El tema del desarrollo en el contexto de pueblos indígenas del Chaco Central y Bajo Chaco es un tema de alto grado de complejidad. Con solo tomar consciencia de la situación de inseguridad alimentaria cíclica y hasta hambruna que los pobladores pasan en las comunidades, y al respecto pretender la solución con fórmulas tecnocráticas, no ha ofrecido resultados de cambio de mejora hasta la fecha; la inseguridad alimentaria en comunidades indígenas persiste también allí dónde hay más de medio siglo de asesoramiento técnico y apoyo externo permanente para buscar cambiar la situación. A grandes rasgos, se puede decir que de parte no indígena han habido como tres estrategias mayores que caracterizaron el cómo se pretendió promover el desarrollo de las sociedades indígenas chaqueñas:

En las misiones de los años '40 al '60, el relacionamiento entre no indígenas e indígenas se caracterizaban por el 'dar' con enfoque de caridad hacia los 'pobres', pasando luego hacia un paulatino sistema

---

3 CRUZ de la, L.M. (2010).

de apoyo paternalista para los pobladores de las misiones, enseñando a producir, con el fin de generar autosuficiencia. Tanto la caridad, como también los procesos de desarrollo paternalistas – pensados por los no indígenas como ‘escalones’ hacia un buen desarrollo integral de las sociedades indígenas, - en las sociedades indígenas se los percibían como pruebas de ‘aceptación y disposición’ de la sociedad no indígena para asumir la tutela, el cuidado de los pueblos por el lado de los ‘nuevos’, de los no indígenas.

Con la Declaración de Barbados en el '71 surgen enfoques de desarrollo que apuestan por la liberación y la autonomía indígena y que en algunos casos en el Chaco conllevan a cambios drásticos en el relacionamiento no indígena con los indígenas en las misiones, pasando de una actitud de paternalismo a una de co-vivencia de referentes de la misión en comunidades indígenas del Bajo Chaco. En la mayoría de las comunidades del Chaco Central desde la iniciativa no indígena se optó por una modalidad de partenariado, asentada en la formulación y desarrollo de acuerdos periódicos escritos entre las partes. Esto, en el contexto no indígena se entendía como el ‘permitir crecer y aprender a asumir responsabilidades’ a las sociedades indígenas mediante el cambio de pautas de relacionamiento; sin embargo, por la misma gente indígena esto fue percibido más bien como que ‘no nos aman, no nos quieren ayudar’, entendiendo ‘ayuda’ como una apuesta a la relación de construcción conjunta, del compartir y de confianza entre las partes, que no parte del papel, sino del saberse escuchar y saber responder con la palabra apropiada.

Recién en los años '90 el Estado comienza a ser un actor incipiente en el Chaco mediante la instalación de Gobernaciones y Municipios. Con sus programas y departamentos de asistencia para el desarrollo desde una proyección y dinámica estatal, brindan un nuevo espectro de posibilidades y negociaciones para encarar el tema de desarrollo de las comunidades indígenas.

Esto necesariamente conllevó a nuevas estrategias de relacionamiento para el desarrollo para una población, que hasta ese entonces, de identidad ciudadana solo entendían que tenían el derecho a sufragar. Hoy, a casi 25 años de este significativo cambio en la

cultura socio-política del Chaco, se puede decir, que el mismo tuvo un impacto importante en la diversificación y ampliación percibida por las sociedades indígenas acerca de los 'dueños del bienestar'. La nueva punta de lanza del relacionamiento propagado ante todo por OSCs se denominaba 'enfoque de derecho', amparado en normativas y leyes cuya implementación debía y debe garantizar el Estado, al menos en teoría. Con ello, la atención se centró en buscar el relacionamiento con funcionarios de instancias públicas, con políticos y con referentes de los Gobiernos locales y del gobierno nacional, sobre la base de que 'tenemos derecho'. No habiendo una política pública, ni nacional, ni de los gobiernos locales sobre desarrollo comunitario de pueblos indígenas, la premisa común es que cada gobierno nacional y local define individualmente cuánto, cómo y en qué está dispuesto a invertir en este tema. Los programas que se implementan se caracterizan generalmente por su poco alcance, falta de consulta y participación real, como así también la falta de continuidad. El asistencialismo puntual es la marca común del sector público, con pocas excepciones, lo cual a su vez refuerza la percepción de la sociedad indígena de que el arte para obtener 'algo' consiste en buscar el vínculo apropiado con los 'dueños de turno' y lo que se obtenga es para el que lo haya logrado, aun habiéndolo solicitado a nombre de la comunidad. En términos de visión de desarrollo significa que en estas condiciones no puede surgir, ni crecer ninguna proyección propia de desarrollo comunitario por el lado indígena. Solo favorece clientelismos de toda índole.

## **2. Segunda hipótesis**

*la noción de lo que realmente significa desarrollo sostenible para las comunidades indígenas es una temática profundamente afín a las mujeres indígenas; sin embargo ellas son las que menos son tenidas en cuenta a la hora de diseñar, implementar y evaluar acciones y programas de desarrollo en las comunidades.*

*Hoy en día querer visualizar una comunidad indígena con 'desarrollo sostenible' en el Chaco, definido este como el desarrollo que tiene por protagonistas activos en todos los ámbitos a los propios pobladores, con manejo ambientalmente apropiado de sus recursos naturales es prácticamente una utopía.*

A modo de ejemplo, presentaremos escuetamente el caso de un factor decisivo para el desarrollo de cualquier sociedad humana: el acceso al agua en cantidad y calidad durante todo el año en las comunidades indígenas chaqueñas.

*“El tema del agua es importante, sin agua no hay vida, eso sabemos. Nosotras nos juntamos de diferentes grupos, hablamos y vemos cómo hacer, primero organizarnos como mujeres, para ver como encaminar las actividades; los hombres tienen sus actividades, nosotras como mujeres necesitamos una responsable de agua de las mujeres que acompañe las actividades de agua para poder trabajar con las instituciones”,* manifestaba Antonia Parada de Barrientos, en el encuentro 2016 de la *Plataforma de Mujeres y Jóvenes Indígenas del Chaco paraguayo (PMJI-ChPy)*. La Plataforma está conformada por mujeres de diferentes organizaciones comunitarias indígenas chaqueñas, que se han unido desde el año 2015. Han convocado a una serie de diálogos con las autoridades de los tres Departamentos para poder articular acciones, ofreciendo su apoyo para poder buscar soluciones a las problemáticas que les afectan a las comunidades y en especial a las mujeres. La Plataforma cuenta con reconocimiento del Instituto Nacional del Indígena (INDI), y es respaldada por Organizaciones Indígenas mixtas a nivel nacional.

En el análisis de las mujeres indígenas, el mayor problema no es la falta de recurso del Estado; si no la mala ejecución de los megaproyectos de infraestructuras de agua, que con los años se han convertido en numerosos elefantes blancos en las comunidades Indígenas. Sin la debida coordinación con las familias afectadas en las comunidades, el mismo Estado ha realizado millonarias inversiones a través del órgano centralizado del Servicio Nacional de Agua y Saneamiento (SENASA) que poco o nada ha contribuido en el mejoramiento de las infraestructuras de agua y mucho menos aún a un acceso digno al agua.

Señalan que el problema principal en el Chaco, es la falta de infraestructura para almacenar el agua. *“Ahora hay suficiente lluvia, pero lamentamos mucho, porque no se aprovecha, muchas comunidades no tienen para juntar agua y nuevamente vendrá la sequía”.* (Estela Mary Álvarez, Coordinadora ejecutiva de la PMJI, febrero 2016).

*“Estamos cansadas de que nuestros hijos tengan que beber el agua chocolate y las consecuencias que acarrea para ellos”.* (Estela Maris Álvarez, Coordinadora ejecutiva de PMJICH).

Las mujeres indígenas no quieren seguir esperando solamente a que algún día el agua de calidad llegue a sus comunidades. Ellas quieren aportar a que ese sueño sea realizado con el involucramiento de ellas. Insisten en que los proyectos ya no se ejecuten sin las debidas consultas a ellas y sin ser monitoreadas por ellas y técnicos/as de su confianza sobre las acciones que se van emprendiendo.

*“Necesitamos suficiente agua de calidad para una vida digna”.* (Antonia de Barrientos miembro la PMJICH.) Ellas son conscientes que sin el agua va ser difícil llevar una vida digna, no hay Pueblo que pueda crecer si no tiene acceso seguro al agua de calidad.

En su lucha cuentan con el respaldo político de gobiernos locales, principalmente Municipios y Gobernaciones del Chaco, que sin embargo no cuentan con los recursos necesarios para implementar las acciones requeridas. La descentralización es aún muy incipiente y se reduce básicamente en delegar responsabilidades, pero sin los recursos financieros necesarios para garantizar la ejecución de las mismas.

Así la situación de inseguridad alimentaria cíclica por la falta de acceso al agua en cantidad y calidad durante todo el año se ha constituido en característica peculiar por sobre todo de las comunidades de pueblos indígenas en el Chaco. Como cambiar esta situación se podrá ir sabiendo en forma diferenciada de comunidad en comunidad, y de pueblo en pueblo, construyendo con la gente. La experiencia de fracasos demuestra claramente que no es solo un tema tecnológico.

Como dicen los ancianos Enlhet: *‘lograr que las gentes en las comunidades se convoquen nuevamente entre sí, inspirados por la alegría de vivir y del compartir’*<sup>4</sup> constituye un anhelo profundo como un mantra que traería el cambio. Melancolía es el hilo rojo que se ciñe en las

---

4 KALISCH, H. (2000).

narraciones de los ancianos y ancianas sobre lo que fue la vida en otros tiempos; y, en lo que es la dura realidad sin voluntad de protagonismo en estos días. Entre apostar a esperar la ayuda prometida por el Estado, sus políticos, los misioneros, macateros, explotadores de madera, funcionarios de ONGs, y otros ‘salvadores, amigos de los indígenas’; o tomar las riendas del proceso comunitario en las propias manos, formarse, aliarse y trabajar para lograr el cambio en la comunidad primero y en el entorno regional después, constituyen dos polos actitudinales antagónicos uno de otro, entre los que se mueven los comunitarios y sus organizaciones.

Necesariamente este proceso de recuperar los ánimos y el protagonismo pasa por recobrar la visión de pertinencia, valoración y estima del aporte propio a la convivencia multiétnica en el Chaco, como también de la consciencia y asunción plena del derecho a la alteridad como ciudadanos originarios de esta región y del país.

El desafío central para la investigación social, consistiría en contribuir con metodologías apropiadas de investigación-acción participativas a recuperar los ánimos, la alegría y el protagonismo de los pueblos indígenas chaqueños. Una experiencia importante lo constituyó la acción de investigación participativa documentada por DEMELENNE (2010), encargada por el Estado, pero los resultados lastimosamente no asumidos por el ente público. No obstante, esta línea de investigación-acción es requerida, en y con las comunidades, con las organizaciones indígenas, como también de articulación e incidencia con las instancias del Estado, así como con las agencias de cooperación y financiación y con otras organizaciones solidarias, que no deben quedar fuera como meros espectadores y dadores.

## **Bibliografía**

BASE Investigaciones Sociales (2010) *Soberanía alimentaria y vida digna*. Asunción, Paraguay

CONAPI – CEP (2006) Economía Indígena. *Revista DIM*. 64 - año XXII. Asunción, Paraguay



Cruz de la, L. M. (2010) *Economía y cosmovisión en el mundo de los pueblos originarios del Chaco. Para acercarnos a la comprensión de una economía de la capitulación*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines.

Demellenne, D. (Coord.) (2010) *Síntesis de los datos obtenidos a través del diagnóstico participativo en comunidades indígenas de Paraguay*. Asunción, Paraguay: SAS-Tape'a.

Giesbrecht, K.H. (2012) *Seguridad Alimentaria en Comunidades Indígenas del Chaco Central y Bajo Chaco Paraguayo. Propuesta metodológica para hacer frente al desafío*. Versión sin imprimir. Filadelfia, Paraguay: Base de datos PCI

Gómez, J. M. (2014). Medio ambiente y desarrollo sustentable en comunidades indígenas del Chaco Central. *Debate – revista digital de políticas públicas*. 2. Paraguay Debate. Asunción

Kalisch, H.; (2000) *Hacia el Protagonismo Propio. Base conceptual para el relacionamiento con comunidades indígenas*. Versión sin imprimir. Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet

Kalisch, H. (2011) Constelaciones históricas chaqueñas. En: *Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo* 314: 26-33 Asunción, Paraguay

Kalisch, H. & Unruh, E. (2014). *Wie schön ist deine Stimme*. Asunción, Paraguay: Centro de Artes Visuales/Museo del Barro.

Martínez, C. E. (2016) *Aprendizaje y reflexiones con comunidades indígenas del Chaco Paraguayo sobre sistemas de agua y organización comunitaria – en el marco de la Plataforma Semiárido del Gran Chaco Americano*. Versión sin imprimir. Filadelfia: Paraguay: Base de datos PCI

Stahl, W. (2007) *Culturas en interacción. Una antropología vivida en el Chaco paraguayo*. Asunción, Paraguay: El Lector



# Mobilidade entre comunidades Guarani e Kaiowá nas fronteiras do Brasil e do Paraguai: a caminho do tekoha em busca do teko porã na região meridional da América do Latina

Levi Marques Pereira<sup>1</sup>

## Resumo

Comunidades kaiowá e guaraní do sul do estado de Mato Grosso do Sul (MS), Brasil, vem sendo sistematicamente impactadas por diferentes ondas de colonização agropastoril desde as primeiras décadas do século XX. Processo correlato também atingiu as comunidades kaiowá e guaraní do outro lado da fronteira, no Paraguai, só que em período um pouco mais recente. Ou seja, de modo geral a expropriação aconteceu primeiro do lado brasileiro e, décadas depois, no país vizinho. A reflexão aqui proposta está centrada na região de fronteira entre o estado de Mato Grosso do Sul - Brasil e o departamento de Amambai - Paraguai.

Do lado brasileiro, o auge do processo de expropriação territorial na região fronteira aconteceu entre as décadas de 1960 e 1980. Do lado paraguaio, a expropriação das terras das comunidades aconteceu de modo mais intenso a partir da década de 1980. Como parte das famílias que compunham comunidades no lado brasileiro dis-

---

1 Universidade Federal da Grande Dourados – MS/Brasil. E-mail: levipereira@ibest.com.br

punham de parentes nas comunidades guaraní e kaiowá do lado paraguaio, e com elas mantinham intenso intercâmbio matrimonial, político e ritual, a partir do momento em que foram expulsas de suas terras por particulares que adquiriram e titularam terras ocupadas por indígenas, iniciou-se um processo de busca de refúgio junto aos parentes no país vizinho. Nas décadas de 1960 até a 1980, grande parte das comunidades no Paraguai viviam em condições ecológicas bastante favoráveis, embora na maioria das vezes não dispusessem de terras regularizadas como terras indígenas. Nessa condição, as comunidades do lado paraguaio puderam recepcionar muitos parentes que viviam do lado brasileiro.

Entretanto, nas décadas seguintes a situação começou a mudar também do lado paraguaio. Chegaram os particulares que adquiriram terras e começaram a retirar a madeira e a formar pastagens e lavouras, restringindo os espaços utilizados pelas comunidades indígenas. A terra e demais recursos utilizados pelos guaraní começou a escassear. Nesse mesmo período, por volta do final da década de 1990, no lado brasileiro, as comunidades começam a se organizar para reivindicarem a demarcação de seus territórios de ocupação tradicional, com base nos direitos assegurados na Constituição brasileira promulgada em 1988, que assegura tais direitos aos indígenas. Assim, a partir de 1990, as famílias que permaneceram no Brasil, se refugiando nas pequenas reservas demarcadas pelo governo brasileiro para serem ocupadas por comunidades indígenas, começam a se reorganizar para reaverem seus antigos territórios. A notícia chega aos parentes que estavam vivendo do lado paraguaio, que iniciam um processo de retorno ao Brasil, somando-se às suas antigas comunidades. Essa mobilidade será apresentada com base no relatório técnico de identificação e delimitação da terra indígena Arroio Corá, no município de Paranhos -Brasil, cerca de 15 quilômetros da Fronteira com Ype Hum – Paraguai (PEREIRA, 2002). A proposta é demonstrar como a mobilidade se dá a partir do leque de vínculos parentais entre comunidades sociológica e historicamente relacionados. Procuo também demonstrar como as alterações na paisagem, nos ambientes ecológicos e as possibilidades de dispor de terras, interferem nos procesos de mobilidade dos Guarani na região de fronteira Brasil/Paraguai.

## 1. Introdução

Comunidades kaiowá e guaraní do sul do estado de Mato Grosso do Sul (MS), Brasil, vem sendo sistematicamente impactadas por diferentes ondas de colonização agropastoril desde as primeiras décadas do século XX. Processo correlato também atingiu as comunidades kaiowá e guaraní do outro lado da fronteira, no Paraguai, só que em período um pouco mais recente. Ou seja, de modo geral a expropriação aconteceu primeiro do lado brasileiro e, décadas depois, no país vizinho. A reflexão aqui proposta está centrada na região de fronteira entre o estado de Mato Grosso do Sul - Brasil e o departamento de Amambai - Paraguai.

Do lado brasileiro, o auge do processo de expropriação territorial na região fronteira aconteceu entre as décadas de 1960 e 1980. Do lado paraguaio, a expropriação das terras das comunidades aconteceu de modo mais intenso a partir da década de 1980. Como parte das famílias que compunham comunidades no lado brasileiro dispunham de parentes nas comunidades guaraní e kaiowá do lado paraguaio, e com elas mantinham intenso intercâmbio matrimonial, político e ritual, a partir do momento em que foram expulsas de suas terras por particulares que adquiriram e titularam terras ocupadas por indígenas, iniciou-se um processo de busca de refúgio junto aos parentes no país vizinho. Nas décadas de 1960 até a 1980, grande parte das comunidades no Paraguai viviam em condições ecológicas bastante favoráveis, embora na maioria das vezes não dispusessem de terras regularizadas como terras indígenas. Nessa condição, as comunidades do lado paraguaio puderam recepcionar muitos parentes que viviam do lado brasileiro.

Entretanto, nas décadas seguintes a situação começou a mudar também do lado paraguaio. Chegaram os particulares que adquiriram terras e começaram a retirar a madeira e a formar pastagens e lavouras, restringindo os espaços utilizados pelas comunidades indígenas. A terra e demais recursos utilizados pelos guaraní começou a escacear. Nesse mesmo período, por volta do final da década de 1990, no lado brasileiro, as comunidades começam a se organizar para reivindicarem a demarcação de seus territórios de ocupação tradicional, com

base nos direitos assegurados na Constituição brasileira promulgada em 1988, que assegura tais direitos aos indígenas. Assim, a partir de 1990, as famílias que permaneceram no Brasil, se refugiando nas pequenas reservas demarcadas pelo governo brasileiro para serem ocupadas por comunidades indígenas, começam a se reorganizar para reaverem seus antigos territórios. A notícia chega aos parentes que estavam vivendo do lado paraguaio, que iniciam um processo de retorno ao Brasil, somando-se às suas antigas comunidades. Essa mobilidade será apresentada com base no relatório técnico de identificação e delimitação da terra indígena Arroio Corá, no município de Paranhos-Brasil, cerca de 15 quilômetros da Fronteira com Ype Hum – Paraguai (PEREIRA, 2002). A proposta é demonstrar como a mobilidade se dá a partir do leque de vínculos parentais entre comunidades sociológica e historicamente relacionados. Procuro também demonstrar como as alterações na paisagem, nos ambientes ecológicos e as possibilidades de dispor de terras, interferem nos procesos de mobilidade dos Guarani na região de fronteira Brasil/Paraguai.

## **2. A presença guarani na região do Vale do Iguatemi e a relação com as frentes pioneiras de colonização.**

Os antepassados dos atuais moradores da comunidade de Arroio-Korá tiveram seu primeiro contato prolongado com não-índios por ocasião da instalação do Forte do Iguatemi que fica a cerca de 10 quilômetros de distância. O Forte foi criado através da carta régia de 22/03/1767. Situado às margens do Iguatemi, pretendia expandir o território português para o oeste e assegurar o controle da fronteira com o território espanhol. Nas correspondências e nos registros sobre o Forte é possível encontrar referências sobre a presença dos Guarani que aí já estavam instalados (Santos, 2002). Brand (1993:20) cita o “Diário de navegação do Rio Tietê, Rio Grande Paraná e Rio Iguatemi que principia em 13.03.1769, do Sargento-Mor Theotônio José Juzarte, apud Taunay, (1951: 280)” onde se afirma que: “é esta campanha abundante de gentio Cauan”, uma grafia aproximada dos atuais Kaiowá, e que “não tem os homens liberdade de saírem ao campo sem que vão com camaradas, porque do contrário correm risco suas vidas”, numa referência clara a resistência dos Kaiowá à ocupação do seu território pelos soldados do Forte. Como demons-

traremos adiante, o Forte terá vida curta, em poucos anos será abandonado e a região voltará ao controle dos Guarani.

É assim que a região do rio Iguatemi volta a ser território praticamente povoado só por Guarani até 1850, como aparece no Relatório do Diretor Geral de Índios, da província de Mato Grosso, datado de 1848: “pouco conhecimento temos desta Nação que habita as imediações do Rio Iguatemy; consta com tudo que he bastante numerosa de índole pacífica, dada a vida sedentária e agrícola, dotada de constância, qualidade raríssima entre os Indígenas” (apud Monteiro, 1981:11). Esta passagem deixa claro várias características importantes do modo de ser guarani e do tipo de relação que até então mantinham com a sociedade colonial: a) enfatiza o desconhecimento que ainda se tem sobre ela; b) especifica com clareza que o vale do rio Iguatemi é local de habitação tradicional dos Guarani; c) fala de sua população numerosa e de sua índole pacífica; d) trata-se de uma população de agricultores sedentários e não de uma população nômade. Estas características são plenamente compatíveis com as observada na população guarani que ocupa parte da terra que reivindicam em Arroio-Korá.

Já Barbosa (1927: CXLIV), funcionário do SPI que trabalhou na região e foi inclusive responsável pelo estudo preliminares de demarcação da reserva de Pirajuí, afirma que:

Escolhi, também, na região de Ipehum, outra área de terras destinada aos índios, que em numero superior a quinhentos, vivem nas margens dos rios Pirajuy, Taquapery, Aguará e outros.

Esses índios estão em serviço de herva de Marcellino Lima e não têm aldeia propriamente dita. Formam pequenos núcleos, espalhados, que reunidos em uma só propriedade formarão um número elevado talvez a mais de mil, se reunidos forem todos.

Aqui aparecem elementos importantes sobre a presença indígena no território do rio Iguatemi. Menciona que estavam distribuídos em pequenos núcleos espalhados, esses núcleos são na verdade as parentelas e os *tekoha*. Informa que o número de índios nas proximidades de Ipehum (o lado brasileiro da cidade é hoje chamado de Paranhos

e fica a cerca de 20 quilômetros de Arroio-Korá) e que se eles forem reunidos em uma só propriedade, seriam mais de mil. Deixa claro também que o intuito do SPI não é assegurar aos índios as terras onde suas comunidades estavam radicados, mas sim reuni-los em uma reserva sob a direção do órgão indigenista oficial. O relatório também menciona a grande quantidade de terras devolutas que existiam na região, para se ter uma idéia, os limites propostos para a reserva de Pirajuí, confrontam por um lado com a fronteira com o Paraguai e por outro com terras de matas devolutas. Caso fizesse parte dos propósitos do SPI, seria relativamente<sup>2</sup> fácil propor a demarcação dos diversos núcleos de povoação indígena na região.

Apoiado nas fontes escritas e no relato das circunstâncias históricas vividas pelos Guarani de Arroio-Korá, é possível dizer que ocupação da região começa com a instalação do Forte de Iguatemi, que é quando os Guarani iniciam o contato intenso e prolongado com representantes da sociedade colonial, sendo que naquele momento não existia fronteiras nacionais. Antes do Forte, existiam apenas contatos esporádicos, geralmente de caráter bélico, com exploradores e bandeirantes, sem que chegassem a implicar na perda do controle do território por parte da etnia.

O período do Forte vai de 1767, quando o Forte é fundado, até 1777, quando o Forte é destruído. Constitui o primeiro empreendimento colonial de peso na região, cujo território era até então apenas cruzado por expedições exploratórias esporádicas. O Forte terá curta duração, pois logo os administradores luso/brasileiros sediados em São Paulo, se convencem de sua ineficiência para formar um núcleo sólido de povoação da fronteira. Influenciou também os altos custos de sua manutenção, já que era distante e difícil de ser alcançado. O Forte é abandonado, e a região volta a ser um canto esquecido na colônia, povoado só por índios. Depois do abandono do Forte, se-

---

2 Digo relativamente porque se nesse período a Cia Mate Larangeiras já não gozava do direito de posse exclusiva do território, pois já havia caído a exclusividade nos arrendamentos, as terras já começavam a despertar o interesse imobiliário. Por outro lado, é possível supor que caso o SPI tentasse demarcar as terras ocupadas pelos índios, sofreria a oposição dos regionais, que embora pouco numerosos, com certeza considerariam tal atitude um despropósito.

gundo Gressler e Swensson (1988:20), a região sul de Mato Grosso “permanecia quase despovoada”... “apesar do surto colonizador do ciclo do gado” que havia se iniciado já na década de 1830, pois este ficara circunscrito a pequenas regiões. O mesmo fato é confirmado por Campestrini e Guimarães (1991:92), que afirmam que até 1870 os Guarani mantinham total domínio sobre seu território: “as terras ao longo do Ivinhema, do Brilhante, do Dourados, do Pardo..(eram) ...vistas apenas como território de índios”.

Assim, após o abandono do Forte, os Guarani voltam a gozar de livre trânsito e deter o controle de praticamente todo o seu território tradicional, sendo que a presença de não-índios na região volta a ser rarefeita. Poucos aventureiros se dispunham a entrar nessas terras até então consideradas como sertão ermo e “terra de índio”. Embora esses contatos pudessem eventualmente fornecer a oportunidade de aquisição de bens industrializados como ferramentas metálicas que os Guarani já conhecem de longa data, podiam ser facilmente evitados, caso se julgassem prejudicados. Na memória dos velhos, esse tempo se funde ao tempo dos antepassados reais e míticos, tempo do ‘ser pleno Guarani’, quando não havia mistura de costumes, “era só Guarani puro”, afirmam. Esse tempo é lembrado e imaginado como um tipo de jardim do Éden, para usar uma imagem bíblica, tempo da completa solidariedade entre os membros da comunidade, da fartura de alimentos, da saúde, das festas e dos xamãs poderosos, que curavam e protegem a comunidade. É o tempo da autonomia dos Guarani sobre sua forma de vida, podendo decidir livremente sobre as regras que regulavam o funcionamento de sua sociedade.

Nesse período existia um fluxo de visitas e alianças entre parentelas que no século XX serão forçadas a se reconhecerem como radicadas em países distintos, a partir do estabelecimento das fronteiras nacionais. Tal fluxo continua até os dias de hoje, embora sempre dificultada pelas legislações específicas dos dois países: Paraguai e Brasil.

A expulsão da terra alterou profundamente as formas de relação que a população de Arroio-Korá estabelecia com outras aldeias. Até a década de 1960 desenvolviam intenso intercâmbio matrimonial e ritual com as populações de Canta Galo (Karaja Yvy), Sete Cerros,



Samakuã, Taquaral, Yvykuarusu e Pirajuí, e no Paraguai, se relacionavam principalmente com a Colônia<sup>3</sup> Cuminidad. Com a dispersão da população, as famílias passaram a compor novas alianças com a população das localidades onde se instalaram, entrando em outras redes de trocas matrimoniais, arranjos políticos e religiosos. Novos fatores históricos alteraram assim a constituição dessas redes de apoio mútuo e a própria composição das parentelas.

## Bibliografia

ARRUDA, Gilmar. Heródoto. 1986. In: Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul 1883-1947. Campo Grande: Inst. Euvaldo Lodi, p.195-310 (Série Histórica. Coletânea).

BRAND, A. J. 1997. O impacto da perda da terra sobre a tradição kaio-wã/guarani: os difíceis caminhos da palavra. Porto Alegre. Tese (doutorado em História) - PUC/RS.

CAMPESTRINI, Hildebrando, GUIMARÃES, Acyr V. 1991. *História de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande/Brasília.

GRESSLER, Lori A., e SWENSSON, Lauro J. 1988. *Aspectos Históricos do Povoamento e da Colonização do Estado de Mato Grosso do Sul*. Dourados: Dag.

MELIÁ, B., GRÜNBERG, G., GRÜNBERG, F. 1976. Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo: Los Pai-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica.

MONTEIRO, Maria Elisabeth B. 1981. Levantamento Histórico do Grupo Indígena Kayoá. Realizado por determinação do Diretor do Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI)/Funai-Brasília.

TOMAZ DE ALMEIDA, R. F. "Relatório Paraguasu", Documentação Funai, 60pp., mimeo, Brasília, 1984.

---

3 No Paraguai Colônia é o equivalente ao termo Reserva no Brasil, ou seja, se refere às terras destinadas aos índios, legalmente reconhecidas pelo Estado.

PEREIRA, Levi M. 2004. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP.

PEREIRA, Levi M. 2002 b. Relatório de identificação da Terra Indígena Arroio Kora. Município de Paranhos, Mato Grosso do Sul, Documentação Funai, mimeo, Brasília.

# Continuidade terrestre: participação guarani nos circuitos das criações que povoam o mundo



Maria Inês Ladeira<sup>1</sup>

## Resumo

No Brasil, qualificar os Guarani de “índios estrangeiros e invasores” é uma constante praticada tanto por setores governamentais quanto privados, com a finalidade explícita de destituí-los dos direitos territoriais sobre as áreas que ocupam tanto nas imediações das fronteiras nacionais, como muito além, no litoral sul e sudeste do Brasil (do RS ao ES). Nesse aspecto, o preconceito não tem fronteiras, como se observa nas campanhas difamatórias e nas argumentações das ações judiciais contra comunidades guarani, promovidas também por agências de governo, que desconsideram os processos históricos que interferiram drasticamente na dinâmica socioespacial deste povo.

O território de ocupação tradicional dos Guarani foi fragmentado pelos processos de colonização, sobretudo a partir de meados do século XX forçando deslocamentos desarticulados, resultando em frações irrisórias onde formam seus *tekoa* (lugar onde podem viver conforme seu sistema). Essa aparente descontinuidade espacial, com a distribuição dos grupos locais em “ilhas”, recobre um intenso e contínuo fluxo social, em que a circulação de pessoas e bens não se restringe às áreas circunscritas, mas perfaz redes de parentesco e

---

1 Centro de trabalho Indigenista CTI. E-mail: iladeira1@gmail.com

intercâmbios diversificados por meio dos quais os indígenas, apesar de condições de extrema dificuldade, recompõem ou recriam seus ambientes com espécies nativas e cultivos próprios.

A interação com os ambientes não se restringe à noção de “uma” comunidade local. Num espaço multifacetado, marcado por usos pretéritos e atuais, projetam-se relações transitórias que preparam lugares adequados às futuras gerações, na perspectiva de que o uso coletivo da terra e do espaço transcende as fronteiras dos grupos locais.

Vivendo em um território repartido, os Guarani, por meio de suas redes de reciprocidades que envolvem aldeias das diversas regiões e com diferentes condições ambientais, exercem continuamente o manejo de espécies nativas e desenvolvem seus cultivos milenares.

A partir da abordagem sobre o circuito de produção e circulação de algumas das espécies que compõem o acervo cultural com que os Guarani repovoam continuamente o mundo, a ponencia tem como propósito apresentar algumas reflexões acerca dos embates conceituais implicados na pertinência de direitos territoriais que perpassam as normas que regem os estudos de identificação e delimitação de terras indígenas no Brasil e o pensamento guarani em relação ao tempo, ao uso e às formas de cuidar da terra.

## **1. Introdução**

No contexto dos embates políticos travados durante os processos de reconhecimento de direitos históricos e territoriais, os povos indígenas, em cujos territórios de ocupação tradicional vieram sobrepor-se fronteiras nacionais, são tachados de estrangeiros e não indígenas de modo a inviabilizar a regularização das terras que ocupam.

Apesar do contexto atual marcado pela intensificação do controle estatal sobre a mobilidade indígena, os movimentos espaciais Guarani são delineados pelas articulações entre parentelas e grupos locais que compartilham vivências, memórias afetivas e históricas comuns no espaço geográfico que constitui seu território, que vem sendo traduzido por eles pelo conceito de Yvyrupa (yvy-terra; rupa-leito / onde se assenta a terra).

Neste novo contexto marcado pela intensificação do controle estatal sobre a mobilidade espacial das populações tradicionais, ressalta-se o surgimento de iniciativas indígenas inovadoras de organização e representatividade que colocam em pauta interesses comuns para além das fronteiras nacionais e dos circuitos locais.

O debate de questões relativas à aplicação das políticas públicas de reconhecimento de direitos de cidadania e de autonomia dos povos indígenas subordinados às noções de soberania dos estados nacionais, tem se acentuado nos últimos anos. A ênfase nesse “debate” coincide com as tentativas de regulamentação de circulação de pessoas, bens e mercadorias em múltiplos acordos entre países que compõem blocos econômicos tais como o Mercosul<sup>2</sup>.

A implantação de novas políticas de assistência diferenciada aos índios propagadas pelo Estado brasileiro levanta uma série de questões referentes à sobreposição de fronteiras nacionais nos territórios indígenas. Uma onda de racismo e de preconceitos contra os índios e nacionalidades vizinhas se dissemina em sincronia à propaganda dos programas assistenciais e com maior intensidade contra a também propalada “invasão de índios estrangeiros” que supostamente se “abolam”<sup>3∞</sup> no Brasil para aproveitar tais programas em que a distribuição de cestas básicas tem sido o destaque. Tal “abuso” por parte dos índios “estrangeiros” tem sido um argumento forte para municiar os interesses contrários à regularização das terras indígenas.

O ato de qualificar os Guarani de “índios estrangeiros invasores” de terras públicas e privadas é extensivamente praticado, muito além das imediações das fronteiras nacionais com a finalidade de destituí-los dos direitos territoriais sobre as áreas que ocupam, como sucede no litoral sul e sudeste do Brasil. Nesse sentido, as fronteiras do preconceito se deslocam do RS ao ES precisando o foco do racismo nos Guarani.

---

2 Tais tentativas convergem com iniciativas no âmbito de organizações internacionais como convenção 169 da OIT, declaração dos direitos dos povos indígenas da ONU entre outras.

3 ∞ entre aspas transcrevo os termos e referências aos Guarani veiculados pela grande mídia na última década: jornal O Estado de São Paulo, internet, revista veja

Quando as fronteiras e as superfícies dos territórios dos estados nacionais na América Latina se consolidaram a partir de guerras e tratados<sup>4</sup>, a instituição de leis e de políticas voltadas ao reconhecimento de direitos territoriais dos povos indígenas passam a reconhecer exclusivamente as nacionalidades dos Estados-Nações constituídos. Ao impor limites de superfícies (reduções, aldeamentos, reservas, áreas, assentamentos, Terras indígenas) para o exercício da posse e usufruto pelos índios, ao longo da história e a partir do conceito jurídico do indigenato<sup>5</sup>, novas bases e pautas passam a permear as relações interétnicas e as dos índios genéricos com o Estado Nacional. A criação de fronteiras nacionais sobre territórios indígenas traz à tona um universo de situações antigas e novas vivenciadas pelos povos indígenas, que implica um constante remodelamento das relações tanto em termos regionais quanto “nacionais”.

Nesse quadro, o povo Guarani (compreendendo os grupos designados no Brasil com os etnônimos mbya, nhandéva e kaiova cujas aldeias estão dispostas tanto no Brasil, como na Argentina e no Paraguai), apresenta uma singularidade diante de outros povos em cujos territórios se sobrepueram fronteiras nacionais, no que tange às configurações de seus territórios e aos seus modos de usos e de ocupação: trata-se do povo cujo território foi mais fracionado com a sobreposição de um maior número de divisões político-administrativas – entre os estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Mato Grosso do Sul, e numerosos municípios, além de vários departamentos na região leste do Paraguai e províncias no nordeste da Argentina. Um total aproximado de 700 aldeias ocupadas ou passíveis de serem atualmente abrigam os Guarani Mbya, Nhandéva e kaiová.

Calcula-se que no Brasil (fontes levantadas pelo CTI em aldeias atuais e recuperando-se informações orais sobre a existência de aldeias formadas no século XX) somam cerca de 290 aldeias Guarani Mbya e

---

4 Na América do Sul, o Tratado de Tordesilhas em 1.50..., tratado de Madrid em 1.750, independência dos países de colonização espanhola em 1823, ocupação da provincia cisplatina (Uruguai), Guerra do Paraguai.

5 Mendes Junior, João. Os indígenas do Brazil, seus direitos individuais e políticos. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

Nhandeva<sup>6</sup>, cerca de 60 Kaiova e Nhandeva no MS, 200 asentamientos no Paraguay segundo fontes oficiais<sup>7</sup> entre as de propriedade comunitária indígena e as não reconhecidas, e, na Argentina cerca de 150 asentamientos sendo a maioria Mbya.

Sobre este vasto território, entendido aqui enquanto a base de sustentação de suas aldeias (estas, entendidas pelos Guarani como sendo elas os suportes do mundo) seria pouco dizer que as seqüelas oriundas do processo de expropriação territorial visíveis nas regiões fronteiriças dos estados nacionais dão conta da multiplicidade de implicações que supõem infinidades de fronteiras nas suas mais diversas acepções vivenciadas pela famílias Guarani dispersas na amplitude de seu território. Suas aldeias não situam-se em áreas contínuas, e cada qual por sua vez, também passa a ser considerada oficialmente como uma unidade administrativa, reconhecida a partir da categoria de Terra Indígena, o que acaba influenciando nas relações entre aldeias ou projetando novas alianças e rearranjos na organização/ocupação dos grupos locais.

Assim, quando as aldeias, por falta de contiguidade física são transformadas pelas diferenças instâncias de poder em unidades administrativas autônomas – uma terra indígena com uma escola, um posto de saúde, um programa de assistência, uma associação indígena, enfim uma categoria jurídica sobre a qual frequentemente incidem uma série de ações judiciais, novas formas de circulação entre parentelas que vivem aldeias próximas ou vizinhas são criadas. Frequentes arranjos são feitos para acomodarem / repartirem, de acordo com o contexto local e do momento, os efêmeros postos de chefias e cargos assalariados tais como os de professor, diretor, merendeiras, segurança, agentes de saúde e sanitário, entre as famílias de uma mesma aldeia ou de aldeias próximas que compõem uma mesma parentela.

Se os procedimentos de regularização fundiária fragmentam esse grande número de aldeias em espaços circunscritos demarcados em forma de “ilhas”, com limites recortados em função do modelo de ocupação regional (entre fazendas, cidades, rodovias, loteamentos, unida-

---

6 ES 5, SC 56, RS 87, PR 69, SP 61, RJ 10.

7 138 Mbya, 57 Pai Tavyterã (kaiova) e 5 Nhandéva.

des de conservação), a atuação do Estado no que concerne a aplicação das políticas públicas passa também a operar de modo fracionado, sobrecarregando de serviços e burocracias tanto as agências oficiais como as próprias aldeias/TI.

Observa-se que sob um falso viés de propiciar autonomia, as políticas e programas públicos atuais (educação, saúde, moradia, distribuição de cestas básicas, cotas entre outros) recuperam em seu escopo, agora pela persuasão, o desígnio de “integração” promovido pela força, até poucos anos atrás, como política oficial para as populações indígenas.

Para os Guarani, apesar de não contíguo nem exclusivo, seu território multifacetado pressupõe uma continuidade concreta uma vez que a dinâmica de sua ocupação num vasto espaço geográfico acontece e é observada nas sucessivas composições formadas a partir de elos de afinidade e consanguinidade que levam à reprodução e produção de conhecimentos e experiências num constante reordenamento territorial, com a recuperação de antigos locais e a formação de novas aldeias (1992).

Os movimentos e as articulações impulsionadas pelas relações entre parentelas implicam em comunicação constante, renovação de experiências, atualização de lembranças, e em um contínuo intercâmbio de saberes, de práticas rituais, de cultivos e de espécies naturais. Essas dinâmicas em suas diferentes formas e contextos demonstram que os Guarani, vivem e reconhecem milenarmente um vasto território.

Pode-se dizer que os primeiros esboços classificatórios das populações indígenas realizados pelos colonizadores tinham como finalidade definir/ampliar os limites de suas possessões. A partir de meados do século XX os Guarani foram classificados pelos etnógrafos em três subgrupos (Mbya, Nhandéva e kaiova, com seus etnônimos correspondentes no Paraguai). Porém os Guarani não se autoidentificam com essas denominações, embora tenham passado a adotá-las, em parte, sobretudo nas suas relações com a sociedade nacional<sup>8</sup>.

---

8 As classificações dos grupos guarani e dos seus etnônimos foi abordada em outros trabalhos (Ladeira, 2001, Melo, 2004 entre outros). Vem crescendo o debate sobre o tema também entre os próprios Guarani, que reiteram ou rechaçam as nomenclaturas atuais, propondo outras designações com as quais se identificam, como os Tupi Guarani, ou se distinguem.



Tal exercício (identificar/classificar) prossegue até hoje buscando-se estabelecer fronteiras ou divisões internas no que se refere ao uso e ocupação territorial dos povos indígenas. O debate teórico sobre a classificação dos índios Guarani em subgrupos ou parcialidades reaparece atualmente na medida em que se discute a pertinência de direitos territoriais e se procede a identificação e a delimitação de terras para os Guarani no sul e sudeste do Brasil. Observa-se, de modo significativo, que a distinção de denominações e subdivisões em grupos dos povos falantes do idioma guarani vem sendo mais eficazmente utilizada para desconstituir direitos e não para legitimá-los.

Assim, os laudos antropológicos procuram justificar a presença indígena local por meio da designação ou identificação da comunidade, ou de seu pertencimento a uma parcialidade que possua vínculos históricos com o lugar. Todavia é impossível precisar todas as subdivisões grupais existentes desde os primeiros séculos de colonização a partir de induções provenientes dos estudos etnográficos realizados nas últimas décadas. As tentativas de definições taxonômicas podem gerar maiores imprecisões, quando se pretende estabelecer pontes, ou continuidade histórica, com os subgrupos da atualidade, sem considerar o processo de interação entre subdivisões étnicas, as próprias redefinições, a diminuição demográfica e territorial e as lacunas da historiografia feita a partir de registros e documentos coloniais.

Os Guarani afirmam não possuir fronteiras. Esta afirmativa, apesar da imensa perda territorial e populacional que ocorre durante o processo de colonização, pode ser observada no desenho de seus percursos e na dinâmica de formação de aldeias, delineados pelas articulações entre parentelas que vivem próximas ou distantes entre si, mas que compartilham experiências no mesmo espaço geográfico que institui *yvyrupa* (2009).

É no mínimo incorreto considerar que os Guarani, constantemente expulsos de seus lugares e que hoje detém apenas pequenas parcelas de terra, na maior parte bastante degradadas, não ocupam “permanentemente” suas terras. No que se refere aos preceitos constitucionais caberia estender a aplicabilidade do artigo 231 ao reconhecimento dos direitos originários dos Guarani sobre seu território

como um todo - em toda a extensão onde suas numerosas aldeias estão distribuídas - e não à cada Terra (categoria jurídica) isoladamente. É de evidente má fé exigir, nos processos de identificação e demarcação de terras, a caracterização de uma ocupação permanente apenas num fragmento de terra enquanto a ocupação dos Guarani em seu território se realiza por meio de dinâmicas próprias e seculares e da manutenção da reciprocidade entre aldeias e famílias que habitam, permanentemente, o mesmo espaço geográfico.

Os Guarani ocupam e necessitam conservar, uma extensão territorial sobre a qual não detêm o uso exclusivo. E, pelo fato de não deterem o uso e a posse exclusiva de todo o território que ocupam, torna-se inviável manter suas aldeias e seus usos e práticas em lugares fixos, alheios à dinâmica e ao modelo da ocupação envolvente. Nesses termos, em que a grande maioria das Terras Guarani (cerca de 2/3) não estão regularizadas, não se pode igualmente definir precisamente um território Guarani pois sua descontinuidade e conformação vai sendo delineada a partir das relações de poder (de dentro e de fora) que se processam continuamente ao longo dos tempos. Vivendo sob o estigma de estrangeiros em um território fracionado entre domínios distintos de soberania estatal, cidades, rodovias, fazendas, loteamentos, propriedades, os Guarani só são reconhecidos na medida em que, o não reconhecimento de seus direitos territoriais proporciona a regularização e legitimação da apropriação de suas terras por outros.

Nesses termos, ainda exige-se que os limites físicos das aldeias guarani, que só muito recentemente começam a ser regularizados, é que devem se adequar aos projetos políticos-econômicos e aos reordenamentos da malha fundiária no território nacional segundo o modelo de crescimento urbano e de desenvolvimento rural criado e pactuado entre as instâncias de governo - federal, estadual e municipal. De acordo com esta lógica perversa, as aldeias guarani estariam fora - no tempo e no espaço - dos planejamentos regionais, e são avaliadas como "impactos" às obras dos sucessivos empreendimentos econômicos, às áreas ambientalmente protegidas, além de impecilhos à prevalência do direito de propriedade.

Neste contexto surgem os impasses e debates infundáveis e ineficazes a respeito das definições/imposições de limites sobre as terras ocupa-

das pelos Guarani (2009) aumentando mais ainda a sua fragmentação. (Por outro lado, é praticamente impossível dimensionar os danos e os impactos dos projetos econômicos em territórios indígenas fragmentados assim como distinguir quem são os afetados: grupos domésticos, parentelas, aldeias, “comunidades”, todo o povo indígena?)

Com os Guarani os métodos intensivamente empregados no sentido de fixá-los em pequenos terrenos inóspitos mas “legalizáveis”, de afastá-los das áreas florestadas que lhes permitem desempenhar suas atividades a seu modo e conhecimento, resultou na equação paradoxal de que o povo indígena mais numeroso no Brasil possui a menor superfície de terras regularizadas, em seu conjunto para seu uso exclusivo: cerca de 20.000 hectares homologados. (Não convém aqui dimensionar as características de cada TI mas lembrar que superfícies regularizadas variam de 1,5 a 4.000 hectares, sendo que a maioria não extrapola 200 hectares). O padrão de demarcação das Terras Indígenas em diminutas “ilhas”, como no caso guarani, espremendo-se famílias em seu interior já pressupõe a sua insustentabilidade e a dependência total do assistencialismo estatal ineficaz, forjando uma pseudointegração.

A própria categoria de Terra Indígena definida pela legislação específica sagazmente engloba um sentido mais amplo de território indígena<sup>9</sup>, entendido como o espaço suficiente para o desenvolvimento de todas as relações e vivências definidas pelos costumes e cosmologias (condição impossível nas Terras Indígenas fora da região Amazônica).

Contudo, a oposição às políticas de controle é visível nas próprias concepções de ocupação e portanto na existência de territórios indígenas que, entrecortados ou contínuos (segundo uma lógica própria), são pensados e vividos para além das fronteiras nacionais, das legislações fundiárias, dos procedimentos jurídicos e dos projetos econômicos.

Para os Guarani (Mbya) a “separação” das famílias segue o preceito mítico relacionado à origem da humanidade na terra - *yvy vai* (terra imperfeita) -, quando os primeiros povoadores (Guarani), os antepas-

---

9 Ladeira, M. Inês. A necessidade de novas políticas para o reconhecimento do território guarani. Congresso internacional de americanistas, 49. Quito, 1997.

sados de um tempo longínquo se distribuíram na superfície terrestre do mundo – *yvy rupa* (onde se assenta o mundo a “morada terrena”) – para compor, “enfeitar”, reproduzir os seres criados (por Nhanderu tenonde – nosso pai primeiro, à frente) pra viverem nesse mundo. É como, nas formas atuais, seguem fazendo (o manejo do mundo).

Mais do que um centro geográfico de um território físico original *yvy mbyte* (meio da terra - imediações das fronteiras nacionais) é qualificado pelos Guarani como centro de origem dos primeiros povoadores que formariam a “humanidade”. E que deveriam se separar (“em mais ou menos três famílias”) e “caminhar para o bem” (*jaguata porã*). O que em síntese significaria povoar em sentido amplo *Yvy rupa* (onde se assenta a terra), plantar suas sementes e cultivos, nomear lugares, formar *tekoa* (“aldeias”, lugares onde podem exercer seu modo de vida), em todos os cantos da terra já edificada, e especialmente nos lugares em que foram colocados seus suportes por Nhanderu tenondegua – em *yvy apy* (a borda da terra) à beira do oceano, onde identificam formações rochosas e montanhas e cuja conservação depende a própria conservação e “permanência da terra” (Maria Tataxin).

Todas as divisas/obstáculos e sanções impostas por um modelo de gestão e ordenamento territorial alheios à cosmologia guarani sobrepuseram-se à uma noção própria de continuidade (humanodivina) baseada na superação de outras “fronteiras” : o mar - *paraguassu*, as montanhas, *kaguy poruey* (matas intocáveis), os descaminhos provocados por *Anhã*, o *jepota* (transformação em seres primogênios), a própria morte física, os *etavaekuéry* (os que são muitos em *yvy vai*, “os brancos”). Nem mesmo esses obstáculos, apregoados por eles como “provas”, são barreiras definitivas para romper a continuidade entre *yvy vai* - terra imperfeita e *yvy marãey* - terra da perenidade, pois os seres (espécies) de origem, as divindades e as almas povoam e podem transitar nesse universo que compõe o próprio “mundo” Guarani. Nesse sentido mais amplo de possibilidades (relativizadas, teorizadas e atualizadas) é que os Guarani dizem, não como um

Apesar da crítica situação fundiária em que vivem em razão da exigüidade de terras que lhes são disponíveis, pode-se dizer que os Guarani (especialmente os Mbya) conservam, de um modo geral, um padrão

singular de uso do espaço que prioriza a extensão de um território geográfico, isto é, manter a amplidão de seu mundo terrestre. Essa concepção territorial que privilegia o todo, necessário à manutenção de seus sistemas e de suas dinâmicas é explícita quando, a despeito das reivindicações para garantir e ampliar as áreas que ocupam, prevalece a busca pela preservação da configuração de seu amplo território, necessário para manterem seus movimentos e sua liberdade.

Supondo que os Guarani apreendem seu mundo em sua totalidade, onde todos os níveis de sua existência estão associados (incluindo as contradições e as transgressões), é o seu território, aparentemente descontínuo e indefinido (compartilhado), a base que sustenta seu modo de vida e dinamiza as relações dentro e fora de sua sociedade.

Os maiores impactos são a indisponibilidade de espécies naturais e de água sobretudo. As terras Guarani, hoje, são pequenas, não contínuas, com pouca ou nenhuma área de mata, mas, e talvez por isso mesmo todas elas são fundamentais para manter em equilíbrio o modo de viver Guarani. Nesse sentido, e ao longo de sua história de contato com as sociedades nacionais, é que os Guarani desenvolveram estratégias peculiares que sustentam sua permanência em seu Yvyrupa. Devido à escassez de terras férteis nas áreas de encostas, as famílias que vivem em aldeias no litoral atlântico, para praticarem suas técnicas milenares de agricultura, necessitam manter um intercâmbio sistemático de espécies vegetais nativas e reproduzidas, e de cultivos tradicionais, com as comunidades que vivem em áreas do interior. As redes de parentesco viabilizam formas de reciprocidade ou trocas entre aldeias, assim, os casamentos entre pessoas de aldeias de várias regiões favorecem, promovem os intercâmbios. Da mesma forma, aldeias situadas no interior, em regiões de intensa produção agrícola, se beneficiam da existência de espécies naturais existentes nas aldeias dos parentes localizadas junto à Mata Atlântica do litoral.

Através de genealogias realizadas ao longo dos anos, foi possível entender a formação de grupos familiares e como suas relações de afinidade e consangüinidade influem na composição dos grupos locais, atraindo e “cedendo” pessoas, enfim, dando novas configurações à “espacialidade” Guarani. Essa grande rede que se estende por todo

o seu território, pode ser observada a partir das genealogias em aldeias mais populosas, ou em um conjunto de pequenas aldeias situadas numa mesma região.

O mesmo modelo de civilização, que provocou a extinção de grandes dimensões de florestas no sul e sudeste do país, exterminou povos indígenas e levou ao confinamento as comunidades atuais. Se restam apenas de 8% da Mata Atlântica original, parece claro aos índios Guarani que as possibilidades de reproduzirem aspectos de sua cultura se concentram no que existe da Mata Atlântica atual. O interesse dos Guarani na conservação das matas é um interesse vital pois estas são ainda o único espaço para, enquanto sociedade, viverem seu modo de vida segundo sua cosmologia.

Os Guarani reconhecem que as coisas que receberam de Nhanderu – “espírito”, criações, matas – devem ser usadas segundo critérios e condições. O mal uso colocaria em risco toda a estrutura do sistema de relações, entre os seres e as divindades.