

CUADERNOS SALAZAR #2

TEKOPORÃ



Centro Cultural de España Juan de

SALAZAR

Centro Cultural de España Juan de Salazar
Tacuary 745 y Herrera 834
Asunción (Paraguay)
+59521449921
centro@juandesalazar.org.py
www.juandesalazar.org.py
Tw: @ccejs_py
Fb: CCEJS_AECID Paraguay

Los cuadernos del Salazar se editan
bajo licencia Creative Commons:
Reconocimiento del autor
Sin fines de lucro
Sin obra derivada



CUADERNOS SALAZAR #2

TEKOPORÃ

Tekoporã

CUADERNOS SALAZAR #2

TEKOPORÃ

EMBAJADA DE ESPAÑA

Embajador—Diego Bermejo Romero de Terreros

CENTRO CULTURAL DE ESPAÑA JUAN DE SALAZAR

Directora—Eloísa Vaello Marco

COLECCIÓN CUADERNOS SALAZAR #2

TEKOPORÃ

Coordinación y edición — **Lea Schwartzman**

Corrección — **Toni García**

Diseño editorial — **Alejandro Valdez, Ana Ayala, Paolo Herrera.**

Autores que colaboran en éste número —

Ticio Escobar, Oleg Vysokolán, Esther Prieto, Oscar Ayala Amarilla, Rodrigo Villagra Carrón, Gloria Scappini, Aristides Escobar, Ándel Vera, Carlos Picanerai, Margarita Mbywangi, Tagüide Picanerai, María Luisa Duarte, Hannes Kalisch, Guillermo Sequera, Bartomeu Melià.

Agradecimientos: **María López, Gloria Muñoz, José Elizeche**

y Tierraviva para los Pueblos Indígenas.

Imagen de portada y contraportada —Mujer Caduveo Mbayá, postal de **Guido Boggiani.**

Impreso en ARTE NUEVO

1.000 Ejemplares

Asunción, 28 de julio de 2014.



Foto: Aristides Escobar

A los soñadores y soñadoras
que lucharon por los Mundos Posibles



TEKOPORÃ

LOS MUNDOS POSIBLES

Y sin que casi nos demos cuenta, ha pasado un año desde que en Abril 2013, el Salazar programase un mes completo dedicado a visibilizar el Arte y la Cultura Indígena a través de exposiciones, muestras audiovisuales y seminarios. Sin hacer mucho ruido pero con mucho esfuerzo, estamos preparando el lanzamiento del segundo cuaderno Salazar, dedicado precisamente a esos Mundos Posibles que soñamos juntos en ese Abril 2013. Me gustaría comenzar recordando que estos Cuadernos surgen como un proyecto con múltiples objetivos, de entre los que destacaría: reforzar el espacio editorial paraguayo con unas publicaciones centradas en temas artísticos y culturales y al mismo tiempo aprovechar algunos proyectos del Salazar en los que se han generado debates, textos y espacios, demasiado hermosos como para que se diluyan sin una huella más duradera que el recuerdo.

Así arrancamos la colección con “Dislocaciones”, publicación dedicada al Arte y la Cultura Urbana, y continuamos con este segundo número dedicado al Arte y la Cultura Indígena.

Desde 2013 estamos trabajando en el Salazar por meses temáticos. Creemos que es un modo de fortalecer y dar visibilidad a determinadas áreas en las que trabajamos habitualmente, así como de dotarles de un mayor contenido y fundamentación teórica. Si bien desde el Centro Cultural se ha trabajado siempre en temas relacionados a los pueblos indígenas, a través de exposiciones, presentaciones de libros o mesas redondas, con el hecho de dedicar un mes completo queríamos hacer más visible nuestro compromiso como AECID y como Centro Cultural de España Juan de Salazar con su Arte y su Cultura, pero también con sus derechos, problemas y reivindicaciones. Queríamos visibilizar su situación, tanto desde un punto de vista sociopolítico, considerando la situación de conflicto y arrebato de sus derechos fundamentales que atraviesan muchas comunidades, como cultural, siendo que sus tradiciones y creencias forman parte del universo cultural existente y al estar éstas en una posición de desventaja, consideramos que es un compromiso apoyarlas para contribuir a que puedan desarrollarse libremente y así, asegurar su pervivencia.



Foto: Jorge Sáenz

Con estos principios en la cabeza pusimos en marcha las actividades del mes de abril 2013. Lo primero fue encontrar un nombre, y ahí debemos agradecer su apoyo indiscutible a Ticio Escobar. Él nos habló del Tekopora o “Bien Estar” de los Pueblos Guaraníes que en contraposición a la “Buena Vida” occidental, se plantea como un Bien Estar fruto de la conexión con la Tierra y el Territorio de tu comunidad y de tu pueblo. No estamos haciendo alusión a la Buena Vida llena de Vino y Rosas, sino a una vida plena en comunión con la Tierra. Por supuesto no tiene sentido ni pretendemos idealizar la vida indígena, no exenta de problemas, contradicciones y dificultades, al igual que la vida occidental. Pero sí queríamos subrayar, especialmente con la matización que introducía nuestro subtítulo, que no hay un solo mundo global y uniforme, que muchos mundos son posibles, y que debemos trabajar para que todos ellos quepan en la Sociedad Global. Desde las Visiones Predominantes, hemos construido a lo largo de siglos una sociedad excluyente hacia los otros. Nunca es tarde para soñar un Mundo en que quepan muchos Mundos. Y no hablamos de soñar en abstracto, hablamos de soñar para reivindicar una sociedad más incluyente y más justa, que respete la diferencia y la diversidad cultural, que busque el consenso y el entendimiento, que trabaje por el equilibrio entre los derechos de los pueblos originarios y el desarrollo macroeconómico. Éste puede subir determinados indicadores, pero lo hace a costa de dejar sin territorios a sus legítimos dueños, deforestar los bosques que son garantía de nuestro futuro, condenar al destierro a las otras culturas, y generar hambre y pobreza en las comunidades campesinas y de pueblos indígenas. Es nuestro deber alzar la voz para la defensa de la Cultura de los pueblos Indígenas.

Asunción, Abril 2013

El mes dedicado a los Pueblos Indígenas estuvo centrado en torno a dos actividades principales: la exposición "Tekoporã", curada por Ticio Escobar que se inauguró el viernes 12 de abril de 2013, y el seminario "Los mundos posibles", que se desarrolló a lo largo de cinco semanas, con una serie de producciones audiovisuales, que contaron con la presencia de los realizadores y algunos de los protagonistas, y con una serie de sesiones teóricas con algunos de los mayores especialistas en la materia.

SOBRE LA EXPOSICIÓN

Para la exposición contamos con la curaduría de **Ticio Escobar**, que planteó la exposición en torno a varios ejes de pensamiento que la convertían toda ella en un gran espacio de reflexión. Tomando sus palabras:

"A través de la confrontación de imágenes y textos, esta muestra marca ciertas líneas que, de manera cruzada, sostienen e impulsan las culturas indígenas en el Paraguay, signan sus desafíos y levantan preguntas acerca de la situación de los pueblos diferentes. No se intenta esbozar un cuadro completo de esta situación ni, mucho menos, levantar un panorama etnográfico, sino de detectar algunas de las figuras y cuestiones que, complementadas con seminarios y ciclos de cine, se suman a la promoción de la diversidad cultural (lingüística, religiosa), la participación ciudadana y la autonomía política de los pueblos diferentes; tareas que suponen, a su vez, el respeto del territorio y el medioambiente, así como condiciones de desarrollo digno de las diferentes etnias. Esta muestra asume, por eso, una toma de posición: la solidaridad de ciertos sectores de la sociedad nacional con los derechos étnicos y una apuesta al futuro de culturas vulnerables pero expectantes siempre de horizontes abiertos."

No debemos dejar de mencionar el magnífico trabajo realizado por **Oswaldo Salerno** en cuanto a la expografía. Poemas en lenguas indígenas, tallas guaraníes, fotografías y altares, todo ello presentado en torno a las líneas de reflexión marcadas por la curaduría, configuraron una exposición espléndida.

No me extendo más porque incluimos en esta publicación el texto curatorial completo de Ticio Escobar y los cuatro textos que dirigían los planteamientos de la misma, así que sería redundante por mi parte.

SOBRE EL SEMINARIO

El territorio conocido hoy como Paraguay es el espacio donde tradicionalmente habita una gran diversidad de pueblos indígenas. Según los datos preliminares del III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas (2012) existen 19 pueblos originarios correspondientes a 5 familias lingüísticas. La población empadronada es de 115.944 personas. Están distribuidas, según los datos censales, un 47,7 % en la región Occidental (53.879 personas), en la región Oriental un 52,3% (58.969 personas) y 3.096 personas se identificaron como pertenecientes a un pueblo indígena en el Censo Nacional de Población y Viviendas para no indígenas, el cual aún se encuentra en procesamiento. En los resultados del censo anterior (2002) se registran 20 pueblos diferentes. Esta diferencia corresponde al caso de los llamados Maskoy del complejo de comunidades Riacho Mosquito, el cual está integrado por familias de los pueblos Toba-maskoy (o Toba-enenlhet), Guaná, Sanapaná, Angaité y, en menor grado, Enlhet y Enxet. Aunque estos pueblos se han mezclado en las familias actuales, y han remplazado sus

lenguas maternas por el guaraní criollo, las familias mantienen una clara conciencia de pertenencia a los diferentes pueblos que conforman el mencionado complejo de comunidades, motivo por el cual en el último censo no se computó como un pueblo nuevo y diferente, como sí ocurrió en el censo del 2002. En éste se indica que existen en el Paraguay 412 comunidades indígenas de las cuales 185, que representa el 45% del total, todavía no disponen de un aseguramiento legal y definitivo tal como lo establece la **Constitución Nacional en su Capítulo V, Artículo 64:**

"Los pueblos indígenas tienen el derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos" (Constitución Nacional de Paraguay, 1992)."

Si Ticio Escobar fue nuestro curador e ideólogo para la exposición, **Lea Schwartzman** fue nuestra hada madrina para la organización del seminario. Cinco sesiones dobles, los lunes dedicados a las sesiones audiovisuales y los martes a las sesiones teóricas, configuraron un seminario que cubrió temas claves como derechos, ciudadanía y marcos legislativos, territorio y medioambiente, arte y cultura, lengua e identidad. Asimismo, como parte del seminario se contó con una mesa redonda en la que participaron representantes de organizaciones indígenas alzando la voz en primera persona para reflexionar sobre su situación actual y sus reclamaciones y reivindicaciones más urgentes.

En los apuntes introductorios al seminario Lea Schwartzman desarrolla las líneas propuestas para la reflexión y el debate. No obstante, aquí resalto algunos puntos que han sido presentados por los panelistas, entre los que se destaca la relación entre Estado y pueblos indígenas y las búsquedas necesarias para que esta relación encuentre formas de convivencia. Como menciona Oscar Ayala, tras siglos de marginación, solo en 1.992 con la vigente Constitución y con la adhesión de Paraguay a los tratados de derecho internacional, el Estado se compromete legalmente a reconocer a los pueblos indígenas los derechos de propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan u ocupaban. Asimismo, Esther Prieto, nos hace reflexionar en torno al concepto de ciudadanía y como su interpretación según los cánones occidentales puede ser causa de discriminación e invisibilidad de los pueblos indígenas. Señala Esther Prieto, nuestra querida Chachi: "[...] la convergencia entre el arrogante derecho occidental, básicamente basado en representaciones individuales más o menos desvinculadas de los representados y la representación colectiva sostenida y defendida por los pueblos indígenas no será fácil." La intervención de Oleg Vysokolán nos recuerda que han pasado: "Más de 20 años del reconocimiento constitucional de la existencia de estos pueblos, pero sin embargo, se sigue ostentando el dominio, la discriminación y la explotación sobre los mismos". Es muy pertinente, por su casi plena vigencia, un manifiesto que recupera Oleg y que se incluye también en esta publicación.

Rodrigo Villagra, Tide Escobar y Gloria Scappini reflexionan sobre Tierra y Territorio, Biodiversidad y Bioconocimientos. En este sentido me parece pertinente citar un texto de la Corte Interamericana de

Derechos Humanos sobre los conceptos de Tierra, Territorialidad y Territorio:

“[...] la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras”.

Me gustaría citar a Tide con respecto a este tema que se trató en el Seminario y que con sus palabras levanta una mano en señal de atención: “La sabiduría tradicional, que mantuvo durante siglos un equilibrio armónico con el medioambiente, se encuentra hoy invadida y amenazada de extinción por falta de suelo firme y sano donde mantenerse, desarrollarse y continuar emergiendo. El orden mundial desordena límites naturales y los reconfigura de acuerdo a intereses geoestratégicos.”

Una tercera sesión del Seminario estaba dedicada al análisis de la importancia de la Lengua como elemento clave en la configuración de la identidad de un Pueblo y en la Composición de su Cultura. La lengua no es solo un conjunto de palabras con las que nos comunicamos con amigos, compañeros y vecinos o incluso con desconocidos. La lengua configura nuestra cualidad de pensamiento y por tanto es un elemento inherente a nuestra cultura. Bartomeu Melià, Hannes Kalisch y Mito Sequera analizan este tema tan importante como eje de pensamiento y de configuración de las Culturas Indígenas. Me gustaría citar al Padre Melià: “Usando una metáfora tristemente actual, la deforestación ha alcanzado a la lengua y por consiguiente a la cultura. No es una deforestación de superficies, sino de raíces, de fuentes y manantiales, de pájaros, peces y bichos del monte; incluso el aire ha sido envenenado [...] La deforestación ha afectado a las relaciones fundamentales del vivir como personas. De hecho la misma lengua en la que hablamos y somos hablados, vivimos y somos, está siendo deforestada”. Al igual que el padre Melià, Hannes Kalisch también hace un llamado sobre la importancia de la lengua: “Los términos de una lengua afirman todo un sistema filosófico y de convivencia; y viceversa. Por lo tanto, la vigencia de la lengua propia de un pueblo y el sustento sobre las potencialidades específicas de ésta, son imprescindibles para que este pueblo pueda seguir desarrollando propiamente su vida en vez de estar amenazado de asimilación por el modelo dominante.”

Además de estos tres bloques teóricos que hemos mencionado, el seminario se nutrió con una sesión dedicada al Arte y la Cultura Indígena, con una ponencia de Ticio Escobar, que no incluimos en la publicación por ser muy cercana al texto curatorial que sí se ha incluido, así como una mesa redonda que a través de las organizaciones indígenas más importantes tomaba la palabra en primera persona para lanzar un llamado de atención.

La sesión sobre Autodeterminación, desarrollada por referentes de organizaciones de pueblos indígenas, ha sido transcrita lo más fiel posible a sus discursos. Sus palabras nos han interpelado y por ello es inevitable una toma de posición y sobre todo un compromiso. La parte teórica se enriqueció con un importante espacio audiovisual, que dio a su vez la voz y la palabra a los protagonistas de las historias y fue el complemento comunicacional perfecto para los espacios teóricos y de pensamiento.

SOBRE EL MARCO TEÓRICO de la AECID

Una vez hecho este repaso por lo que fue el mes de los Pueblos Indígenas, me gustaría cerrar esta introducción con una breve alusión al marco teórico que establece la **AECID: Estrategia de la AECID con los Pueblos Indígenas**.

“El objetivo global de la AECID es contribuir al reconocimiento y al ejercicio efectivo del derecho de los pueblos indígenas a articular sus propios procesos de desarrollo social, político, económico y cultural. Los pueblos indígenas han mantenido sus sistemas de organización, sus formas de vida y cultura únicas y propias que constituyen parte fundamental de la diversidad cultural del planeta. Sus necesidades, concepciones y demandas son únicas de cada pueblo y diferentes a los de la sociedad envolvente. Este hecho diferencial hace que los pueblos indígenas deban tener el derecho y la capacidad de participar y controlar efectivamente todas las acciones que les afecten, con el fin de poder garantizar su derecho a mantener y desarrollar sus formas de vida diferenciadas, ya vivan en zonas rurales o urbanas, y como consecuencia, a controlar su presente y su futuro.”

Conclusión y Cierre

Concluimos volviendo al principio, reflexionando de nuevo a través de las palabras de Ticio Escobar:

“Desde las primeras épocas coloniales y a través de diversos procesos de colonización y neocolonización, que duran hasta nuestros días y se agravan en los tiempos globales, los universos de sentido diferente se encuentran amenazados: muchas formas fundamentales se han extinguido y pueblos enteros han perdido sus nombres originales y sus cánticos; junto con sus tierras han sido despojados de imágenes esenciales y, asediados por la intolerancia, han visto desteñirse las cifras de la identidad y aflojarse el círculo ritual de la cohesión colectiva. A pesar de este panorama sombrío, los indígenas siguen creando obstinadamente formas de convivencia y sobrevivencia, siguen renovando los argumentos del sentido comunitario y, en pos de ellos, resistiendo la presión colonizadora y luchando por conservar sus territorios y sus espacios cívicos, así como continúan reajustando sus creencias y expectativas sin soltar el hilo de la memoria ni la fuerza de las utopías.”

Esperamos que este segundo cuaderno aporte dosis de pensamiento, despeje algunas confusiones y sobretodo provoque en todos ustedes ganas de soñar en esos Mundos Posibles que necesitamos. Mundos en los que quepamos todos, en los que Todos podamos crecer y pensar en nuestra propia Lengua y Cultura, Mundos sin Sed y con Tierra, Mundos en los que podamos construir nuestras Utopías a partir de nuestras Memorias y no dejar de soñar, porque ello es el paso previo necesario para luchar por un Mundo Mejor.

ELOÍSA VAELLO MARCO

Directora

Centro Cultural de España Juan de Salazar



"Es que yo necesito cantar,
porque si no lo hago, extraviados,
mis sueños no dejarán de atormentarme."

Canción de Jazmín Gamarra,
aprendiz del chamán ishir (fragmento). Puerto Esperanza.
Recogido por Ticio Escobar en La maldición de Nemur,
CAV/Museo del Barro, Asunción, 1999, p. 339.

TEKOPORÃ
Los Mundos Posibles



CAPÍTULO #1

TEKOPORÃ **Los Mundos Posibles**

El Salazar dedicó el Mes de Abril de 2013 a los Pueblos Indígenas. Del 12 de abril al 27 de mayo se exhibió la muestra Tekoporã Los Mundos Posibles, curada por Ticio Escobar, cuyo texto curatorial así como ejes de pensamiento son partes de este capítulo

TEKOPORÃ: LOS MUNDOS POSIBLES

Indicios

A través de la confrontación de imágenes y textos, esta muestra marca ciertas líneas que, de manera cruzada, sostienen e impulsan las culturas indígenas en el Paraguay, signan sus desafíos y levantan preguntas acerca de la situación de los pueblos diferentes. No se intenta esbozar un cuadro completo de esta situación ni, mucho menos, levantar un panorama etnográfico, sino de detectar algunas de las figuras y cuestiones que, complementadas con seminarios y ciclos de cine, se suman a la promoción de la diversidad cultural (lingüística, religiosa), la participación ciudadana y la autonomía política de los pueblos diferentes; tareas que suponen, a su vez, el respeto del territorio y el medioambiente, así como condiciones de desarrollo digno de las diferentes etnias. Esta muestra asume, por eso, una toma de posición: la solidaridad de ciertos sectores de la sociedad nacional con los derechos étnicos y una apuesta al futuro de culturas vulnerables pero expectantes siempre de horizontes abiertos.

Desde las primeras épocas coloniales y a través de diversos procesos de colonización y neocolonización, que duran hasta nuestros días y se agravan en los tiempos globales, los universos de sentido diferente se encuentran amenazados: muchas formas fundamentales se han extinguido y pueblos enteros han perdido sus nombres originales y sus cánticos; junto con sus tierras han sido despojados de imágenes esenciales y, asediados por la intolerancia, han visto desteñirse las cifras de la identidad y aflojarse



el círculo ritual de la cohesión colectiva.

A pesar de este panorama sombrío, los indígenas siguen creando obstinadamente formas de convivencia y sobrevivencia; siguen renovando los argumentos del sentido comunitario y, en pos de ellos, resistiendo la presión colonizadora y luchando por conservar sus territorios y sus espacios cívicos, así como continúan reajustando sus creencias y expectativas sin soltar el hilo de la memoria ni la fuerza de las utopías.

Ante esta situación, la muestra subraya el concepto del *tekororā*, la dimensión ética del “buen vivir” de los guaraníes, para proyectarlo idealmente a todas las otras etnias e imaginar, así, qué de sustentable y posible sobrevive en las culturas indígenas a pesar de todas las postergaciones, opresiones y saqueos. La figura del *tekororā* (al lado de las de *sumak kawsay*, *quechua*, y *sumak qamaña*, aimara) ha sido empleada en las discusiones del encuentro mundial Rio+20 como uno de los pilares del *concepto* de sustentabilidad, que articula dimensiones económicas, sociales y ambientales. Por eso, siguiendo a nivel local la idea del *tekororā*, traspuesta como estrategia operativa a todas las etnias, se argumenta no sólo el derecho de los pueblos diferente a ser incluidos en la escena pública, sino la posibilidad que tiene nuestra cultura de enriquecerse con figuras revitalizadoras: en tiempos de crisis y desesperanza que nublan el panorama de Occidente, las sociedades indígenas pueden hacer entrever señales de resistencia, indicios obstinados del lugar de la promesa.

Esta argumentación no intenta plantear una visión idílica del mundo indígena, sino imaginar qué horizontes plausibles pueden ser avizorados por entre las brumas del panorama que, desde la Colonia, oscurece el derecho a una vida digna y diferente. Así, la exposición busca promover la conciencia de que ese panorama ensombrece no sólo las culturas étnicas, sino la libertad creativa y el pensamiento de la llamada cultura universal.

Por lo recién expuesto, antes que realizar un levantamiento documental o plantear un manifiesto, la exposición *Tekoporā* busca sugerir, desde los argumentos de la imagen y el peso de las palabras, algunas de las cuestiones mencionadas. Y las plantea no como conclusiones, sino como preguntas, sugerencias y aproximaciones a una problemática demasiado densa; tal vez como apertura a un espacio posible desde donde divisar indicios diferentes, ojalá alentadores.

Líneas y mapas; posiciones

La muestra *Tekoporā* subraya y –en trance de hacerlo mejor– a veces separa momentos que en las sociedades indígenas transcurren integradas. La cultura cruza transversalmente todos los momentos del mundo indígena, que, de hecho, no se encuentra seccionado en esferas diferenciadas: entrelazados entre sí, el poder político, la economía, el derecho, la medicina, el juego y la creación, levantan sistemas complejos pero firmemente articulados. La cultura, que podríamos llamar *teko*, “modo propio de ser”, constituye una matriz de significación y sentido cuyo menoscabo altera la dinámica unidad de las sociedades étnicas. *El tekororā* –el buen vivir, el vivir con belleza– supone puntos ideales de equilibrio construidos socialmente mediante



procesos continuos y configuraciones adaptativas diversas.

Para organizar mejor su esquema expositivo, tanto el concepto de la muestra –su curaduría– como su puesta en exposición –su expografía– han coincidido en bosquejar mapas y líneas de orientación que no aparecen marcados en las salas pero sirven de referencias para ordenar los complejos contenidos que la muestra moviliza. Así, ésta supone el interjuego de diferentes ámbitos (el geográfico, el cultural, el medioambiental, el sociopolítico), dispuestos, al sólo efecto analítico, en tres escenarios o mapas, que de hecho coinciden en sus planos:

- **Tierra** (*yvy*, para los guaraníes), referida a la cuestión del suelo propio; idealmente la heredad tradicional reconocida y titulada.
- **Territorio** (*tekoha*, para los guaraníes), concierne al medioambiente y la cultura; el espacio vivido, recordado y simbolizado, en el sentido en que Melià otorga a este término para diferenciarlo del anterior.
- **Esfera pública**, que incluye la dimensión cívica y política: la autogestión y participación ciudadana.

Estos espacios de representación irían cruzados por líneas transversales que siguen un enfoque de derechos humanos referido a:

- Los derechos a la propiedad de los dominios ancestrales que las comunidades habitan o reivindican, así como a la titulación formal de las propiedades.
- Los derechos culturales: derecho a la diversidad pedagógica, la diferencia lingüística y religiosa y la sensibilidad diferente; derecho a una memoria propia, un presente digno y un futuro plausible.
- Los derechos ambientales, relativos a la cautela y protección del medio natural y el patrimonio simbólico.
- Los derechos cívicos, que suponen la garantía de la autodeterminación política y económica y la participación en la institucionalidad pública.

Bartomeu Melià, Esther Prieto, Hannes Kalisch y Óscar Ayala, comprometidos con la causa indígena y especialistas en el análisis de las diferentes cuestiones recién planteadas, aportan conceptos que marcan virtualmente el espacio de la exposición y establecen posibles líneas de abordaje.

La escena de la muestra

La exposición incluye textos, fotografías y objetos que, en forma enrevesada –como ocurre en la realidad de los hechos– se refieren a los grandes temas o los sucesos cotidianos que conforman o sobresaltan el tiempo social: el amor y la muerte, la producción económica, el hacer político, el arte y el rito, así como las muchas formas de la sociabilidad.

Cinco nombres

Una sección de la muestra menciona el aporte de cinco grandes figuras que signan el pensamiento sobre la cuestión indígena y traducen diversos niveles de compromiso con la historia o la causa de los pueblos étnicos: Guido Boggiani, León Cadogan, Branislava Susnik, Miguel Chase Sardi y Bartomeu Melià.

Este listado no pretende ser exhaustivo: sólo busca puntuar algunos nombres clave que resultan indispensables para comprender aspectos diversos del mundo, o de los mundos, indígenas. Esta suerte de reconocimiento se apoyará, en algunos casos, en la presentación de imágenes y, en general, en la de publicaciones. Dispuestos en vitrinas, algunos libros de cada uno de los autores recién nombrados, bastarán para registrar el momento de la bibliografía, esencial en el curso de la comprensión del mundo indígena.

Miradas cruzadas

En siete plasmas, distribuidos en distintos lugares de las salas, se muestran imágenes correspondientes a cinco series:

1. *Las preguntas del etnógrafo* corresponde a fotografías tomadas por Guido Boggiani y Miguel Chase Sardi. En el caso del primero se trata de fotos postales y reproducciones de algunas pinturas suyas, unas y otras expresivas del asombro del artista ante culturas y parajes demasiado ajenos (ishir y caduveos): una admirativa sorpresa traducida en posición exótica e interés estético y científico, pero capaz de colar verdades potentes del Chaco de fines del s. XIX y comienzos del siguiente. Las imágenes en blanco y negro de Miguel Chase Sardi, por su parte, se apostan en otro lugar de enunciación: el del estudioso comprometido ética y políticamente con la causa indígena. Este cruce, unido sin duda a una notable sensibilidad visual, lega escenas indispensables del mundo avá guaraní, aché y nivaclé.
2. *El tercer lugar* comprende fotografías de Bjarne Fostervold, un norteamericano que, nacido en Bolivia, desde 1971 comparte cotidianidad y destino con los aché y los acompaña en sus complejos procesos de interacción con la sociedad envolvente. Ubicado en el umbral de una cultura que no le es propia pero que tampoco le resulta ajena, Bjarne documenta los grandes momentos y los mínimos sucesos de la comunidad para desplegar una narrativa densa, poéticamente articulada.
3. *Arte-factos* presenta fotografías de producciones, básicamente estéticas, correspondientes a las diversas etnias que viven en el Paraguay. Representan objetos afectados a diferentes funciones religiosas, chamánicas, sociopolíticas, domésticas u ornamentales. Las imágenes no han sido clasificadas según criterios fijos (etnias, funciones, formas o procedencia), sino, como en los otros plasmas, aparecen vinculadas según narrativas fundamentalmente visuales, capaces siempre de insinuar la existencia de líneas invisibles en el discurrir de verdades y ficciones entrelazadas. Por tal razón, las piezas son presentadas en

el curso de un torrente de imágenes que apuntan a dar cuenta de la riqueza y la diversidad del arte indígena. Dado que las piezas fotografiadas corresponden al acervo del Museo del Barro, la información acerca de cualquiera de ellas puede obtenerse de dicha institución.

4. *Trazos y tonos*, dentro del mismo espíritu de la serie anterior, presenta fotografías de objetos de arte indígena realizados en superficies bidimensionales: dibujos, pinturas y tapices oriundos de distintas comunidades y afectados a funciones plurales.
5. *La complicidad de las miradas*, serie expuesta en dos pantallas, recoge imágenes de fotógrafos, por lo general ajenos en sus profesiones al mundo indígena, pero interesados en él, no sólo como insumo de imágenes fuertes, sino como espacio de subjetividades, memorias e historias que exigen ser reconocidas en su diferencia. En muchos casos, estas fotografías han sido realizadas dentro de proyectos específicos de apoyo a las comunidades indígenas. Las imágenes se ordenan sólo por autores: siguiendo el espíritu general de la muestra, las mismas se suceden según afinidades visuales o temáticas, no sujetas a orden taxonómico. Estas fotografías fueron tomadas por Fernando Allen, Fernando Amengual, Juan Britos, Arístides Escobar, Rocío Ortega, Jorge Sáenz, Lea Schwartzman y Guillermo Sequera.

Crónicas, reflejos

Las fotografías impresas pertenecen a diversos registros. Por un lado, dan cuenta de una potente secuencia de imágenes de Bjarne Fostervold, que complementa las exhibidas en una pantalla contigua. Por otro, ubicadas ante puntos centrales de acceso, representan a hombres y mujeres de distintas etnias. De cara al fotógrafo, ellos sostienen –por un instante y para siempre– la mirada. Sus actitudes son interpelantes aunque no hostiles: desafían, preguntan; urgen o invitan a devolver la mirada.

El rastro de las cosas

En diferentes salas de la muestra se exponen algunos –pocos– objetos culturales provistos de especial carga visual y energía simbólica: urnas funerarias vinculadas con la ceremonia de la muerte y la resurrección colectiva (la bebida ritual de la chicha); altares religiosos que diagraman la geometría del cuerpo social mediante sus creencias, diademas ceremoniales, coronas de jefes y cazadores de alto rango, esculturas en madera surgidas de otras historias y adoptadas y adaptadas por casi todas las culturas étnicas. Estas piezas buscan marcar presencia objetual, material, en una escena construida con textos e imágenes. También actúan como señales, más que como argumentos: exhiben la pista irrefutable de otras sensibilidades.



Ticio Escobar

Curador, profesor, crítico de arte y promotor cultural. Se desempeñó como director de Cultura de la Municipalidad de Asunción en el período 1991-1996; director del Museo de Arte Indígena, Centro de Artes Visuales / Museo del Barro, Asunción; presidente del Capítulo Paraguay de la Asociación de Críticos de Arte y como ministro de Cultura durante el período 2008-2012. Autor de la ley Nacional de Cultura de Paraguay. Tiene publicado diversos títulos sobre arte paraguayo y latinoamericano. Entre sus distinciones se encuentra el Premio Bartolomé de las Casas, otorgado en 2004 por Casa de América, Madrid, por sus aportes al desarrollo de la cultura indígena.

Lo escrito o lo imaginado

La expografía de la muestra, a cargo de Osvaldo Salerno, propone una textura visual-escritural en cuya trama las fotografías, los escritos y los objetos intercambian lugares y funciones y actúan como signos/imágenes de un relato levantado por miradas y voces plurales. Las de los indígenas aparecen mediadas por representaciones: figuras, retratos y obras. En algunos casos se presenta su propia palabra, recogida por autores distintos: breves fragmentos poéticos que imprimen inflexiones y desvíos retóricos en la lógica expositiva de la muestra. Estos pequeños poemas, sentencias o aforismos, que por momentos recuerdan las pulsaciones –leves, intensas– de un haiku, están transcritos sobre láminas translúcidas de plástico.

El uso de tal material industrial también introduce una torsión, de signo diferente, en el discurso visual de la muestra, acentuada en sus elementos naturales: la combinación de diferentes superficies de inscripción expresa, en parte, la mixtura de pautas que definen hoy las culturas indígenas, cuyos contactos y fricciones con el mercado capitalista las llevan a introducir componentes en principio ajenos a su sensibilidad

y su pragmática utilitaria. Ciertos dibujos indígenas, transcritos con tiza por Paolo Herrera en algunas paredes, desandan el trayecto de la copia utilizada históricamente por las misiones: ahora es un dibujante paraguayo quien reproduce de modo minucioso las líneas de otras memorias, los signos de dioses remotos; quien duplica el caprichoso surco de la imaginación diferente. x—

Asunción, Abri 2013

* A continuación presentamos los textos que marcan virtualmente el espacio de la exposición y delimitan conceptos y líneas de pensamiento.



LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y EL EJERCICIO DE LA CIUDADANÍA

«El indígena, como ciudadano no sólo tiene derechos, sino también obligaciones. Pero ¿cómo entienden él y su comunidad sus derechos y obligaciones?»

Bratislava Susnik, 1990

Un dirigente del Consejo Continental de la Nación Guaraní manifestó en una entrevista: “Me gustaría que existan datos sobre votos indígenas en los registros oficiales; es la única manera de saber sobre nuestro nivel de participación, y la visibilidad de nuestros votos nos dará fuerza como pueblos. Soy paraguayo, pero también soy indígena”.

Hasta hace unos años no se hubiera pensado que en los procesos electorales los indígenas pudieran estar presentes activamente, ya sea como electores o candidatos a elecciones, y mucho menos se hubiera pensado que en varios rincones del país el voto de los indígenas pudiera definir candidaturas para los diferentes cargos electorarios.

Han pasado casi dos siglos desde el decreto de Carlos Antonio López del 7 de octubre de 1848, que los convertía en ciudadanos negándoles a cambio el reconocimiento de lo que el referido decreto llamó “funesto y ruinoso régimen de Comunidad”. Tal decreto no ha logrado la destrucción de las organizaciones comunitarias de los pueblos indígenas, y éstos tampoco se prestaron a ser llamados ciudadanos, sin derechos de ciudadanía. El decreto de López había fracasado rotundamente.

Hoy, las organizaciones comunitarias de los pueblos indígenas se han fortalecido y están más dispuestas a ejercer esta ciudadanía, siempre que ésta no se anteponga a sus derechos básicos, a la libre determinación y a la recuperación de sus territorios. En este trajinar de los pueblos, actualmente encontramos en las listas electorales una buena cantidad de candidatos/as para el Senado, Diputados, Gobernaciones y



Consejos Departamentales: hombres y mujeres indígenas que integran dichas listas, en su mosaico de diversidad cultural, insertados en el también colorido mosaico de diversos partidos y movimientos políticos.

Este ejercicio de ciudadanía política de los indígenas junto con el del sufragio, que se halla en pleno auge en la región de Latinoamérica –aunque de ningún modo significa la ciudadanía plena aspirada por cada uno de los pueblos– llaman la atención de los estudiosos y crean ciertas controversias en el seno de la representación colectiva de los pueblos indígenas. Pero principalmente generan expectativas en los movimientos y partidos políticos, que tienen que recurrir a fórmulas originales y especiales para suscitar la atención de los pueblos originarios, con vistas al triunfo en su incansable sed de conquista de votos. El discurso ha de cambiar. Hay que prometerles tierra, dicen algunos. Otros recurren a la fórmula más antigua: la distribución de víveres.

Las cosas, sin embargo, están cambiando. Desde la elección de Evo Morales como Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, la dirigencia indígena ha entendido y ha reforzado su orgullo de pueblo; ha fortalecido su historia de dignidad y ha comprendido que sí puede: que puede llegar a ser protagonista político, sin renunciar a su identidad cultural y a su autonomía como pueblo, y trabajar desde el poder público para su gente.

Decimos que las cosas están cambiando porque históricamente el sueño de todos los Estados ha sido el intento de integrar a las comunidades indígenas, materializado en la aspiración de una sociedad homogénea, donde todos piensen de la misma manera, todos tengan el mismo color y con todos se pueda aplicar las mismas políticas estatales. La neutralidad cultural y la uniformidad han representado siempre el sueño más acariciado de todos los Estados del mundo, ya que así resulta más fácil gobernar.

Pero no lo lograron. Pasaron siglos y pasaron diferentes gobiernos en Paraguay y en otros países de la región; pasaron guerras y revoluciones, y el propósito de la homogeneización fue tornándose cada vez más imposible y complicado. “Son ignorantes, son sucios; no quieren trabajar, son holgazanes; no entienden lo que se les dice, no hablan castellano” constituyen hasta hoy expresiones escuchadas a diario. Así han pasado los años y, sucesivamente, cada gobernante electo asegura que con su gobierno los indígenas dejarán de ser “problema”. Pero frente a este intento de negación, las culturas indígenas, plasmadas en la riqueza de su diversidad y su sabiduría ancestral, han crecido como poder y han suscitado la solidaridad de grandes exponentes de la cultura y de los derechos humanos.

Como resultado de sus reivindicaciones, por fin cambió el discurso jurídico –al menos en el ámbito de las reformas legislativas–, y en lugar de utilizar la palabra “integración”, se pasó a emplear la figura de “asimilación”, hasta llegar hoy a la nueva nomenclatura: “la participación”. Suena lindo, no parece tan dominante, parece flexible y respetuoso. Esta palabra sería en adelante el gancho más apropiado para lograr la integración en forma un poco más benévola. Pero ellos, “los otros”, han comprendido desde hace mucho tiempo el juego de los conquistadores, que fue heredado por los Estados independientes; y actúan con cautela, tratando de poner un

contenido a su participación sin que ello implique riesgo para el ejercicio de su derecho a la libre determinación, celosamente defendido y hoy reconocido en los instrumentos internacionales de derechos humanos.

En este laberinto de situaciones y juegos de palabra, los pueblos indígenas desarrollaron el conocimiento de la nacionalidad y la ciudadanía, elementos clave para una participación digna a ser articulada con su herencia milenaria de representación colectiva, emblema de su poder político. Esta combinación de ser paraguayo para ejercer el derecho ciudadano de participación política en las cuestiones estatales, y de ser indígena, miembro de un pueblo identificado con su cultura, su modo de ser y su sistema de ordenamiento social propio, representa hoy el dilema de los pueblos y el desafío del poder público.

En este punto, el tema que los Estados se plantean se torna contradictorio en el ámbito de la articulación de las políticas públicas, ya que mientras se gastaron años y años en el incansable intento de integración que permitiría, supuestamente, resolver todos los obstáculos, los pueblos indígenas habían ya caminado mucho más adelante. En mi opinión, actualmente estos pueblos se disponen a aprovechar esta nueva oportunidad de ejercicio cívico-político para ir ganando mejores posiciones en esta correlación de poder que es casi invisible, ya que se trata de una contradicción encubierta con el manto del poder público del Estado, formal y visible. Se trata, probablemente, de una estrategia que con el paso de los años podrá permitir a los pueblos indígenas negociar un nuevo Contrato Social con el Estado. x—

Referencias

Susnik, Bratislava en *El Derecho Consuetudinario Indígena*, Miguel Chase Sardi, 1990

Entrevista de Esther Prieto a Ángel Vera, referente del Pueblo Avá Guaraní; noviembre 2013.

EL BIEN VIVIR GUARANÍ: TEKOPORÃ

El tekoporã es un concepto que atraviesa la experiencia de vida de todos los Guaraníes. Teko –palabra que recoge Antonio Ruiz de Montoya en su Tesoro de la lengua guaraní, ya en 1639– significa: “ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito”; es la cultura, tal como la definirá más tarde Edward B. Taylor en 1871. Tekoporã es un buen modo de ser, un buen estado de vida, es un “bien vivir” y un “vivir bien”. Es un estado venturoso, alegre, contento y satisfecho, feliz y placentero, apacible y tranquilo. Hay buen vivir cuando hay armonía con la naturaleza y con los miembros de la comunidad; cuando hay alimentación suficiente, salud y tranquilidad; cuando la “divina abundancia” que encontró Ulrico Schmidl entre los Guaraníes en 1537 permitía la economía de reciprocidad, el jopói –manos abiertas uno para otro–. Para ser, el tekoporã necesita un tekoha –un lugar donde somos lo que somos–, un territorio –selva, campos de cultivo, arroyos–; no sólo un pedazo de tierra. La colonia –antigua y actual– se ha empeñado siempre en destruir sistemáticamente, mediante usurpación de tierras y destrucción ambiental y económica, el tekoha, el territorio del buen vivir.

Tekoha'ÿre ndaipóri teko, ndaipóri avei tekoporã. (Sin el lugar donde somos lo que somos no hay cultura, tampoco hay buen vivir).



Foto: Guillermo Sequeira

ESPACIO PROPIO Y PARTICIPACIÓN

Hablemos de derechos culturales y lingüísticos. Éstos se resumen en el derecho a la expresión propia en sus diferentes niveles: el lingüístico, propiamente dicho; el narrativo, el creativo, el reflexivo y filosófico, el productivo; el de actitud, y acción, por mencionar algunos. Son derechos a los *espacios propios* que los pueblos indígenas manejan y podrían manejar. Se vuelve necesario hablar sobre estos derechos en la medida en que la articulación —a lo largo de un contacto, un encuentro, una confrontación, una usurpación o una aniquilación— entre grupos arraigados en universos de significados y símbolos diferentes esté desequilibrada.

Los espacios propios se caracterizan por la vigencia de una lógica particular. Por ejemplo, los pueblos chaqueños manejaban una “filosofía de relacionamiento” que desarrollaba una gravitación significativa sobre la vida y las expresiones autóctonas: se recreaba constantemente a través de las mismas, a la vez que motivaba la idiosincrasia de expresiones de toda índole. Dicha filosofía se resume en una clara decisión por mantener la libertad propia, combinada con una marcada apertura hacia el otro, que se manifiesta en estrategias para incluirlo, no a través de la integración, la asimilación o el sometimiento, sino dándole espacio para participar desde lo suyo: es una inclusión que, fundada sobre el compartir y el respeto, no obliga a dejar de ser uno mismo. De esta manera, la determinación de mantener la libertad propia y la apertura hacia lo otro constituyen dos polos de tensión que abren la posibilidad de trabajar el equilibrio



Foto: Juan Britos

durante la articulación. Coincidentemente, más que de una filosofía, se trata de una actitud de relacionamiento, la cual remite a una práctica de paz concreta; *nengelaasekhammalhkoo* en la lengua enlhet. Es una paz en movimiento, una paz con risas.

¡Naak'a naak laalha'a melta'navammakpoo nak enlhet; kelaasekhammakpoo! Apva'a la pook, paej, meyemyeklhehe'; pkelpa'mehetsammakpoo. Teema-nhan ma'a kelvaana'a, paej yo'yaam' kalnapalhkak mook. Yekhe-ktoome-tko' nak a, kasavsek mook, kamlaskok. Emaatong lhama yaata'ay', kaleevam': —¡Nentooma 'so! katnehek. —¡Kalvata'!" Katlhong alevommalhka'. Teema-nhan ma' apkelennaava'a, ketsek etnehek poko, savhomook tengma-pmelaasekteem aapetek. ¡Naak'a naak la-m'a, enlhet'aok naak kelya'askamkoo!

¡Puede sorprender cómo los enlhet se incluían mutuamente; se trataban con atención y respeto! Cuando llegaba otro, quedaban junto a él; dialogaban. De la misma manera, las mujeres no pensaban en pelearse. Más bien, aunque una tuviera sólo un poco para comer, iba a llevárselo a la otra, lo repartía y compartía. Cuando se carneaba una cabra, llamaba a todas:

—¡Aquí hay para comer!, decía. —¡Vengan!
Y las que fueron llamadas se iban. De la misma manera, los hombres repartían su carne en un plato pequeño hasta llegar a todas las casas. ¡Puede sorprender el grado de comprensión que los enlhet tenían!

Metyeeyam'

Los términos lingüísticos del enlhet coinciden con el horizonte conceptual abierto por la práctica del relacionamiento, entre ellos la noción de *nempasmoom*. Este término suele ser traducido al castellano por *ayudar*, pues hay experiencias (por ejemplo, aquella a que se refiere la expresión "ayudar a buscar agua", aunque también en este caso los enlhet usarían más típicamente la palabra *nengvahaney'oo*) que se describen paralelamente con *nempasmoom* y *ayudar* en las dos lenguas. Sin embargo, los respectivos centros semánticos de ambos términos difieren marcadamente. *Ayudar* significa "dar una mano", mientras que *nempasmoom* se refiere a "hacer juntos una cosa". Entonces, mientras *ayudar* apunta fácilmente a una intervención en el actuar del otro, *nempasmoom*, por su parte, plantea la participación de uno en el actuar del otro. En este sentido, los enlhet expresan *Hepaasem' sektoom* —que significaría literalmente "ayúdame con mi comida"— para indicar "participá en lo mío; compartamos lo mío". En coincidencia con esta lectura, la ansiedad por recibir ayuda que los ancianos enlhet expresan es una ansiedad por una apertura recíproca que abriría la posibilidad del compartir y la participación. De la misma manera, cuando comentan —en castellano o en el idioma menonita— que los inmigrantes "no nos ayudaron", se refieren a que aquellos inmigrantes sólo querían dar, pero no recibir.

Paej yekhe kay'aakmok eta'navaakpok lengko; paej kalhaanma-pva'lhok enlhet kalhe' akyenkavkeska' apkaoklha'. Hookteem, yetneek naat lha' apa'tek engelyapmaek nengko'o apasmoom maata' aptoom apkaykaok; aplhok'aak aalhtook ma'a lengko aapetek, paej kalhaanma-pva'lhok eltemhe-ly'a'anmongaam apsaeklha popyet apyok. Seklhoo', aptavkek lengko popyet apka'heem enlhet; knaeklhoo mook nengelaasekhammalhkoo. Kelhvoo-yka', paej kapvaanak henspasmok aapetek engak lengko, hookteem, aapetek apak maata' angnak kelhvoo'. Ayanemkek naak ko'o lha-ngkatnahamko-kmoo mook nengelaasekhammalhkoo — nooke la-ngkatneemak apnaykam' lengko. Paej nooke la-ngkapvaanak henspasmok lengko; haave:pkelaasekhammakpoo.

Los enlhet no pretendían rechazar a los inmigrantes, los blancos; no se imaginaban que se les podría quitar su país. En cambio, nuestros padres presumían que los inmigrantes iban a participar —*ayudarles*, en palabra de ellos— de la comida que los enlhet les daban; los inmigrantes recibían gratuitamente carne, los enlhet no procuraban dar un precio a la pierna de venado. Al principio, los inmigrantes comían el venado de los enlhet; los enlhet y los inmigrantes se respetaban y atendían de la misma manera. Hoy,

sin embargo, los que llegaron ya no pueden participar de nuestra carne y ayudarnos a comerla; se descansan, pues, sobre su propia carne. Yo también pensaba que el respeto y la atención mutuos iban a mantenerse; había sido que los inmigrantes no iban a vivir de esta forma. Había sido que no pueden participar en lo nuestro, dejarnos compartirlo —*ayudarnos*, en el original enlhet—; no entran en una red del respeto mutuo, en una red de paz.

Kenteem

Se ve: las pautas de iniciativa planteadas por los términos *nempasmoom* y *ayudar* son diferentes y hasta opuestas. Ocurre, entonces, fácilmente, que personas no-indígenas lean el pedido de los enlhet como ayuda, según su lectura orientada a una iniciativa externa, como que éstos aceptan su incapacidad de ayudarse propiamente, aunque dicho pedido significa otra cosa. Es más, las categorías no-indígenas se han impuesto sobre las indígenas, y sin el espacio necesario para afirmarse en las categorizaciones propias, los mismos jóvenes indígenas piensan fácilmente en una iniciativa externa cuando reivindican ayuda. De esta manera, una expresión autóctona con el potencial de replantear la convivencia interétnica termina apoyando la asunción de la sumisión y el desequilibrio.

Ante esta situación, hablar de derechos a la expresión propia es plantear una participación desde la afirmación del espacio propio que revierte el ocultamiento y la marginación del mismo. Son, pues, derechos que orientan a la libertad de la cárcel de categorías, propuestas, imposiciones e intereses ajenos a los cuales las sociedades indígenas fueron sometidas. La puesta en vigencia de estos derechos contrarrestaría la relegación de lo indígena a lo folclórico, que desliga las expresiones autóctonas de la vida concreta, ignorándolas como herramientas de construcción que la sociedad originaria maneja, y hace que las expresiones indígenas ya no puedan desafiar perspectivas de otros ni tampoco el andar propio. En cambio, dicha puesta en vigencia abriría un margen real para vislumbrar la posibilidad de la referida libertad; de descubrirla nuevamente y recrearla después a lo largo de pasos concretos. En fin, el derecho a la expresión propia, que es el derecho al espacio propio, tiene otra calidad que el derecho a la reivindicación de iniciativas externas para sobrevivir que se suele conceder a los pueblos indígenas (al que hasta el derecho a la educación se reduce fácilmente): el derecho a donativos, el derecho a recibir **ayuda**. El derecho a la expresión propia reubica la cuestión de la iniciativa. Es el derecho a una vida en la cual la sociedad autóctona es propiamente sujeto y protagonista de la construcción de un futuro que está definido en términos propios y que restaura y apoya la visión del buen convivir, el *nengelaasekhammalhkoo* y el *nempasmoom*.

Pa'lhama-Amyep, el 12.3.2013

LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y SU PARTICIPACIÓN POLÍTICA

La construcción, ya de dos siglos, con avances y retrocesos del Estado en el Paraguay, sigue diferida, al menos en términos de participación política, para los Pueblos Indígenas. Superar la práctica de exclusión y aislamiento que se ha verificado sistemáticamente hasta aquí es, sin lugar a dudas, una tarea fundacional que no debería demorarse más si el propósito es reconocer, no solamente en los papeles, sino en la vida real, a los originarios habitantes de nuestra patria.

Es indispensable robustecer las posibilidades de participación democrática en el tratamiento, ya sea de los asuntos públicos como de la gestión de gobierno de la República, dando pasos y espacios a la rica diversidad étnica, aún reducida a una consideración más cultural o antropológica (tal vez por comodidad) que política. Los Pueblos Indígenas, tributarios de identidades nacionales propias y diferenciadas, coexisten junto a la nación paraguaya sin ser parte de ella, bajo un marco jurídico y político dominante que ha demostrado no ser suficiente para salvaguardar sus derechos en la misma medida que otros sectores del país.

A comienzos de los años noventa, la Dra. Erica Irene Daes, por mucho tiempo Presidenta del Grupo de Trabajo de las NNUU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, a propósito de este tema, acuñaba el concepto de "construcción diferida del Estado", haciendo alusión a la emergente obligación para los diferentes países de permitir y garantizar, luego de años de aislamiento y exclusión, una participación significativa



de los Pueblos Indígenas “en términos justos y mutuamente acordados”, decía ella, como una de las primeras medidas de reparación. Este proceso –según nos ilustra la Dra. Daes– “no exige la asimilación de los individuos como ciudadanos iguales a los demás, sino el reconocimiento e incorporación de los diferentes pueblos en el tejido del Estado”.

Pero aun hoy, permitir que entidades jurídico-políticas, como lo son los Pueblos Indígenas, en el ejercicio de su derecho a la libre determinación, tengan una voz propia en el ámbito institucional del Estado, parece aún una utopía en el Paraguay, así como en muchos otros países de Latinoamérica, tributarios éstos de una mentalidad discriminatoria que sigue anclada en el imaginario conservador y, por qué no decirlo, también en el de muchos que se proclaman “progresistas”.

Mientras tanto

Por otra parte, el régimen capitalista en nuestro país parece haber entrado en una nueva etapa donde la actividad extractiva se orienta, en una mayor escala, a la explotación del subsuelo. Desde hace algunos años, las licencias de explotación hidrocarbúferas se están concesionando sobre cientos de miles de hectáreas de tierra, principalmente en el Chaco, sin consideración alguna de los intereses y derechos de las comunidades indígenas, titulares ancestrales de la ocupación, posesión y dominio en muchas de esas zonas. El grave incumplimiento en materia de consulta a los pueblos afectados, bajo las obligaciones contraídas por el Paraguay en el marco del Convenio “Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes”, adquiere un segundo plano, muy remoto para los grupos de poder, frente al interés de privilegiar a las grandes petroleras que están desembarcando en el país con la voracidad de quien quiere apoderarse a como dé lugar del “tanque de combustible” en momentos en que el suministro mundial empieza a hacer crisis.

Esta situación debería marcar para los Pueblos Indígenas, y para toda la sociedad paraguaya, el inicio de una nueva batalla en su lucha por la independencia económica, la profundización de la democracia y la distribución igualitaria de los beneficios que, racionalmente explotados y con base en el respeto de los derechos de la población originaria, nos corresponden a todos y todas en su disfrute.

Mirando hacia atrás, y desde la perspectiva actual, encontraremos que durante los dos siglos que el Paraguay lleva transitando como país independiente, la apropiación ilegítima de los territorios indígenas da cuenta del acento que tuvo el despojo histórico perpetrado, y que en la actualidad esto da paso a un nuevo objetivo: las riquezas del subsuelo de ese territorio usurpado. Los recursos naturales que ahí descansan son el nuevo botín. La historia puede repetirse, pero esta vez se puede evitar. ¿Cómo hacer para que los Pueblos Indígenas no sean, una vez más, pisoteados e ignorados? Esa es la pregunta, y la respuesta que vayamos a dar nos involucra a todos y todas.

De algún modo tenemos que lograr que el derecho y la justicia cobren vida. Las leyes de ahora no existían entonces, pero, sabemos, tampoco son garantía por sí mismas. No obstante, con una vigorosa acción ciudadana que acompañe y fortalezca los derechos

indígenas, las mismas serán una herramienta formidable de exigibilidad. No todo puede (ni debe) descansar en los hombros de las organizaciones indígenas. La lucha por la igualdad, el estado de derecho y la justicia social es un objetivo legítimo y permanente de toda la sociedad. Recomponer la lucha, tanto en su contenido reivindicativo como en la organización y la acción, puede marcar la diferencia con el pasado.

Democracia, nuevo trato y participación protagónica

Esto exige replantearse muchas cosas. La democracia, tal cual la conocemos, no es un concepto inmutable; a lo largo de la historia ha evolucionado y cambiado muchas veces, y la tarea del presente, en términos de inclusión y justicia social, más que estabilizar y sacralizar la democracia político-electoral, es hacerla avanzar en una perspectiva participativa, no sólo en lo formal, sino en lo protagónico, con base en la igualdad de trato y oportunidades para todos los sectores del país, con el objetivo de permitir una discusión sustantiva de los problemas de fondo del Paraguay, más allá de las viejas estructuras partidistas, de las coyunturas electorales y las desteñidas audiencias públicas que surgen de tanto en tanto, como sucedáneas de los derechos políticos, reducidos hoy al sufragio y el electoralismo superficial e inconsistente.

Aunque tarde, como sociedad tenemos que mirarnos hacia adentro y buscar las respuestas y el motor de los cambios necesarios en el empuje de los movimientos sociales, las comunidades campesinas e indígenas de base, teniendo en cuenta especialmente a estas últimas; y empezar por lo primero que hace toda persona que quiere entablar un diálogo honesto: escuchando; escuchando las voces, angustias y silencios, escuchando profundamente las formas y sonidos de la humillación, que, más que la pobreza, acaso sea el agravio mayor que han soportado los Pueblos Indígenas; el saber que todos nosotros, de un modo u otro, en distintas escalas, usufructuamos bienes materiales e inmateriales aportados por ellos, sin reconocerles ni permitirles disfrutar de aquéllos en la misma medida, dejándoles solamente los bordes de la vida, de la vida mísera; y la indiferencia, sin dudas, debe ser lo más humillante para quienes nos precedieron en estas tierras que hoy habitamos y llamamos Paraguay.

La violación continuada de los derechos de los Pueblos Indígenas tiene que cesar, y la complicidad con esta situación también. Hoy, luego de largas décadas de lucha, el clamor indígena reconoce un camino, un camino jurídico, difícil y trabajosamente desarrollado en el ámbito del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, pero expectante de un itinerario político que podamos ensamblar entre todos y todas. Los instrumentos que hoy gozan de un respetable consenso en el concierto de los actores estatales de numerosos países, tanto en instancias hemisféricas como mundiales, constituyen una guía adecuada para encarar una labor de reparación histórica, sin cortapisas, que a estas alturas –deberíamos reconocerlo también– es una tarea histórica y social de dignificación del conjunto de toda la sociedad paraguaya, no solamente de los indígenas.

Para esto, requerimos de una nueva cultura de participación política y un nuevo trato, que respete la dignidad de las personas y los pueblos, y que establezca un

horizonte de libertad. Aunque parezca una utopía, es necesario confrontar y denunciar sistemáticamente al Estado vinculado siempre a intereses, proclamando un Estado que esté atado al Derecho (no a la Ley, que es cosa distinta) y a la dignidad de sus ciudadanos y ciudadanas.

Concluyendo

La tarea, en plano estatal, requiere reformas institucionales significativas que contemplen, entre otras, la creación de escaños de representación fijos en el Poder Legislativo que permita y garantice una representación permanente de los pueblos interesados. De igual modo, esta tarea exige mecanismos que, a su vez, garanticen la consulta y participación regular de los mismos en el ámbito del Ejecutivo. Requiere, además, procedimientos judiciales que instituyan el pluralismo legal y una transversalización del enfoque de derechos, así como la práctica de la interculturalidad en toda actuación del poder público; cuestiones estas que, huelga decir, no están plateadas hoy día y que es tarea del presente hacerlas emerger de la interacción social y política con los Pueblos Indígenas, sin nunca olvidar su historia de opresión, reconvirtiendo conductas y categorías de análisis y pensamientos; pero por sobre todo, transformando la palabra, solamente declamada, en un programa político que no excluya a nadie; dejando atrás la concepción liberal de mayorías versus minorías como única fórmula de resolución de conflictos e intereses.

Es la tiniebla oscura. No es mañana. Lejos está la vuelta;
ya viene el amanecer, aclara.
¿Dónde está la luna? Sale aquella, se va, está por morir la luna.
Dos lunas mueren. Lucero. ¿Dónde está el sol? Subió lejos el sol.
De mañana. Hora, rato, ayer. Fiesta, descanso.
Corto rato. Recienquito, ahora mismo. Hoy, luego. ¿Cuándo?

Poema del maká Kae e su hut, recogido por Juan Belaieff, versión de Augusto Roa Bastos.
En *Las culturas condenadas*, Ed. Siglo XXI, México, 1978, p. 338.

Foto: Lea Schwartzman





CAPÍTULO #2

SEMINARIO Los Mundos Posibles **Sesiones teóricas**

En abril 2013 se desarrolló el Seminario "Los Mundos Posibles", coordinado por Lea Schwartzman, que constaba de una parte teórica y una parte audiovisual. Incluimos en este capítulo el desarrollo teórico.

Nota: La sesión 4 corresponde a la ponencia de Ticio Escobar para la que remitimos al texto curatorial incluido en el capítulo 1.

SEMINARIO LOS MUNDOS POSIBLES

Apuntes introductorios

En el contexto de las actividades que se realizaron en el Mes de los pueblos indígenas, en abril de 2013, se pensó organizar un seminario que conjugara sesiones teóricas y proyecciones audiovisuales relacionadas a los mundos de los pueblos indígenas. Fue un desafío, ya que esta reflexión nos trae al presente la existencia de múltiples realidades y, con esto, el reconocimiento de dos cuestiones fundamentales: la particularidad –la otredad– de cada pueblo indígena con sus potencialidades propias y la fricción de éstas con el modelo hegemónico de los Estados nacionales, que promueven la homogeneidad de su identidad y consecuentemente el dominio sobre los Otros. Por lo tanto, el seminario se propuso trazar un marco de reflexión que contribuya al análisis de realidades cuya discusión suele generar cierto malestar en contextos, como el nuestro, en el cual la desinformación es una constante. Así, el propósito de esta iniciativa apuntó a generar espacios para aportar, desde el entendimiento y en términos prácticos, a una dinámica intercultural que busca hacerse camino en territorios hostiles, en donde el prejuicio se coloca por encima de la alteridad. Entonces, la búsqueda de vertientes que nos conduzcan a los espacios de la interculturalidad ha sido el espíritu de esta iniciativa, es decir, invitar a sentir y manifestarse desde la comprensión de estos otros mundos posibles.

Entendimos que abordar la esfera de lo cultural de los pueblos originarios sin contemplar el proceso colonialista que se ha instalado en sus territorios desde el siglo XVI no nos llevaría a una reflexión sincera de la cuestión, o en todo caso, sería una apreciación sesgada que podría resultar peligrosa, al menos en el contexto de



los objetivos propuestos. Reconocer la diversidad cultural y la otredad es también reconocer la presencia de otras formas de configurar lo real, es decir, otras formas de economía, de política, de organización social y de mediación simbólica que anteceden y son independientes a la concepción e instalación del Estado-nación en los espacios de convivencia de estos otros pueblos.

La Constitución Nacional de 1992 reconoce a los pueblos indígenas como anteriores a la conformación del Estado y le garantiza derechos. Esto puede considerarse como un gran paso, y de hecho lo es. Pero, aunque la Constitución reconozca que el Paraguay es un país pluricultural, la fricción entre los pueblos indígenas –con sus propios sistemas culturales, políticos y económicos– y el Estado-nación sigue latente, pues se reconoce que existen y se garantizan sus derechos pero siempre bajo el dominio del sistema político-jurídico nacional, por lo tanto, coercitivo por parte del Estado-nación. Así, inclusive siendo reconocidos por la Constitución, los pueblos indígenas siguen subordinados, con fronteras que no les pertenecen, con leyes que no son las suyas, con religiones extrañas a las propias, con instituciones públicas que se imponen, con sus territorios saqueados, sus geografías desdibujadas. Son reconocidos como "distintos" y "anteriores" siempre y cuando no afecten a los intereses expansionistas y de dominio. Al respecto, resulta propicia la siguiente cita «Para los realmente Otros, dice Žižek, "la tolerancia es `tolerancia cero´". Es así como podemos ver, descubre el autor, que "esta tolerancia liberal reproduce el funcionamiento elemental `postmoderno´ de acceder al objeto sólo en tanto éste está privado de su sustancia: podemos disfrutar café sin cafeína, cerveza sin alcohol, sexo sin contacto corporal y, en la misma línea, nos llevamos muy bien con el Otro étnico privado de la sustancia de su Otredad"» (Díaz-Polanco, 2008).

Es aquí donde el prejuicio es una de las herramientas más eficaces para legitimar el poder que subyuga a los pueblos indígenas, los Otros, que no permite que ejerzan sus autonomías en sus territorios tradicionales.



Lea Schwartzman

Realizó estudios de sociología en la Universidad de la Habana y actualmente en la Universidad Nacional de Asunción. Se dedica a la gestión, producción e investigación sociocultural. Apoya iniciativas de comunidades y organizaciones de pueblos indígenas. Activa desde distintos ámbitos, como muchas y muchos, por la abolición de las injusticias, por la autonomía de los pueblos y los territorios, por la vida, por la promoción de los vínculos interculturales, por un otro mundo posible.

«Entendemos que los prejuicios son construcciones que se elaboran en la conciencia social como orientación grupal, mediante la cual se percibe una situación y se eligen modos de acción (o se condicionan predisposiciones para la acción). Particularmente, el prejuicio es una conducta etnocéntrica defensiva, como respuesta subjetiva a una situación social objetiva (el problema de la interrelación entre el ser social y la conciencia social). (...) Desde el punto de vista de los determinantes sociológicos de la cultura, el prejuicio es una racionalización de una hegemonía social. El desarrollo histórico-cultural americano verifica esta afirmación. El prejuicio étnico en nuestro continente se desarrolló paralelamente con el proceso de colonización europea que creó un estereotipo racista de las etnias dominadas, acuñando el vocablo de "indio" para nombrar de una forma única y total a la multiplicidad de pueblos y culturas existentes» (Mauricio Schwartzman, 1983).

Si bien en la geografía del poder no solamente figuran los Estados, sino también empresas y corporaciones que responden a intereses económicos multinacionales –y, en el Chaco, las colonias menonitas–, preferimos centrarnos en la relación pueblos/Estado, ya que es éste el que se ha instalado y consolidado en sus territorios o da licencia para que otros grupos lo hagan. Con este enfoque se inició el seminario, conformando la sesión *Colonialismo, legislación y ciudadanía*, con la intención de analizar la relación existente entre los pueblos indígenas y el Estado-nación. Este fue el punto de partida.

Como llave interpretativa para acercarnos a otras configuraciones de lo *real*, abordamos la relación indisociable entre territorio y cultura. Encontramos que es en esta relación indisociable donde se distinguen las lógicas de los pueblos indígenas –caracterizadas por un uso equilibrado de los recursos naturales– y la lógica dominante de las sociedades nacionales –impregnadas por la noción positivista del desarrollo, implementada a expensas de la explotación indiscriminada de tales recursos y la acumulación y concentración del capital producido–. Entonces, utilizamos la premisa que sostiene que es en el territorio donde los pueblos constituyen su existencia, crean sentidos y configuran realidades.

Las relaciones sociales, las significaciones, la producción material y los mecanismos de subsistencia que desarrollan los pueblos indígenas se dan en estrecha relación con las características del ecosistema, o el espacio físico, que habitan. Por lo tanto, si hablamos de biodiversidad también hablamos de bioconocimientos. Estos bioconocimientos que son desarrollados desde el contacto con un ecosistema y



complejizados en las relaciones sociales, constituyen uno de los pilares fundamentales en la construcción de identidades y denotan una forma de comprender el mundo y de cómo vivir en él, claro está que en constante dinámica.

Así, comprendemos al territorio como un espacio de interrelación de sistemas. Ahora bien, si un territorio se encuentra en peligro podemos entender, entonces, que la existencia de estas otras formas de comprender el mundo –que podríamos denominar como lo cultural de los pueblos– también están amenazadas. Las culturas de los pueblos indígenas se han constituido en esta interrelación, desarrollando características propias y configurando territorialidades, las cuales han estado, cuando no enajenadas, sujetas a constantes intentos de sometimiento desde la época colonial. La segunda sesión *Territorialidad. Biodiversidad y bioconocimientos*, por lo tanto, abordó estas cuestiones.

La autodeterminación fue el contenido de la tercera sesión, cuya exposición estuvo a cargo de representantes de organizaciones de pueblos indígenas. La autodeterminación se ha constituido en una de las principales reivindicaciones de las organizaciones indígenas y su defensa ante la sociedad envolvente ha tomando mayor fuerza en los últimos tiempos. La organización indígena se ha vuelto crucial para que los pueblos puedan recuperar sus autonomías y parte de los territorios que les han sido arrebatados. Estos procesos organizativos se han desarrollado para defender el derecho a existir según los códigos propios, y por lo tanto, como resistencia a la ofensiva que busca desconfigurar sus identidades, en cuanto expresiones de mundos posibles y alternos. Resulta ineludible hacer referencia al interés, en esta sesión, de propiciar diálogos y vínculos interculturales entre un auditorio compuesto principalmente por ciudadanos y los conferencistas, referentes de organizaciones indígenas.

En las dos últimas sesiones intentamos aproximarnos a las potencialidades de las culturas de los pueblos indígenas desde el arte y las lenguas. Como ya se mencionó en la presentación de este Cuaderno, en esta sección no se incluirá la conferencia desarrollada por Ticio Escobar, puesto que las sesiones teóricas y proyecciones audiovisuales se realizaron complementando la Exposición *Tekoporã. Los Mundos Posibles* curada por Escobar e incluida en la primera parte de la presente publicación. No obstante, siguiendo la línea de premisas, subrayamos lo fundamental de hablar de arte indígena "El hacerlo exige, en primer lugar, partir de las características propias de las culturas diferentes, no de las condiciones que marcan la producción occidental moderna, que son, constantemente, extrapoladas como normas abstractas que determinan qué es arte y qué no alcanza a reunir las notas que lo definen. Desde hace milenios y en los más remotos lugares, diversas sociedades amodernas construyen retóricamente la experiencia colectiva: inventan imágenes y gestos en los que lo estético impone una dirección, a pesar de que lo haga de manera soterrada y se halle confundido con otros factores culturales; crean obras que aunque repitan las pautas tradicionales, dependan de funciones varias, se reproduzcan en serie y correspondan a autores anónimos y/o colectivos son capaces de revelar, desde el juego de la forma, oscuras verdades por otras vías inaccesibles" (Escobar, 2012).

Así, Escobar nos presenta el arte como modo de expresión, como posibilidad de expresar sentidos "por otras vías inaccesibles". Esta calidad de *modo de expresión* relaciona el arte con la lengua. Específicamente, si nos referimos a las lenguas indígenas desde sus potencialidades, eso nos permite de manera más precisa hacer referencia a esas múltiples formas de configurar lo real, al que hacíamos referencia en el inicio de esta introducción. Este abordaje hace hincapié en la importancia de la vigencia de las lenguas al interior de las mismas comunidades, en cuanto que conforman universos interpretativos y dotan de sentido a la experiencia humana. Así, lo alterno y lo diverso queda, indudablemente, de manifiesto. Debemos el enfoque de potencialidades a Hannes Kalisch, quien además de conformar la mesa de conferencistas, contribuyó con este criterio conceptual.

Finalmente, agradecer al Centro Cultural de España Juan de Salazar, en especial a Eloisa Vaello, por habilitar el espacio; a las y los conferencistas que desarrollaron sus propias interpretaciones desde los temas aquí propuestos, ellas y ellos intelectuales comprometidos –en la acción– con la causa de los pueblos indígenas; y muy especialmente, a los y las referentes de las organizaciones indígenas, quienes viajaron desde sus comunidades hasta Asunción para contarnos las otras realidades.

Asunción, abril 2013

Ahora lejos ya me voy
para desaparecer junto a mis hermanos,
en la tierra de mis hermanos.
Como nosotros, pero mejores,
los difuntos, con sus grandes caras de toro,
siguen erguidos y altivos mirando a los aché.

Fragmento de un poema aché recogido por Mark Münzel de Chachubutawachúgi, nombre que significa "persona de barba grande cuya alma tiene algo de pecarí". En Augusto Roa Bastos, *Las culturas condenadas*, Ed. Siglo XXI, México, 1978, p. 272.

LAS ÉLITES INTELECTUALES Y POLÍTICAS DEL PARAGUAY, Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Las actitudes discriminatorias y negadoras de la identidad y derechos de los pueblos indígenas que desde el Estado paraguayo históricamente se ha hecho y se sigue haciendo gala tienen su soporte y matriz en la férrea herencia cultural colonialista de las élites intelectuales y políticas, que las siguen ostentando espléndidas en sus ADN culturales como un tatuaje. Todas las que se sucedieron desde su constitución como Estado nación hasta el ocaso de la dictadura de Stroessner ignoraron y desconocieron hasta el nombre y la identidad étnica de estos pueblos, los que siguieron siendo calificados genéricamente con el nombre de “indios”, categoría social despectiva utilizada por los conquistadores para designar al colonizado, al incivilizado, al bárbaro, al no cristiano. La concepción más generosa entre algunos gobernantes e intelectuales paraguayos sobre los pueblos indígenas es que habría que entregarlos a los misioneros para cristianizarlos y civilizarlos. Y a principios de la década de los 70, una investigación señalaba que casi el 60% de la población paraguaya consideraba que los indígenas estaban más cerca de la naturaleza que de la cultura, ya que “no eran suficientemente humanos porque no estaban bautizados, eran incivilizados y viven en el bosque como animales”.

Sobre la base de esta herencia cultural colonialista se asistió durante el largo periodo de la dictadura de Stroessner al saqueo de los inmensos territorios étnicos, al despojo y desalojo de sus tierras y a la destrucción de su patrimonio cultural. Esta perversa perduración colonialista fue la que permitió el genocidio de los aché, fue la que permitió a los misioneros norteamericanos de “Las Nuevas Tribus” la captura organizada de



Foto: Aristides Escobar

indígenas ayoreo silvícolas para cristianizarlos, la que permitió hace poco más de 30 años atrás el brutal desalojo de líderes indígenas mbya que se negaron a abandonar su *tekoha* y la tortura de su líder religioso “hasta que le brillen los huesos”, por orden directa del recientemente desaparecido Blas Riquelme, propietario del gran latifundio Campos Morumbi; fue también ese ADN colonialista de sociedad, Estado y élites políticas e intelectuales el que mansamente permitió que el horror con figura humana se hiciera presente en 1986 en la comunidad guaraní de Takuaguyogue, cuando un destacamento militar, bajo el mando del entonces Coronel de caballería Lino Oviedo, ocupó, expulsó, torturó a los indígenas, y luego deforestó sistemáticamente el bosque de los primigenios habitantes de ese bosque.

Y por fin, después de casi 200 años, finalizada la dictadura, llega aquel luminoso año de 1992, cuando por un “nuevo contrato social” del que nos habla Milda Rivarola, la nación paraguaya acuerda la construcción del *ñandeva colectivo* sobre la

base del reconocimiento y respeto a los derechos humanos, étnicos y políticos de sus ciudadanos, y su integración a las sociedades civilizadas del mundo. A partir de ese nuevo contrato social los indígenas constitucionalmente dejan de ser indios, se les reconoce sus bosques ancestrales y territorios étnicos, adquieren la categoría de pueblos y recuperan sus identidades y sus nombres verdaderos. De aquel año en más, son nivacle, paï tavyterã, ayoreo, enlhet, ishir, mbya... Forman parte de un Estado que se reconoce multiétnico y multicultural y respetuoso en el ejercicio de sus derechos étnicos.

Pasaron más de 20 años de aquel reconocimiento de la existencia de estos pueblos, pero sin embargo el Estado y las élites políticas e intelectuales siguen espléndidas ostentando en sus ADN culturales el dominio, la discriminación y explotación colonial sobre estos pueblos. Sirvan estos hechos como ejemplos reveladores de esta relación colonial:

1. Ninguna institución del Estado y la sociedad civil y política asumió hasta la fecha la responsabilidad de impulsar el resarcimiento y la indemnización a todos aquellos pueblos, comunidades y personas, víctimas de la dictadura de Stroessner. No se conoce a un sólo indígena que fuera indemnizado como víctima de la dictadura.
2. Ninguno de los partidos políticos existentes hoy en el Paraguay asumió la responsabilidad de impulsar leyes para otorgar escaños reservados de representación política a estos pueblos, ya sea en la Cámara de Diputados, Senadores, Juntas Departamentales o Municipales, lo que en la práctica niega su condición constitucional de pueblos, al no tener su propia representación política. Hoy, en vísperas de las elecciones nacionales, están literalmente cautivos por cualesquiera de los partidos políticos, para llevarlos en camiones a votar por sus respectivos candidatos.
3. Los así llamados "partidos políticos tradicionales" hasta ahora sostienen y asumen la convicción que lo que hay que hacer con estas poblaciones tribales remanentes del tiempo de la conquista y la colonia, es modernizarlos e integrarlos como paraguayos a la sociedad paraguaya.
4. Hasta ahora la gran mayoría de los partidos políticos de izquierda, en especial aquellos de ortodoxia marxista, no han asumido ni reconocido su condición de pueblos, al sostener que no existe en el Paraguay una relación colonial de dominio sobre unos pueblos; lo que existe en todo caso es una explotación capitalista de clase sobre poblaciones marginales y tribales, y que la lucha que hay que sostener, afirman, no es una lucha anticolonialista, sino una lucha de clases, campesinizando a los indígenas, para que se unan a la lucha de clase del pueblo campesino contra sus explotadores capitalistas. Nunca llegaron a entender que el desarrollo del capitalismo en el Chaco Central, y el desarrollo de las fronteras agrícolas en la Región Oriental, están indudablemente vinculados a la explotación colonial de pueblos indígenas. Casi nadie se quiere dar cuenta de que la población no rubia del Chaco Central es la colonia de la población rubia del Chaco Central, la que desde hace

muchos años ejerce su propia representación política en la Gobernación, en la Junta Departamental, en la Junta Municipal, en el parlamento y próximamente tendrá su representación rubia en el Senado de la Nación. Todos los partidos políticos, en definitiva, perpetúan un pensamiento colonialista y etnocidiario: transformar su identidad étnica en cristianos creyentes, militantes clasistas o modernos ciudadanos paraguayos, ejemplarmente laboriosos.

5. Y finalmente, aunque no el último, hace escasas semanas el Presidente del INDI vendió a precios irrisorios un territorio indígena ya legalmente adjudicado a indígenas, mientras que la ministra de Justicia y Trabajo de este Gobierno, consultada sobre por qué el Estado paraguayo no cumplía con el mandato de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de restituir al pueblo enxet sus tierras, responde: "porque el Estado paraguayo tiene que también salvaguardar los derechos de los propietarios e inversionistas". Son los inversionistas que dominan y explotan a los enxet como pueblos, pero también los siguen explotando como trabajadores rurales, como trabajadores de estancia.

Y ante la venta de esas tierras por el propio presidente del INDI y tamaña afirmación de esa ministra, no ha habido un solo partido político que saliera en defensa de este pueblo.

A esta altura de las circunstancias y los acontecimientos que sacuden a los pueblos indígenas, con el mayor de los aciertos se puede sostener hoy que los únicos que creen, sostienen, afirman y luchan por un Paraguay multiétnico y multicultural, por un Paraguay anticolonialista, son los pueblos indígenas asentados tradicionalmente en el territorio hoy denominado Paraguay. Estado, sociedad civil, élites intelectuales y políticas, pese a la constitución del 92, siguen sobrellevando espléndidas el tatuaje colonialista en sus ADN culturales.

Existen sin embargo honrosas excepciones a esta insoportable herencia cultural colonialista de las élites intelectuales y políticas con respecto a los pueblos indígenas. Voy a permitirme transcribir un manifiesto publicado en forma de solicitada el 17 de diciembre de 1989. Es un manifiesto poco conocido y es interesante por lo que dice y por quiénes lo dicen.

"Presente y futuro de los Pueblos Indígenas del Paraguay"

Nosotros, miembros de diversos sectores de la sociedad paraguaya, tenemos a bien dirigirnos al Poder Legislativo, al Poder Judicial y al Poder Ejecutivo, en la persona de sus ilustres Presidentes, con el propósito de expresar nuestra preocupación en relación a las dramáticas circunstancias en que se debaten las etnias nativas de nuestro país, en momentos que con fe y esperanza participamos del proceso de transición hacia la democracia y vislumbramos un mañana mejor para nuestra Nación. Pues si accedemos a ella debe ser en el marco de una sociedad pluricultural, y no en el marco de una agresiva sociedad con conceptos cada vez más totalitarios que somete todo y a todos al poder de los que tienen en sus manos los resortes económicos y políticos.

Nuestras preocupaciones puntuales son las siguientes:

1. Las comunidades y etnias indígenas del Paraguay, muy particularmente aquellas que carecen de "títulos de propiedad" que justifiquen sus seculares ocupaciones, están pasando ahora por una de las mayores crisis de su historia. Esta situación es en extremo alarmante en territorios históricos de los indígenas guaraníes, mbya apytere y aché, actualmente objetos de una intensa y masiva ocupación por parte de colonos brasileños y de la sistemática deforestación de los bosques ocupados por los conciudadanos indígenas. De estos bosques, donde los indígenas fueron a refugiarse para defender su "avaidad", su condición de Hombre, y donde vivieron ellos y sus descendientes por siglos, están siendo arrancados de la manera más perversa y brutal, mediante la sistemática destrucción del bosque.
2. Las intensas gestiones que instituciones indigenistas han venido y vienen realizando ante los organismos de gobierno estatal para hacer valer sus derechos, hasta la fecha han tenido escasa trascendencia ante la magnitud de los problemas. Los ancestrales asentamientos no dejan de ser saqueados y sus pacíficos ocupantes desalojados por quienes se consideran propietarios legales de estas tierras, algunos de ellos ciudadanos extranjeros, y otros, ciudadanos paraguayos muy pudientes.
3. Observamos con impotencia y creciente desagrado que cuando las ancestrales tierras de los indígenas son ocupadas y deforestadas, y sus pacíficos ocupantes cobardemente desalojados por quienes se consideran propietarios legales, la fuerza pública nunca actúa para defender a estos conciudadanos. Contrasta en cambio con la eficacia y la rapidez con que se defienden a grandes propietarios, cuando sus tierras son ocupadas por campesinos sin tierra.
4. Y nos preguntamos, desconcertados y asombrados, ¿hasta cuándo los gobernantes paraguayos y los que administran la justicia en nombre de la Nación, seguirán exigiendo ese extraño absurdo de tener que demostrar que los indígenas paraguayos son los dueños de las tierras que ocupan, son los dueños de los ríos y arroyos que ocupan, son los dueños de las selvas que ocupan...?
5. Observamos cada vez con más estupor que nuestra nación precipitadamente se está privando de sistemas de organización social, económica y cultural que han pervivido a través de los siglos. La negación de estos grupos humanos mediante la eliminación de las bases materiales de su existencia, está volviendo cada vez más pobre, en todo los sentidos posibles, al Paraguay. Es más, en nuestro país hay cada vez más una visión empresarial del hombre y la sociedad, tal vez legítima, pero no a costa de la destrucción de otras formas de convivencia social. Y éste, sin lugar a dudas, no es el camino de la democracia. Una Nación sin la existencia de una pluralidad de culturas, es una nación frágil, indefensa, fácil presa de totalitarismos de cualquier signo.
6. Postulamos la imperiosa necesidad de poner fin inmediato al etnocidio actual de los pueblos indígenas del Paraguay, y de utilizar todos los medios de que dispone el Estado para proteger la propiedad, la ocupación, los recursos, la dignidad, el honor y la vida de los pueblos indígenas de nuestra patria. Cualquiera



Foto: Aristides Escobar

medida dilatoria al respecto y la demora en la solución de los graves problemas que padecen las etnias y comunidades indígenas no confirmará sino la complicidad y el espíritu de compromiso clasista que impregna las relaciones entre gobernantes y aquellos que hicieron con las tierras pertenecientes a los pueblos indígenas. Y, consecuentemente, la posible discriminación por parte de los gobernantes contra estos pueblos.

Por lo tanto peticionamos:

Al Poder Legislativo: La sanción de leyes que protejan los bosques de las comunidades indígenas y les otorgue la titularidad de sus tierras ancestrales.

Al Poder Judicial: El espíritu de justicia y agilidad que debe primar en los procesos que afectan a las comunidades y personas indígenas.

Al Poder Ejecutivo: la defensa efectiva de las tierras indígenas, sus recursos forestales, sus derechos étnicos y la designación de personas capaces y honestas al frente de las entidades públicas, responsables de apoyar los reclamos y gestiones de las comunidades y de los indígenas como seres humanos.

Firman: Carlos Pastore, Domingo Rivarola, Josefina Pla, Hermann Guggiari, Ramiro Domínguez, Mabel Causarano, Adriano Irala Burgos, Juan Andrés Cardozo, Carlos Colombino, Carlos Villagra Marsal, Manuelita Escobar, Ricardo Canese, Clara Rosa Gagliardone, Andrés Colman Gutiérrez, Olga Caballero Aquino, Any González Ch., Menchi Barriocanal.
(Quienes impulsaron la convocatoria a estas personas, y tras largas deliberaciones la posterior redacción y corrección de este manifiesto, gestado en la Universidad Católica de Asunción, fueron la ya fallecida abogada Mirna Vásquez Llamosa, jueza del Tribunal de Apelaciones de Coronel Oviedo, reconocida defensora de los pueblos indígenas y campesinos, y las sociólogas Gladys Casaccia, Graciela Ocáriz y Mirta Barreto). ✕—



Oleg Vysokolán

Graduado en Ciencias Políticas y Sociales. Su principal campo de actividades, desde el año 1973, es el trabajo con pueblos indígenas y campesinos. Ha acompañado procesos organizacionales y de regularización de territorios con los pueblos Pa'i Tavyterã, Mbya, Ava Guarani, Ayoreo y Guarani Nandéva. Ha publicado libros y numerosos artículos relacionados a la esfera de los pueblos indígenas y campesinos.

PUEBLOS INDÍGENAS Y EL DERECHO A LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA

«El indígena, como ciudadano no sólo tiene derechos, sino también obligaciones. Pero ¿cómo entienden él y su comunidad sus derechos y obligaciones?»

Bratislava Susnik, 1990

Paraguay, país pluricultural

Como cuestión previa considero de la mayor importancia una referencia al reconocimiento de la diversidad cultural en el orden jurídico nacional. Al respecto, en el año 1992, durante la Convención Nacional Constituyente, los Pueblos Indígenas del Paraguay, acordaron con el Estado paraguayo lo que podría llamarse el primer pacto social que, aunque con representación imperfecta, fue legitimado con la inclusión del Capítulo V “Los Pueblos Indígenas” en la nueva Constitución que reformaba las cuatro anteriores. En este Capítulo V, el Estado paraguayo realizó por primera vez un reconocimiento explícito de los derechos de los pueblos, que fue completado con el artículo 140 que afirma que el Paraguay es un país pluricultural y bilingüe. Las anteriores constituciones habían ignorado la presencia de los pueblos indígenas, y la de 1870 los había destinado al cristianismo y la civilización. Por esa razón, pensamos que este fue el primer pacto indígenas/Estado.

Este importante pronunciamiento constitucional es de carácter prevaleciente y, por tanto, su aplicación se impone en todos los ámbitos del derecho y en particular en los concernientes a los pueblos indígenas. Posteriormente, el Paraguay ratificó por la Ley N° 234 del año 1993, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, en virtud



del cual el Estado paraguayo aceptó voluntariamente sujetarse a la aplicación de dos principios fundamentales: la participación y la consulta, que ha de hacer efectiva esta participación. Es de relevancia señalar que la Constitución afirma la vigencia de las normas consuetudinarias de los pueblos indígenas, o sea que la participación ha de darse conforme a sus usos y costumbres. Desde este enfoque de derecho, el tema de la ciudadanía indígena, está inserto en esa particularidad que debe tenerse en cuenta en relación a la participación política ciudadana de los indígenas y su derecho al sufragio activo y pasivo, esto es, a votar a representantes para cargos públicos y la postulación para cargos electivos.

Un tema de controversia

Aun cuando se dispone de estos instrumentos categóricos, la cuestión de la ciudadanía indígena ha sido y es un tema de controversia. En realidad, la propia cuestión de la ciudadanía y sus implicaciones bajo el paradigma occidental vigente se encuentra en debate, y busca reformulaciones, por lo que se habla en la actualidad de una crisis de representatividad. Cuando nos hacemos eco de la pregunta de Branislava Susnik, formulada hace más de 20 años, reconocemos que la cuestión de la ciudadanía indígena es un tema complejo, ya que se plantea un escenario contradictorio entre el sistema de ciudadanía predominante en la mayoría de los pueblos indígenas y el sistema vigente en los órdenes sociales y jurídicos nacionales.

Básicamente, la controversia se basa en el hecho de que los pueblos indígenas ejercen la ciudadanía desde un abordaje de representación colectiva, mientras que el sistema de ciudadanía política que se ha impuesto universalmente se basa en el voto individual, secreto y libre, que da lugar a una representación indirecta sin mandato imperativo. Desde este abordaje sería impropio plantear hoy una respuesta o un pronunciamiento, ya que las propias sociedades indígenas se hallan en un proceso de reflexión y maduración estratégica en el ejercicio del derecho al sufragio que les otorga la ley.

He allí el problema, ya que cuando el Estado paraguayo reconoce a los indígenas como ciudadanos paraguayos, lo hace partiendo de un principio de igualdad, aplicado a una supuesta sociedad homogénea y uniforme, que no permite visualizar la diversidad de la que hablamos, y en consecuencia, su participación política en los procesos electorarios no refleja la diversidad y mucho menos la libre determinación, ya que el poder público marca las pautas de cómo se ha de ejercer el sufragio. A causa de este sistema, los votos de los indígenas no tienen visibilidad, quedan invisibilizados. Tal vez la ausencia del voto diferenciado que hoy reclaman haya sido la razón por la que los pueblos indígenas se han resistido siempre a esta participación ciudadana, que históricamente sólo ha servido para favorecer al propósito incansable de la integración, asimilación y otros mecanismos de cooptación en una praxis constante de las políticas públicas en el sueño de un Estado uniforme y homogéneo donde la diversidad no tiene lugar.

La historia

El tema de la ciudadanía indígena ha tenido sus problemas en el curso de la historia del país. Se tiene memoria del polémico Decreto Supremo de Carlos Antonio López, del 7 de octubre del año 1848, en el que dispuso poner término al sistema comunitario de 31 pueblos indígenas guaraníes de la Región Oriental, a cambio de otorgarles la ciudadanía como paraguayos. La extensión de una ciudadanía jurídica en términos homogeneizantes, se habría traducido en la práctica en la pérdida de sus tierras, base de su existencia material y cultural como pueblos, en el debilitamiento de su poder de autonomía, y en contraparte, sin ganar ningún tipo de representatividad política para la defensa de sus intereses como pueblos en la configuración del Estado-nación paraguayo.

A diferencia de este decreto, cabe recordar que durante el Gobierno del Dr. Gaspar Rodríguez de Francia, el dictador firmó un Tratado de Paz con la nación mbyá. El referido tratado, firmado entre el dictador y el Cacique Nagoloti en fecha 17 de setiembre de 1821, llevó el nombre de Tratado de Calapa-Mi, nombre de quien fuera el jefe de la nación mbyá. Este sería el único tratado entre iguales, firmado con una nación indígena y el Estado paraguayo.

En la actualidad

Experiencias actuales muestran que, año tras año, en cada proceso electorario, las comunidades indígenas vienen sufriendo las conocidas manipulaciones de parte de los movimientos y partidos políticos, con lo que se ha dado en llamar el “arreo” para recolección de votos junto con la provisión de bebidas alcohólicas, con la sabida presión para depositar sus votos a favor de uno o de otro. Algunos líderes indígenas se han manifestado públicamente sobre estos episodios.

Tal vez por estas experiencias, algunos referentes indígenas han optado por asumir una postura más activa respecto a su participación política, sea como electores o como candidatos a cargos electorales. Desde hace unos años, han venido construyendo un proceso de participación en dichos eventos, intentando, con justo derecho, su ingreso a instancias del poder público a través de diversos mecanismos que vienen ensayando con el ánimo de lograr espacios de representación, especialmente en los poderes locales, como los municipios y las gobernaciones departamentales de sus territorios.

Es probable que el éxito del Presidente Evo Morales, en las elecciones presidenciales del Estado Plurinacional de Bolivia, se haya constituido en un paradigma que impulsa a los miembros de los pueblos indígenas al desafío de participar como candidatos en un sistema que, ellos lo conocen mejor que nadie, les es adverso. El resultado de las próximas elecciones de abril nos han de confirmar o negar esta presunción.

Examinando las listas de partidos y movimientos políticos que tenemos hoy para los comicios generales, podemos encontrar varias candidaturas de hombres y mujeres indígenas en las diversas listas partidarias o de movimientos políticos. Se pueden encontrar varias candidaturas para Concejales/as Departamentales, para Diputados/as y también para Senadores/as. Por lo menos por ahora, se puede ver,

aunque sin generalizar, una opción por acomodarse a las reglas del juego, aunque no deben descartarse otras formas genuinas que podrán ir apareciendo en este esfuerzo incansable por ejercer sus derechos inalienables a la libre determinación y el respeto a sus normas consuetudinarias en el marco de su identidad cultural.

El voto de los indígenas

Al respecto, quisiera compartir con ustedes algunas aspiraciones que he escuchado de importantes referentes indígenas sobre el tema de los votos y las postulaciones. Ángel Vera, avá guaraní, y miembro del Consejo Continental Guaraní expresó en una entrevista: "Me gustaría que existieran datos estadísticos sobre votos indígenas en los registros oficiales, sería la única forma de saber nuestro nivel de participación, y eso nos daría fuerza política. Tal vez podemos pensar en un sistema que pueda dar visibilidad a los votos indígenas. Tenemos que conversar y pensar en forma consultiva para ganar un voto ciudadano", mientras que Modesto Vera, líder espiritual del pueblo mbya guaraní opinaba respecto al sufragio: "Eso de los votos, no entiendo, para eso se debe saber leer y escribir muy bien, y yo, muchas cosas de los jurúa (paraguayos) no entiendo muy bien". Tenemos que señalar que se pueden observar diferencias en las opiniones, justamente porque apenas empieza a circular entre las comunidades este desafío de la participación política.

Está claro que sin tierra no habrá ciudadanía plena. Creo entender que los indígenas distinguen muy bien el orden de prioridades en su difícil relación con el Estado paraguayo. Por una parte, la reivindicación de su territorio ancestral constituye uno de los pilares de los derechos humanos, pero por otro lado, el derecho a la participación política podría constituirse en el acceso a instancias de poder público y representación de intereses, como un plus en la defensa de sus organizaciones, siempre que esta participación pueda lograrse en el marco de su diversidad y el derecho a la libre determinación.

Los mundos posibles. El desafío de la convergencia

La convergencia entre el arrogante derecho occidental, básicamente basado en representaciones individuales más o menos desvinculadas de los representados, y la representación colectiva sostenida y defendida por los pueblos indígenas, no será fácil. En los últimos tiempos, estamos observando un gran avance en los lineamientos de la construcción del pluralismo jurídico que tiene su respaldo en los instrumentos internacionales de las Naciones Unidas y la Organización de los Estados Americanos. El Foro sobre Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, que se realiza anualmente, viene marcando pautas respecto a las políticas públicas y las buenas prácticas exigibles a los Estados. Países como el Estado Plurinacional de Bolivia y del Ecuador han incorporado la cosmovisión indígena en sus constituciones, con aspiraciones de profundo contenido de sabiduría ancestral como el "buen vivir".

La marcha hacia la construcción de consensos entre las organizaciones indígenas es cada vez más visible. Los pueblos indígenas del Paraguay se hallan hoy organizados y activos en la búsqueda de acuerdos para sus legítimas aspiraciones. El discurso de

sus representantes está cambiando hacia pasos firmes que demandan aún un gran esfuerzo. Asimismo, la marcha hacia la construcción del pluralismo jurídico puede definir nuevos rumbos en la búsqueda de participación política desde una visión genuina de los pueblos indígenas, hacia un contrato social con el Estado. Son los pueblos indígenas, los que decidirán este rumbo. ✕—

Referencias

Susnik, Bratislava en *El Derecho Consuetudinario Indígena*, Miguel Chase Sardi, 1990
Ángel Vera y Modesto Vera, Entrevistas en *Ciudadanía Indígena*, Esther Prieto, 2013
Tratado de Calapa-Mi, Digesto Normativo, Corte Suprema de Justicia, Paraguay, 2003

Bibliografía:

Constitución de la Republica del Paraguay, año 1992
Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, ratificado por Ley N° 234/1993
Corte Suprema de Justicia del Paraguay, Digesto Normativo sobre Pueblos Indígenas en Paraguay, año 2003
Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, año 2007
Mendonca, Daniel, *Apuntes constitucionales. Una guía para el ciudadano*.
Centro de Estudios Constitucionales/Intercontinental Editora, Asunción, año 2012
Pereira, Milena, "Los derechos colectivos frente a la institucionalidad estatal moderna: La reivindicación del Estado Plurinacional en Bolivia", La Plata, Argentina, 2008
Prieto, Esther, *Ciudadanía Indígena en Paraguay*, UTCD/Asociación Madre Tierra, año 2013



Esther Prieto

Jurista especializada en Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Es autora de numerosas obras sobre cuestiones indígenas. Contribuyó en la elaboración de la Ley 904/81 "Estatuto de las Comunidades Indígenas". Fue asesora del Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) durante el periodo 2008-2011 y de la Secretaría Nacional de la Mujer en el área Mujeres Indígenas durante el 2012. Actualmente es consultora para el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en Paraguay. Es catedrática universitaria en Derecho Constitucional y Derechos Humanos y examinadora de tesis de la Dirección de Post-Graduación de la Universidad Nacional de Asunción.

LEGISLACIÓN Y PUEBLOS INDÍGENAS

Desde el punto de vista del Derecho Internacional, del cual son sujetos los Pueblos Indígenas, la definición plasmada en el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) "Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", ratificada por el Paraguay según la Ley 234/93, es la que surge de la individualización que realiza la normativa, al señalar que ésta se aplicará:

> "... a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (OIT, C169, art. 1).

Consistente con un análisis etimológico del término indígena, el reconocimiento de los derechos de los originarios habitantes, hoy día bajo jurisdicción de los diferentes Estados naciones que se fueron consolidando a lo largo de la historia, repara, entre otros, en el carácter anterior que estas colectividades tienen respecto a las 'nuevas' que fueron surgiendo durante la colonización y que hoy día son naciones dominantes.

> En este sentido, es ilustrativo advertir el significado de las palabras que usualmente utilizamos, con el término indígena, que es recogido por el derecho internacional, así como por la Constitución de la República del Paraguay: El término "autóctono", de origen griego, significa que el grupo al que hace referencia ha sido el primero en vivir en el sitio en cuestión.



> El término “indígena” (en inglés *indigenous*) proviene del latín *indigenae*. Ese término singulariza a los individuos que han nacido en un lugar dado en oposición a los individuos que vienen de otros lugares (*advenae*).

La relación de los Pueblos Indígenas con el Estado paraguayo ha sido la de una sistemática marginación, que se podría caracterizar en tres momentos o etapas que describen el proceso de pérdida jurídica de derechos y bienes de estos pueblos:

El primero de ellos, el de la expropiación:

Decreto Supremo del 7 de octubre de 1848, que “declara Ciudadanos de la República a los Indios naturales de los veinte y un pueblos del territorio de la República” (artículo, 1) y declara “propiedades del Estado los bienes, derechos y acciones de los mencionados veinte y un pueblos de naturales de la República” (artículo, 11).

Luego, el de la exclusión:

El proceso de pérdida de sus derechos territoriales se complementaría posteriormente con la absoluta exclusión de los indígenas de la vida política del país, cuando en 1852, el mismo Gobierno reforma la Ley que Reglamenta la Administración de la República, estableciendo la condición de “propietarios” para el acceso a los cargos públicos y a la condición del ciudadano.

Finalmente, el de la privatización:

Las leyes del 11 de agosto de 1871, del 28 de mayo de 1872, del 4 de noviembre de 1875, del 15 de diciembre de 1876, del 2 de octubre y 10 de noviembre de 1883, y del 16 de julio de 1885 son las que permitieron la venta de las tierras públicas, la mayoría de ellas habitadas por los pueblos indígenas.

El único documento que registra la historia de un reconocimiento estatal de un pueblo indígena como una nación distinta a la paraguaya, se encuentra durante el gobierno del Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia.

> “Artículos de Paz ajustados con el Supremo Dictador de la República del Paraguay por el Cacique Leopoldo alias Nagoloti o Calapá-mi como Jefe y Cabeza de la Nación y Parcialidad de Mbayás denominados Catibeos”, del 17 de diciembre de 1821.

El actual reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos recién está dado a partir de 1992, con la Constitución vigente y la posterior adopción y adhesión del Paraguay a tratados de derecho internacional como el ya citado Convenio 169.

Entre otros, el artículo 14 del citado instrumento de derecho internacional obliga al Estado paraguayo en los siguientes términos:

> Deberá reconocerse a los pueblos indígenas el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan

tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

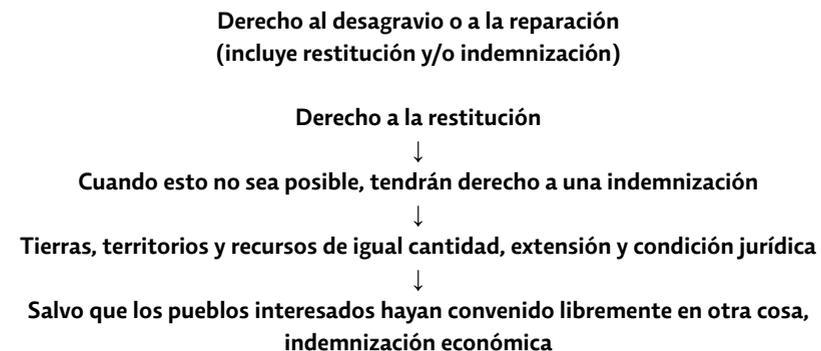
> Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

> Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

Los derechos reconocidos actualmente a favor de los pueblos indígenas, se podría decir, descansan sobre dos elementos fundamentales:

- >Reconocimiento y preservación de la identidad étnica.
- >Reparación histórica.

La naturaleza implícita en todo el sistema, podría decirse, es la de la restitución de derechos, como principal forma de reparación.



La normativa vigente en la actualidad se concentra en las siguientes leyes:

- > Ley 904/81: “Estatuto de las comunidades indígenas”.
- > Ley 01/89: “Que aprueba y ratifica la Convención Americana sobre Derechos Humanos o Pacto de San José de Costa Rica”, 1969.
- > Ley 43/89: “Por la cual se modifican disposiciones de la Ley N° 1372/88 “Que establece un régimen para la regulación de los asentamientos de las comunidades indígenas”.
- > Ley 04/92: “Que aprueba la adhesión de la República al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”, 1966.
- > Ley 05/92: “Que aprueba la adhesión de la República al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”, 1966.
- > Constitución de la República del Paraguay, sancionada y promulgada en 1992.

- > Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo): "Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", ratificado por el Paraguay mediante la Ley 234/93.
- > Ley 1863/2002: "Estatuto Agrario".
- > Declaración de los derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas, 13 de septiembre de 2007.

Es importante tener en cuenta que la obligación de los Estados se funda también en el principio de reparación del derecho internacional, comúnmente aceptado, que se expresa en los siguientes términos:

- > El Estado está obligado a borrar todas las consecuencias jurídicas y materiales de su hecho ilícito mediante el restablecimiento de la situación que habría existido de no haberse cometido este hecho.

Finalmente, se puede decir, entonces, que al hablar de derechos de los pueblos indígenas, no estamos haciendo otra cosa que hablar de:

- > El derecho al desagravio como forma del derecho a un espacio propio y autónomo.

✦



Oscar Ayala Amarilla

Abogado especializado en Derechos Humanos y Derecho de los Pueblos Indígenas. Miembro de la Organización Tierraviva a los Pueblos Indígenas del Chaco. Ha litigado casos de comunidades indígenas ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Fue presidente del Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) durante el primer semestre del 2012. Ha publicado sobre la temática de los derechos indígenas en diversas ocasiones y es catedrático de Derechos Humanos y Derecho Agrario.



Foto: Jorge Sáenz

Luna, una mujer haz venir a mí como esposa. Hazla venir;
joh, Luna! Luna, haz venir a mí un caballo. Luna, hazlo venir: tráeme un tigre.

Poema del maká Ta ka xi, recogido por Juan Belaieff, versión de Augusto Roa Bastos.
En Las culturas condenadas, Ed. Siglo XXI, México, 1978, p. 339.

TIERRA, TERRITORIALIDAD, BIODIVERSIDAD INDÍGENA

El punto de partida es el concepto de territorialidad y las claras reminiscencias con el de territorio. Este último, tal cual como lo entendemos, es un espacio físico con límites precisos sobre el cual un sujeto político —Estado nación— ejerce una soberanía contra todos los demás sujetos políticos similares o alternativos. Poder político concentrado, exclusión, sujeción, dominación, son otras reminiscencias implícitas en tal idea del territorio. Sin embargo, al hablar de los pueblos indígenas, también hablamos de un sujeto político reconocido en el derecho internacional (Convenio N.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo), cuyas tierras y territorios son también plenamente reconocidos (art. 13 de dicho convenio), haciendo alusión además a otras cualidades heterogéneas. Conforme a esto, para su comprensión y vigencia debemos aproximarnos con una mirada que contemple la pluralidad y las particularidades.

Aún desde el derecho, siendo que este busca la generalización y la normatividad, encontramos la apertura a esa mirada plural. Por ejemplo, en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, se ha puesto de manifiesto la necesidad de la vigencia plena de estas otras territorialidades:

“la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben

Yo, cuando era aché, era un cazador verdadero, allá en nuestro país.

Fragmento de un poema aché recogido por Mark Münzel de Kybwyrági, nombre que significa “persona cuya alma tiene algo de pájaro”. En Augusto Roa Bastos, *Las culturas condenadas*, Ed. Siglo XXI, México, 1978, p. 272.



gozar plenamente [...] para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras¹”.

Entonces, si la territorialidad, para el Estado, sería el ejercicio de la soberanía en su propio territorio (en otras palabras: el ejercicio del poder en un espacio físico delimitado), para los pueblos y comunidades indígenas la territorialidad está ligada a la cultura y a la vida; desde luego, en la vida y la cultura de cualquier pueblo o sociedad encontramos elementos de poder o relaciones de poder, y a la vez, elementos económicos. No obstante, es en la particular y diversa construcción de esas conexiones y de esos ámbitos (p.ej. lo político, lo social, lo cosmogónico) o en su conjunción en otras fórmulas, donde entendemos a los pueblos indígenas. De nuevo, debemos entender aquí la “cultura indígena” como construcción, creación y comunicación –como debemos entender cultura en general– y no caer en una interpretación sesgada de que el territorio nuestro es eminentemente “político” (por lo tanto vigente, poderoso, actual) y el de los pueblos es principalmente “cultural” (referido al pasado, tradicional, y por tanto pasivo). Aún cuando observamos el despojo colonial y neocolonial, histórico y contemporáneo, de los territorios indígenas en todo el mundo y en el Paraguay como una realidad opresiva y vergonzante, eso no niega ni disminuye la relación actual que los pueblos indígenas tienen con su territorio, que se recrea, se relata, se vive y se reproduce, cuando no en la titularidad o posesión efectiva, a través de múltiples actos físicos (p.ej. caza, pesa, recolección, visitas a parientes), u otros tantos actos simbólicos, orales, políticos (p.ej. relatos, cosmogonías, viajes chamánicos, reivindicaciones). Entonces, la territorialidad indígena es algo distinto a nuestra territorialidad pero a la vez mucho más integral, nodal, compleja y utópica –esto último en el sentido de comprender la continuidad futura de la vida y el estado alcanzable de armonía social y natural–.

No es el caso tampoco de que los indígenas tienen una relación idílica con la naturaleza, de adoración o veneración, sino que la sociedad, la naturaleza y el cosmos están irremediamente imbricados, inseparablemente humanizados (p.ej. en el tiempo primero animales, astros, elementos, compartieron una agencia o condición similar a la humana cuya continuidad en los relatos y en los múltiples niveles del universo permitieron la reproducción social y económica de la vida humana). Incluso los otros, los enemigos, los propios no indígenas (p.ej. paraguayos, extranjeros, menonitas) existen y coexisten en ese territorio, una gentileza no concebida en nuestro pobre concepto no indígena de territorio.

Así, y para señalar un ejemplo concreto de esta territorialidad indígena en nuestro país, cuando los/as enlhet o los/as angaité hablan e identifican la toponimia de sus territorios –nombres de lugares, hechos y anécdotas– no están únicamente mapeando un área habitada en el pasado exclusivamente por ellos/as sino que, en la relación y enunciación de esos topónimos y los relatos que los acompañan, recrean un universo

1 Sentencias del *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awás Tingni vs. Nicaragua*, supra nota 49, párr. 149. Cfr. *Caso Comunidad Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguay*, supra nota 75, párr. 118, y *Caso de la Comunidad Indígena Yakyé Axa vs. Paraguay*, supra nota 75, párr. 131.

social, étnico y cosmológico que tiene implicancias tanto para ellos/as como para los otros. Topónimos, como *Yetna apmaskema* (literalmente “donde hay/hubo muerte”) o *Yehonka Kelasma* (“donde saltan los pescados”) refieren a lugares geográficos específicos, pero a la vez, a hechos o circunstancias que tienen connotaciones históricas superpuestas (p.ej. de acuerdo a los relatos de ancianos, en el primer caso, la oferta de provistas no aceptadas por unos primeros extranjeros o el asesinato de esos mismos extranjeros; en el segundo caso, a una laguna que se secó y donde los peces saltaban antes de morir por la falta de agua; lugar a la vez que determina, por el mismo nombre, la existencia de una aldea, de un grupo o banda territorial, de un subgrupo angaité específico). Con el mismo objeto de ejemplificar esas nociones diversas de territorialidad indígena citamos el caso de las familias mbya guaraní que reivindican como su tekoha espacios tan dispersos y alejados entre sí como tierras baldías del gran Asunción en Paraguay o en las inmediaciones de Rio de Janeiro y Buzios en Brasil. Estos grupos no aluden quizás a que estos espacios son un territorio ancestral (habitado por sus antepasados concretos) sino que el territorio es la construcción de un espacio habitable, un nuevo horizonte de reproducción social y económica que se constituye con la migración misma. Esto es plenamente consistente con la expansión secular y continental de los mbya, con su actual distribución demográfica y con su discurso cosmogónico.

En cuanto a la noción de tierras, quizás ésta sea más concreta y física, dado que está ligada a la producción, a los límites, a los títulos, a las batallas específicas de reivindicación, recuperación y al hábitat particular de grupos o comunidades. Actualmente, las tierras indígenas aseguradas y tituladas a las más de 600 comunidades de los 20 pueblos que habitan el Paraguay no alcanzan un 3% del territorio nacional, aún cuando hace menos de un siglo y con una población tres veces menor, ocupaban un tercio del mismo.

Por último, para cerrar esta breve reflexión, hablemos de la biodiversidad que encontramos en los territorios indígenas como una constatación cuantitativa (es decir, medida por biólogos) y como cualidad degradada, en máximo peligro en los tiempos que corren. La biodiversidad antes que un estado primigenio natural fue y es una realidad creada por los pueblos indígenas. Como se constata en el Amazonas, la presencia milenaria de los pueblos indígenas es la que ha producido en gran parte la exuberante biodiversidad del “pulmón del planeta”. Eso es también aplicable al Paraguay, sólo basta repasar los distintos nombres y variedades del maíz que poseían los/as guaraníes, hoy tan criminalmente desplazables por el maíz transgénico. Asimismo, que hoy día los pueblos indígenas se vean forzados a sistemas de producción y reproducción social menos sostenibles, con por ejemplo el alquiler de sus tierras para el cultivo de soja, se debe a la perversa imposición del modelo neocolonial del monocultivo y el agronegocio, que no tolera disidencias, que no reconoce leyes ni razones. En ese territorio, yermo e infértil, no podremos vivir todos/as, ni nosotros, ni ellos, ni nadie. Habrá que seguir entonces buscando la tierra sin mal. ✖—



Rodrigo Villagra Carrón

Abogado egresado de la Universidad Nacional de Asunción (1996), Master (1998) y Doctor (2009) en Antropología Social por la Universidad de Saint Andrews, Escocia. Fue fundador, funcionario y actual presidente de la organización Tierraviva a los Pueblos Indígenas del Chaco (1994-2014) de apoyo socio-jurídico a pueblos indígenas chaqueños. En el año 2005 el Museo Andrés Barbero y el CEADUC le otorgaron el premio de antropología paraguaya “Dra. Branislava Susnik” quinta edición (2005), por una investigación sobre los pueblos chaqueños enlhet-enenlhet. Actualmente se desempeña como especialista antropológico de la Estrategia Indígena del Proyecto de Desarrollo Sustentable del Ministerio de Agricultura y Ganadería.

LOS GEOGRAFISMOS DE LA CULTURA

Todas las sociedades, y en particular las sociedades tradicionales, a pesar de su flexibilidad y capacidad de adaptación a los cambios, tienen un concepto de territorialidad elaborado que forma parte de los componentes de su identidad étnica. Esta territorialidad se fundamenta, es cierto, en la posibilidad de usufructo de un cierto territorio físico bien definido y que obedece a ciertas características, pero no se limita únicamente a esta manifestación física y biológica sino que, al igual que el propio sistema cultural que lo contiene, puede reconfigurarse según las situaciones.

Territorialidad y reproducción cultural

Nos interesaremos en este artículo en los sentidos de la territorialidad, lógicamente su relación con el territorio pero también los sentidos de la territorialidad más "abstractos" en el sentido de "sistemas sociales de representación" que dan mucho que hablar si concebimos a las sociedades como grupos en permanente fricción con el entorno y sujetas a transformaciones.

Así, según el Diccionario de Antropología y Etnología:

"La territorialidad es la práctica de la pertenencia, de la afiliación y del apego a una identidad definida por la presencia en un cierto territorio, pero un territorio en permanente construcción y expansión. Es un estado mental, un estado psíquico y un estado social donde se articulan por un lado la indivisibilidad de un cuerpo social étnico, y por el otro la materialización de este cuerpo social a través de reglas, normas y deberes compartidos por los individuos."



Foto: Guillermo Sequera

Y también:

"La territorialidad puede ser objeto de procesos y ciclos dentro del devenir de las sociedades, y sobre todo frente a fenómenos de cambio social se ve afectado el concepto, reconfigurándose y adquiriendo otros significados" (Bonte & Izard).

Para una mejor aprehensión es necesario hacer un corte transversal a lo que definimos por territorio y desde qué perspectiva lo estamos definiendo, si desde la nuestra, dentro del proceso de "desoccidentalización" del lenguaje aplicado a la construcción de los enfoques de derecho, o si es a través de la observación de un sistema cultural, dado que construimos la idea de este territorio y de la territorialidad, valorizando así al interlocutor en su rol de sujeto activo en la reflexión.

A lo largo de este artículo intentaremos —de manera limitada— hacer un ida y vuelta entre estos dos enfoques, apuntando así tanto a los lugares donde coinciden como donde se alejan. Tocaremos temas ligados a la conceptualización antropológica del territorio social, la relación territorio-espacio, pasando por las aproximaciones a la concepción guaraní y más específicamente a las elaboraciones de la cultura mbya guaraní con referencias a datos de campo actuales.

La desterritorialización o los saberes enajenados

Para pensar territorialidad y no limitarse simplemente al elogio de su importancia y valorización, fundamentando la interdependencia indiscutible y obvia del hombre y de las sociedades con su medio ambiente, es necesario pensar la territorialidad desde sus

desplazamientos, es decir, desde sus mecanismos de resistencia ante los fenómenos de desterritorialización de las dependencias. Con el dramático apogeo neoliberal, ningún gobierno pareciera sentirse afectado por la destrucción de los ecosistemas, y contrariamente al pensamiento común, tanto las políticas de izquierda como las de derecha son partidarias de un modelo de desarrollo destructivo y hostil a la manifestación de las auténticas alternativas de cambio psicosocial, todas elaboradas de múltiples maneras en las cosmovisiones autóctonas.

Queremos por lo tanto pensar aquí más bien una nueva territorialidad que sería la respuesta activa de muchos sistemas culturales ante la necesidad de adaptación a la pérdida del territorio espacial, por un lado, y, por el otro, a los fenómenos de desterritorialización de los saberes que la acompaña.

En efecto estamos en un contexto mundial de deslocalización y afirmación de la ideología global, lo que para los pueblos nativos significa la negación del acceso a los recursos y la transferencia del conocimiento tradicional a fines que en muchos casos los enajenan.

¿Cuáles son las constantes en esta problemática y cuáles son los lugares conceptuales donde sería enriquecedor llevar la discusión?

Es de conocimiento amplio el interés mundial hacia la biodiversidad y los bioconocimientos, pero el ecologismo se ha transformado y pareciera que está embebido cada vez más de un contenido humano o social, en el sentido de no concernir únicamente las grandes extensiones de selva aún disponibles en el planeta sino que se ocupa también de asuntos de urbanidad y de mejoramiento de la calidad de vida de los ciudadanos en cualquier contexto.



Gloria Scappini
Antropóloga. Licenciada y Máster en Etnología y Sociología Comparativa por la Universidad de Paris X Nanterre, especializada en Antropología Social de las Tierras Bajas de América del Sur. Inicia su experiencia de campo en el '98 con el pueblo aché, y a partir del 2003, desarrolla sus investigaciones con el pueblo mbya-guaraní, combinando el estudio de las relaciones entre el Estado-nación paraguayo y sus minorías étnicas con el registro y valorización de la cultura guaraní. Realiza el documental etnográfico Palabras-Almas estrenado en el 2013, el cual obtiene premios a nivel internacional. Es docente universitaria, consultora y desde el 2013 lleva adelante el Seminario Antropológicas para la adquisición de saberes y difusión de las realidades indígenas en el Paraguay.

No obstante, esta biodiversidad sigue planteando el problema de su colecta, tipificación y registro, procedimiento que permite la reunión de la información necesaria y su "traducción" a los sistemas de entendimiento científico, a fin de poder servir tanto a los estudios genéticos como a los programas de desarrollo aplicado en las poblaciones de mayor vulnerabilidad, por ejemplo, a la escasez alimentaria. La información genética y meramente técnica, en el sentido de las propiedades medicinales —por ejemplo— de una especie vegetal, ya no es suficiente. Se requieren en la actualidad también los bioconocimientos que conciernen las técnicas de apropiación de la naturaleza dentro de un sistema cultural dado. Por lo tanto el problema de la desterritorialización de los saberes tradicionales es tanto un problema de bioética como un objeto antropológico de contacto y de conflicto interétnico.

Esto lleva a pensar la triada territorio-biodiversidad-bioconocimientos como un conjunto en el que de manera únicamente abstracta existiría hoy la interdependencia alabada en el discurso (sistema de Naciones Unidas y legislación universal), ya que al ser enajenada la información, ésta puede existir, transmitirse y multiplicar los efectos de su transmisión muy lejos de las comunidades emisoras de esos conocimientos. Así podemos tener a los bioconocimientos activos sin el mantenimiento de la biodiversidad ni tampoco del territorio. Y viceversa, el territorio y la biodiversidad pueden existir sin que necesariamente estén comunicados los bioconocimientos, a falta de interlocutores o debido al rechazo de comunicación de los detentadores de los saberes.

La marginalidad como territorio

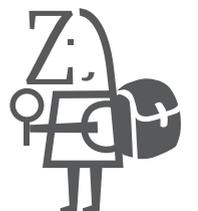
Hemos visto la compleja problemática en torno a la transmisión de los conocimientos, y es realmente allí donde se sitúan también los fenómenos de la etnicidad. La etnicidad constituye la expresión, defensa y proclamación de la diferencia de un grupo social en términos culturales, es decir, alegando su particularidad como componente de la diversidad. Los discursos de la etnicidad pueden estar basados en categorías de pensamiento tradicionales como pueden no estarlo, limitándose a reproducir el discurso occidental que, a grandes rasgos, está construido con referencias conceptuales universalistas y en el cual finalmente se diluyen las referencias a la diferencia cultural a falta de un sistema de integración del dato etnográfico en la retórica política, sean cuales sean sus intenciones.

Es por esta razón que, de alguna manera, el único territorio en el cual pueden pensarse los emisores de conocimientos y saberes tradicionales es en el margen de marginalidad en el cual sobrevive ese propio pensamiento, aún ligado a la memoria de una forma antigua de vivir y una idea de bienestar remoto que se aleja cada vez más.

La capacidad creadora de las culturas permite, no obstante, la posibilidad de elaborar, como es el caso de los grupos guaraníes, para los cuales a la primera tierra (yvy tenonde) que es destruida sigue una segunda, la tierra nueva (yvy pyau), copia fiel de la primera y habitada por las imágenes de sus habitantes, y lamentablemente condenada a una suerte de vagabundeo a partir del abandono del creador Ñanderu Kuarahy o Ñanderu Tenondegua, en el caso mbya guaraní. El abandono permitiría así la auténtica articulación con el pensamiento religioso tradicional, ya que será central en la vida del hombre o mujer mbya el respeto por las normas y reglas dejadas por el Primer Padre, y paralelamente asociará al individuo con un libre-albedrío socialmente aceptado, y que ya en situación de fricción vendrá a ser interpretado como un antecedente de la cultura de la marginalidad.

La marginalidad, esa frontera perversa que sitúa a los pueblos indígenas a caballo entre la tradición y la modernidad, se muestra así como el territorio que los alberga, materializándose en lugares concretos, como pueden ser las veredas, las esquinas, las banquinas de las carreteras o los anillos de vertederos en la periferia de las ciudades.

Ahora bien, si en efecto estos nuevos "no-lugares" según la expresión de Marc Auge refiriéndose a los lugares de la liminaridad, demuestran despertar cada vez



más sentimientos de pertenencia por parte de quienes lo viven, éstos se vuelven a su vez terrenos de experimentación de nuevos discursos sobre la cultura, el devenir y las relaciones entre las minorías y los estados que se han erigido sobre sus tierras ancestrales.

La etnicidad y la indianidad, a partir de las configuraciones locales de las relaciones históricas entre pueblos y sociedad dominante, pueden así tejerse en estos contextos, y sobre todo llegar de manera más fácilmente a oídos de las instancias de decisiones. Por otro lado, el peligro de la exotización y del uso excesivo de "discurso blanco" por parte de los referentes indígenas plantea, otra vez, la ausencia del dato etnográfico y de la traducción cultural cuando más se los necesita.

Desterritorialización y reterritorialización

El proceso descrito por Deleuze y Guattari supone, a partir de la territorialización, esa escritura sobre la tierra y el cuerpo, ese "geografismo", movimientos que representan el cambio y la reconfiguración. Acorralados en trozos de tierra y sin poder apropiarse ya de un territorio, los pueblos indígenas necesitan la difusión interna de las categorías tradicionales para, a su vez, poder, gracias al ejercicio retórico que les es propio como culturas orales, traducir estratégicamente los equivalentes tradicionales de las categorías que componen hoy el discurso blanco, cada vez más homogéneo y universal, a medida que por lo menos simbólicamente, los pueblos indígenas estén presentes en los objetivos públicos de las agendas políticas. El despertar de la máquina territorial primitiva, en todo su esplendor y en toda su capacidad de inscribir sus mecanismos de resistencia a los círculos que piensan la nueva humanidad es la consigna. Deleuze y Guattari recuerdan:

"La máquina territorial primitiva, con su motor inmóvil, la tierra, ya es máquina social o megamáquina, que codifica los flujos de producción, medios de producción, productores y consumidores: el cuerpo lleno de la diosa Tierra reúne sobre sí las especies cultivables, los instrumentos de labranza y los órganos humanos."

Finalmente, como primera forma de socios, según los autores, la "máquina territorial" que supone la reproducción y transmisión cultural no deja de estar íntimamente articulada con la memoria de la interdependencia entre naturaleza y cultura, a tal punto que es a partir de la observación de ésta que se pueden expresar los mensajes más profundos de la sabiduría oral y permitir la grafía de la memoria que clama nuestro cuidado:

"Estos árboles que están parados tienen muchas lianas, tienen guembe y no es sólo de una clase; pareciera como si nosotros nos uniéramos todos unos con otros en este mundo para ser fuertes, tanto los seres humanos como las lianas de los árboles igualmente se prenden por ellos. Así también nuestros Abuelos que ahora viven, así deben ser, como para que las palabras de los niños se levanten todas al lado de nuestro Abuelo, como decís vosotros en vuestro idioma. Por eso este árbol, aun si viene un fuerte viento, no cae, porque tiene quien lo fortalece." (Palabras de Plutarco López, mburuvicha guasu del tekoha mbya guaraní Che'iro Kue, 2011.) x—

Bibliografía

Augé, Marc. *Los "no-lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa, Barcelona, 2000 (1992).

Barth, Fredrik. Introducción en: *Los Grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de cultura económica, México, 1976 (1969).

Bonte & Izard. *Diccionario de Etnología y Antropología*. PUF, Paris, 1991.

Deleuze Gilles & Felix Guattari. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, 1985 (1972).



Foto: Eloisa Vaello

TERRITORIO, BIODIVERSIDAD Y BIOCONOCIMIENTO

Puesto que un buen vivir, un tekoporã, implica un saber vivir, amerita recordar que –más allá del conocimiento cartesiano occidental que devino en un sistema ideológico que hoy nos pone al borde de un colapso ecológico– existen mundos posibles, utópicos quizás, que iluminan cierta ceguera que aqueja al sistema productivo, cultural e ideológico de la hegemonía.

De hecho, existen fenómenos, como el uso de agrotóxicos o el ecocidio, no asimilables por las culturas étnicas. Hechos, políticas, visiones que marcan un límite, una frontera para la propia cultura occidental; ciertas posturas de los pueblos indígenas pueden ser leídas como una alerta o un signo. Es decir, aquellos fenómenos sobrepasan la posibilidad de ser integrados al ambiente cultural y natural indígena; esta imposibilidad de integración constituye índice de improcedencia, pues dicha integración, en sí, no es sostenible para el modelo de Occidente. En este sentido, la mirada indígena puede acercar pistas para detectar lo nocivo.

Rotos ciertos pactos y promesas de la aldea global, es preciso revisar el concepto de soberanía nacional. Uno de los principios fundamentales de ésta radica en la capacidad de vigilar lo que atraviesa la frontera. La penetración capitalista en las prácticas económicas nacionales y en las culturas agrícolas campesinas e indígenas cruzó —legal e ilegalmente— la frontera con semillas genéticamente modificadas, con topadoras, agrotóxicos, gigantescos anuncios publicitarios y augurios de nuevos y felices estilos de pensar, sentir y obrar.

La sabiduría tradicional, que mantuvo durante siglos un equilibrio armónico con



el medioambiente, se encuentra hoy invadida y amenazada de extinción por falta de suelo firme y sano donde mantenerse, desarrollarse y continuar emergiendo. El orden mundial desordena límites naturales y los reconfigura de acuerdo a intereses geoestratégicos.

Asumiendo el carácter convencional de los mapas transnacionales, se abre un espacio para la oportunidad política —y se afirma el imperativo ético— de reconfigurar esos mapas conforme a intereses, conocimientos y estilos locales.

El conocimiento étnico debe contar con la posibilidad no sólo de conservarse y mantenerse, sino de crecer, de enriquecerse con aportes de otras culturas, incluidas las occidentales. Esto también asegura el crecimiento de un espacio transfronterizo y, por ende, la posibilidad de enriquecimiento del patrimonio occidental, decaído en sus resortes simbólicos. La diferencia puede ser una inyección, una lección, como lo es en el plano de lo imaginario artístico.

Existen conocimientos y prácticas culturales que resisten en territorio propio. Atropelladas las murallas geopolíticas que los contienen, ingresan otras formas de habitar el mundo, de relacionarse con la tierra y convivir con sus recursos. Así, se pierde paisaje, sabiduría, calidad de vida y soberanía nacional. Extinciones culturales se perfilan, consecuencia de las extinciones biológicas que el sistema de extracción de materias primas veloz acarrea. Con la pérdida de sus tierras, varias comunidades indígenas se desconfiguran culturalmente.

Muere el maká.
 Grande es la morada, grandes son las tierras de los difuntos.
 Muere y vuelve el difunto, el espíritu se queda.
 No muere, está clamando.
 Muere y no está, y vuelve al Paraíso.
 (...) Hermosas son las moradas de los difuntos.
 (...) El malo muere y su sombra lo abandona. Igual que al bueno.

Fragmentos del poema del maká Kan a i ti, recogido por Juan Belaieff, versión de Augusto Roa Bastos.
 En *Las culturas condenadas*, Ed. Siglo XXI, México, 1978, pp. 343–344.

Acostumbrados a la producción diversificada para el consumo familiar o el mercado local, los indígenas deben renunciar al cultivo de sus productos tradicionales: mandioca, zapallo, batata, frutas, maíz, calabaza, y dedicarse al cultivo de rentas: tabaco, sésamo, caña de azúcar y soja, entre otros productos. Este modelo impuesto exige la compra de semillas, plaguicidas, maquinarias y combustible, entre otros gastos, que no pueden afrontar. Rotos el paisaje y el medio de subsistencia, la desruralización, urbanización y pauperización de la población se incrementa. Cuando se remueve a pobladores locales de su hábitat natural o tienen que sobrevivir en ecosistemas deteriorados, resultan absorbidos por una economía de mercado opuesta a sus modelos y prácticas tradicionales; en consecuencia, el conocimiento ecológico local, las creencias y la sabiduría empiezan a erosionarse. Este fenómeno es conocido como "la extinción de la experiencia", vale decir, la pérdida del contacto directo con el ambiente que tradicionalmente se daba en armonía con los recursos naturales existentes.

Cualquier reducción en la diversidad cultural y lingüística disminuye la fuerza adaptativa de nuestra especie al menguar el caudal de conocimiento del cual podemos extraer información. Cruzando arte y paisaje es posible la producción de conocimiento, sensibilidad y formas expresivas que, mediante la observación, sistematización y taxonomía de fenómenos políticos, sociales y culturales y desde el territorio propio, permiten producir modelos territorializados de saber: mitologías, rituales y etnocencia —entre otros momentos— de una práctica que acompañe los procesos ecoevolutivos de cada zona a partir del sentido de pertenencia política, cultural, científica y religiosa de cada comunidad que habita un espacio físico y simbólico.

Las estrechas relaciones entre los humanos y sus ecosistemas llevan largo tiempo para ser establecidas y difícilmente son recuperadas una vez perdidas. El conocimiento etnoecológico constituye el entendimiento por parte de los nativos de las relaciones con el medioambiente, así como de la interacción entre plantas y animales del entorno; de ahí la importancia de este conocimiento para el uso sustentable y la conservación de la biodiversidad. Con facilidad se habla de la pérdida de territorio, y es éste, precisamente, uno de los lugares comunes de la definición de las nuevas identidades; la duda se posa cuando ese territorio sigue actuando como un factor cultural fuerte: resulta evidente que, como queda expuesto, paralelamente a identidades transterritorializadas, existen otras para las cuales el suelo físico es sostén ineludible de los territorios simbólicos. ✕—

Extracto de *Tesape: una mirada biocultural*. Aristides Escobar. Ph.D. Dic, 2011.3



Aristides Escobar

Ph.d, docente e investigador. Graduado en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Asunción. Magister en Estudios Latinoamericanos y Metodología de la enseñanza, Universidad de Ohio y Doctor en Literatura Hispanoamericana, Universidad de Pittsburgh. Ha publicado libros y artículos relacionados a los pueblos indígenas y la narrativa latinoamericana. Es autor del documental *Los Chamacocos Bravos* y catedrático de Fundamentos Epistemológicos de la Educación. Realiza labores como gestor cultural y jurídico de la comunidad Tomárho del Chaco paraguayo.

"LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EXISTE DENTRO DE NOSOTROS"

Me llamo Ángel Vera, mi comunidad es Fortuna, del pueblo avá guaraní y quiero agradecer esta invitación que nos han hecho para conversar, escuchar nuestras penurias y nuestra realidad como pueblo indígena.

Agradezco a los organizadores, a los estudiantes, a los interesados, porque por el tema indígena muy pocos son los que se interesan de entre los que nosotros llamamos hombres blancos y, por eso, para mí este escenario es muy importante, porque a través de nosotros ustedes van a conocer sobre nuestra convivencia en las comunidades, cómo vivíamos anteriormente y cómo vamos sobreviviendo actualmente.

Voy a presentar una breve historia. Según mi abuelo y mi abuela, en la época de la colonización, como se sabe históricamente, los españoles vinieron a invadir las tierras de los indígenas y, en ese tiempo, la autodeterminación de los pueblos ya existía. No fue creada después de la promulgación de la Ley 904, ni de la Constitución Nacional. La autodeterminación de los pueblos en ese tiempo ya existía, nosotros ya teníamos nuestra autoridad natural, lo llamamos *Oreramoi*, nuestro abuelo. Ya existía, desde luego, la autoridad: Mburuvicha. Ahora se le llama líder.

Anteriormente, los españoles vinieron y nos dijeron que nuestra autoridad se denominaba "cacique", y por eso, hasta ahora, por ejemplo, las personas utilizan el término como burla: "cachique". Y esa denominación no es indígena, así nombraron los españoles para diferenciar a las personas indígenas de las personas "buenas". Los españoles eran las personas "buenas" y los indígenas eran las personas "malas", los caciques. En esa época los pueblos indígenas fueron destruidos, se les quitó el poder,



Foto: Guillermo Sequera

se les quitó la soberanía completamente y se apoderaron de ellos los españoles, ellos vinieron a dominar los territorios ancestrales de los pueblos indígenas. Y luego vinieron los hijos de estos, los criollos paraguayos, históricamente los conocemos bien, porque está bien documentado.

Fueron masacrados, no fueron respetados. Vivieron en la selva, escondidos, no se mostraban a nadie ni querían mostrarse a nadie, porque si los encontraban los blancos les torturaban. Si encontraban a las mujeres, eran violadas, golpeadas, asesinadas y si encontraban a los varones, era igual. Eran golpeados, atizados y llevados para que trabajen hasta que no den más y luego eran asesinados. Esa era su paga, por ende, no había indígena que se hiciera encontrar. Cualquier ruidito y ya entraban en cualquier agujero, en cualquier árbol para esconderse y no ser encontrados. Y así vivimos hasta que se formó el Estado paraguay y se administró políticamente nuestro país, Paraguay, y nosotros allí dentro. Se crea un Estado, una organización política sobre los pueblos indígenas y perdemos el poder, el dominio territorial y la autonomía, nos quitan todo eso. Luego, cuando Alfredo Stroessner es presidente, un líder llega hasta él, lo visita y le pide que se respete a los pueblos indígenas, porque mucho tiempo ya habíamos vivido mal, maltratados, discriminados, avasallados, violados, ese señor era Juan Pablo Vera, él había venido desde Alto Paraná caminando, hasta llegar junto a Alfredo Stroessner. Y en esa ocasión Stroessner le dijo “vos te vas a ir a organizar a nuestros pueblos indígenas, te vas a ir a hablar con esos grupos familiares en las diferentes zonas y vas a formarlos en comunidad”. Así se inició la organización, hasta que se logró sancionar la Ley n.º 904, del año 1981, para proteger al pueblo indígena. Y fue elaborada por nuestros abuelos, nuestras abuelas, nuestros líderes religiosos *-ore ramoi, ore jaryi-*, a través de ellos, a través de su participación, a través de sus exigencias. Eso quiere decir que el dominio y la autodeterminación existen entre los indígenas desde hace muchísimo tiempo. Nuestros abuelos se esforzaron hasta que se logró concretar en la Constitución Nacional el capítulo V, en el que se habla de los pueblos indígenas y eso no fue un regalo, sino el resultado de la lucha de nuestros abuelos y nuestras abuelas. Para nada es regalo alguno.

Mediante este logro, la población blanca nos reconoce un poco más como humanos, porque anteriormente no éramos considerados humanos, éramos considerados como animales, inclusive peor. Y llegamos al gobierno democrático, y vemos que a pesar que el gobierno de la dictadura cometió muchas atrocidades, se dio un pasito a favor de los pueblos indígenas: como el que se reúnan de nuevo en comunidades. Si no, los pueblos indígenas ya se hubiesen extinguido en Paraguay, porque hubieron personas que perseguían a los indígenas para matarlos, y ellos son los criollos paraguayos, son los que “pescaban” a los indígenas y donde los encontraban, los mataban siempre. Entonces, en la época de Alfredo Stroessner se da una potestad para que nos organicemos y se respete la humanidad indígena, pero en paralelo, en ese momento, muchas cosas, muchas irregularidades sufren los pueblos indígenas, pero por lo menos se había logrado una pequeña apertura, que nos permitía a nosotros reunirnos de nuevo. Y desde esa vez, lo que nosotros llamamos organización política de los pueblos indígenas

se potenció más, porque nos encontrábamos con más frecuencia, anteriormente no podíamos ni visitarnos porque no había garantías, no había seguridad, vivíamos escondidos. Y desde entonces, empezamos a articularnos otra vez. Nuestros líderes religiosos, nuestros dirigentes se iban hasta muy lejos para visitarse, caminando por la selva, para organizarse y exigir derechos. Y así sobrevivimos hasta el día de hoy.

Desde el año 1981 los pueblos indígenas empezaron a organizarse en forma de asociación porque tenían una protección. Eso no quiere decir que los pueblos indígenas hayan pasado o hayan estado bien, pero por lo menos ya podían salir a las ciudades, porque anteriormente no podían.

Así es como se pudo crear una organización indígena. Anteriormente mis abuelos y mis abuelas crearon lo que se llamaban “regionales”, porque la organización política del Estado dividió el país en departamentos y los grupos familiares quedaron en diferentes departamentos. Y, para que ellos se reencuentren, se crearon las reuniones regionales. En esas reuniones regionales se trataron los intereses de los pueblos indígenas y se consolidaron las organizaciones indígenas. El objetivo fue la defensa de los pueblos indígenas y que los indígenas puedan volver a tener aunque sea un pedazo de tierra.

Soy coordinador de la Federación Guaraní, integrada por nueve asociaciones. Cuando las regionales terminaron de conformarse o agrandarse *-oñembo'apy-*, se crearon las asociaciones y allí ya participaron más organizaciones. Dentro de ese proceso se vio, se revisó, qué se podía hacer para fortalecer la organización indígena y se comprendió que era necesario agruparse y unirse más y así se crea la Federación Guaraní en el año 1998.



La lucha de la Federación Guaraní, su reivindicación, es defender los derechos de los pueblos indígenas en cuanto al territorio, salud, educación. Ustedes le llaman políticas públicas, para luchar, para colaborar con el Gobierno con propuestas, para generar políticas públicas bien claras para los pueblos indígenas. Con esa visión los pueblos indígenas se constituyeron y empezaron a trabajar. Y numerosas luchas se dan en este proceso, inclusive, en un momento dado, el propio INDI –a través del gobierno del Estado paraguayo– quiso eliminar la Ley n.º 904 para erradicar la autonomía propia de los pueblos y ejercer el dominio sobre nosotros, el INDI o la autoridad blanca. Inclusive otros *rapicha* indígenas, compañeros indígenas, salieron a apoyar. En esa ocasión la Federación Guaraní puso pecho, porque en ambas cámaras ya se había aprobado la ley, se iba a eliminar el rango de comunidad y se iba a lotear, los indígenas iban a tener créditos “por sus cabezas”, iban a poder transferir sus tierras, y eso era una trampa, para que las comunidades indígenas se acaben. Entonces, la Federación Guaraní supo ver e hizo un llamado al pueblo. Inclusive hubo una organización del Chaco que acompañó esa lucha, la CAPI, actualmente FAPI. Fue una lucha terrible. Siempre se atenta para quitarles la autonomía a las comunidades indígenas, para que nosotros no podamos tomar más decisiones en nuestras comunidades.

Y ese es el plan de todas las autoridades que asumen, los parlamentarios o quienes sean, demasiado quieren eliminar eso como para poder dominarnos a su antojo. Y ante eso, las organizaciones indígenas, hoy día, maduraron políticamente y se hacen



Foto: Fernando Allen

sentir en los medios masivos de comunicación y se van uniendo. Lo ideal es llegar a una unidad a nivel nacional, de hecho los pueblos indígenas estamos unidos cuando las cosas están muy mal. Si es por una reivindicación justa o por la violación de los derechos indígenas, todos van a salir a defender porque ya se tiene conocimiento de todo lo bueno y lo malo, y ya ven cuando se arman las trampas.

En cuanto a la educación, es más reciente, la organización indígena, por lo menos donde yo estoy, a cada Gobierno que asume le exige con propuestas claras políticas públicas definidas para los pueblos indígenas. Porque los pueblos indígenas no cuentan con un presupuesto propio en salud, en educación y, si asignan fondos para la compra de tierras, se utilizan mal los recursos por parte de los administradores. No se compran las tierras que deberían ser útiles a los indígenas para producir y mantener a sus familias en el marco de su cultura tradicional, sino que se compran aquellas tierras que generen más ganancia en efectivo, negociados. Significa que hasta ahora se violan, en general, los derechos de los pueblos indígenas. Los indígenas, hasta ahora, son asesinados en sus territorios, desalojados de sus comunidades. No hay justicia. Seguramente ustedes lo ven con frecuencia en los medios masivos de comunicación. Eso quiere decir que no hay justicia, porque en la Constitución Nacional está bien claro: el Estado paraguayo a través de los gobernantes debe preservar y proteger el hábitat de los pueblos indígenas. Y si son desalojados de su hábitat, ¿son protegidos y preservados? Si los territorios indígenas son vendidos, ¿se están respetando los derechos de los pueblos indígenas?

Nosotros hasta ahora seguimos estando en dictadura, hasta ahora para nosotros la supuesta democracia es una “democracia dictadora”. Si nosotros hacemos alguna denuncia, nunca pasa algo, si las denuncias se hacen en contra nuestro, rápido reaccionan, enseguida mandan a los indígenas a la cárcel, directo. Ahora mismo es un ejemplo de cómo estamos, o sea, como estamos nosotros. El propio INDI vendió 25.000 hectáreas de los hermanos ayoreos. Disculpas al hermano Picanerai aquí presente; me adelanto a su historia actual. Existen más comunidades indígenas amenazadas, cuyas tierras se quieren vender y hay compañeros indígenas que se someten o que son utilizados para ese propósito.

Entonces, la autodeterminación de los pueblos indígenas existe dentro de nosotros. Tenemos el manejo propio, tomamos nuestras decisiones, y todo lo que podemos resolver desde adentro lo resolvemos. Pero el cumplimiento de nuestros derechos ya no está en nuestras manos, lastimosamente, y por eso nuestros pueblos viven atropellados, discriminados, abandonados. Por eso, las organizaciones indígenas hacemos lo que tenemos que hacer; exigir a los gobiernos, ya sean de izquierda, de derecha o lo que sea: ¡Que se respeten nuestros derechos y que se creen políticas claras para los indígenas! Esa es nuestra visión como dirigentes de las organizaciones. No es fácil la tarea que llevamos adelante, porque a veces a los propios políticos –o a lo que nosotros llamamos politiqueros: los ministros, los secretarios, los parlamentarios– no les importa un carajo darles a los indígenas sus derechos. Entonces ellos, los politiqueros, si se dan cuenta que tenemos líderes astutos e inteligentes, van y dicen a nuestra gente para que se aparten de esos líderes, porque supuestamente somos

sinvergüenzas. Yo constantemente estoy recibiendo eso por parte del INDI, porque el propio INDI comete atropellos en contra de las comunidades indígenas. Si es que ve algún líder que es inteligente, trata de anularlo para dejarlo sin capacidad de liderazgo, ellos mismos intentan contra nosotros. Eso quiere decir que no hay mucha libertad para los pueblos indígenas. Pero por ahora, por lo menos, podemos charlar, escucharnos, plantear.

Nuestro objetivo primordial es una política clara para los pueblos indígenas. Nosotros no podemos pedir rendición de cuentas a salud, a educación, con relación a la producción agrícola no tienen nada, no podemos pedir rendición de cuentas porque nos hacen depender de un programa nacional, y ese programa nacional es manejado por los politiqueros, que nos dividen a nosotros en términos de "politiquería", en nuestras propias comunidades, porque nos pintan en rojo, azul, y en todos los colores. El que sube al poder sólo responde al que es de su color, a su sector y, en nuestras comunidades, nosotros nos basamos en el derecho colectivo, comunitario, no en el derecho individual. Los politiqueros meten su brazo en nuestras comunidades y nos agarran uno a uno, y nos convencen para aceptar los "derechos individuales", y de esa forma quieren manejarnos.

Nosotros necesitamos una política pública clara para los pueblos indígenas, como manda en la Constitución, sin llevar en cuenta las banderías políticas y sin discriminación, porque nosotros en nuestro manejo comunitario no nos comportamos así.

Según la Constitución, las comunidades indígenas deberían estar muy bien, porque allí deben prevalecer los derechos colectivos y no deben ser dejados de lado. ¿Y qué hace nuestra autoridad nacional? Ellos pintan a la gente con su color y solo a ellos los atienden, eso es "violación de Derechos Humanos". Aún no hay cumplimiento de los Derechos Humanos en nuestro país. Lástima que con las autoridades nacionales aún no podemos hablar. Si es posible debemos hablar con ellos antes de que se candidaten, antes de que suban al poder, pero lástima que no es así. No veo nada positivo, no encuentro que los pueblos indígenas vayan a tener respaldo de las autoridades nacionales, porque el interés es otro. Los pueblos indígenas tienen interés en un camino diferente y los politiqueros tienen otra visión política. Chocan uno contra el otro y van a seguir chocando. Nosotros entendemos bien, porque si nosotros renunciamos a nuestro manejo propio, a nuestro sistema, vamos a estar peor y los politiqueros van a chocar contra nosotros, no hay caso. Vamos a chispear hasta donde se pueda.

Nuestra visión política es la participación, y es aún más difícil que se dé, porque en el sistema que se utiliza en nuestro país no es viable que los pueblos indígenas participen y entren, ingresen, al poder. Hace falta que en la Constitución Nacional se reglamente para que los pueblos indígenas puedan tener participación real y efectiva. Y por ese hecho, ¿quién va a preocuparse? ¿Van a preocuparse los legisladores, las autoridades nacionales? No.

Lo único fácil de decir es: "estos indígenas son ignorantes", "no quieren trabajar", "son mendigos", "son arruinados", "no sirven", y eso no más somos nosotros, pero, sin

embargo, no es así. Las autoridades no asumen sus responsabilidades con nosotros, se pierden, se esconden para no trabajar con nosotros, para no ayudar a desarrollarnos como se debe, no existe una política real. Y la política real, si va a aplicarse, debe ejecutarse con las comunidades de base. Allí deben elaborarse los planes y programas para poder realizar el acompañamiento, trabajar juntos, como dice en la ley. Pero las autoridades elaboran todo en las oficinas y vienen y nos dicen "con esto se van a desarrollar", traen provistas y luego dicen "estos no quieren trabajar luego". Pero ¿cómo trabajar si no se elabora un plan de trabajo? El indígena considera esta forma de ayuda como un regalo, aunque si viene del Estado, no es regalo. Las propias autoridades nos someten a un camino errado y, si nosotros decimos cómo debería ser el camino, no somos escuchados. Lo que nosotros planteamos no tiene valor porque son otros los que están en el poder. Pero yo creo que los pueblos indígenas debemos resistir, mediante la resistencia hoy seguimos existiendo.

Creo que con el tiempo y con la ayuda de Dios, con la ayuda de todos, estudiantes, interesados, ciudadanos paraguayos, podemos ir mejorando. Porque también existen logros, en cuanto a nuestras reivindicaciones, si miramos desde la llegada de los españoles al presente. A pesar de los aprietos y las presiones, juntos iremos avanzando de a poco. ✖—



Ángel Vera

Es líder de la comunidad avá guaraní Fortuna, coordinador general de la Federación de Asociaciones de Comunidades Guaraníes de la Región Oriental, vice presidente del Consejo Continental de la Nación Guaraní, coordinador de la Mesa Coordinadora de Organizaciones Indígenas del Paraguay (MCOI) y presidente de la Asociación de Comunidades Indígenas de Canindejé. Formó parte del Consejo y del Equipo Facilitador del proyecto Orientaciones Básicas para el trabajo del funcionariado público con los Pueblos Indígenas, impulsado por la Organización de las Naciones Unidas en Paraguay - PNUD, el Instituto Nacional Paraguayo del Indígena y la Secretaría de la Función Pública (2011).

"LA LUCHA POR LA TIERRA ES TAMBIÉN LA DEFENSA A LA NATURALEZA"

Yo, como Margarita Mbywangi, del pueblo aché, vivo en el departamento de Canindeyú. El pueblo aché desde el año 1970 hasta el año 1980 ha salido afuera. Nosotros como pueblo aché vivimos, como dice mi pueblo, vivimos de nuestra palabra. Nuestra palabra es sagrada, porque la palabra que decimos la cumplimos. Yo también fui víctima de la dictadura militar de Alfredo Stroessner. Me vendieron, siendo niña, las familias paraguayas. Mi madre murió cuando la sacaron bruscamente del monte. El Gobierno no hizo nada en su caso.

En nuestro país falta justicia. La justicia está muy mal en nuestro país, porque los que son poderosos tienen justicia, y nosotros no tenemos justicia. Por eso, nosotros creamos la organización del pueblo aché ACA (Asociación de Comunidades Aché). Somos seis las comunidades que estamos en Paraguay, una en Alto Paraná, una en Caazapá, una en Caaguazú y cuatro en el Departamento de Canindeyú. Nos unimos en nuestra organización, en primer lugar, por la lucha por la tierra. La lucha por la tierra no es solamente la lucha por la tierra, es también la defensa a la naturaleza, al monte, al agua, a los pájaros, son a ellos, también, a los que nosotros queremos defender.

Hemos luchado juntos y para nosotros nuestra palabra es sagrada, pero para la gente blanca el papel es lo que sirve, y para nosotros el papel no tiene ningún valor. Creamos esta organización por la lucha por la tierra, lucha que hemos logrado con mucho sufrimiento, seis meses de penurias bajo la carpa, bajo la lluvia, bajo el frío. Hemos luchado y hemos conseguido la titulación de las tierras de las comunidades donde estamos hoy asentados. Volvimos a luchar juntos y juntos vamos a luchar, como



lo hicieron nuestros padres, que han vivido en el monte juntos, así lucharemos, esa es nuestra cultura.

Y en segundo lugar hemos puesto la educación propia. Si nuestros niños no tienen educación desde ahora, ¿cuál va a ser su historia, su idioma, cómo van a conocer a su pueblo? Nuestro pueblo se va a desintegrar, se va a terminar, y eso no queremos. Pero la educación formal del Estado para nosotros es chocante. Nosotros vimos que los conocimientos de la educación que el Estado nos impone no son la realidad. Por eso luchamos por la educación, para que sea una educación para los aché, en su idioma, que tenga que ver con nuestra historia, una educación diferenciada y, hasta ahora, seguimos luchando. Y esta organización también está luchando por su cultura, para seguir viviendo con nuestra cultura. Aunque nos quiten las tierras, aunque nos quiten todo lo que tenemos, queremos seguir teniendo nuestra cultura, nuestro idioma, nuestras costumbres y esa es nuestra lucha día a día. Porque sin la tierra y sin educación propia no podemos sobrevivir.

Nosotros decimos también que la cultura es la unión, la unión de las personas que tienen el mismo pensamiento, esa es nuestra cultura como pueblo aché. La palabra que nosotros decimos a nuestros hermanos, nos comprometemos (a cumplir), eso es sagrado, y lo respetamos. Somos también un pueblo muy espiritual, porque nosotros conocemos cuándo viene la lluvia, cuándo viene el viento, cuándo va a venir una seca, cuándo vienen los pájaros, qué está pasando cuando viene un viento, como decimos *chemopirimba*, algo está pasando y eso no nos enseñan en la facultad, nosotros tenemos una educación que la naturaleza misma nos enseña.

Nosotros nos organizamos recién alrededor de año 2005–2006, y a mí me duele muchísimo cuando el Estado paraguayo o el pueblo paraguayo no entiende que somos veinte pueblos diferentes, con sus diferencias de idiomas, de costumbres, de todo, somos veinte pueblos diferentes. Y el Estado o las organizaciones no diferencian ni uno solo; “ese es indio, ese es indio”, como si nosotros fuéramos una sola cosa.

Mi comunidad es puro monte y me doy cuenta –yo trabajo en la parte de salud– que mi pueblo se enferma menos, porque nosotros vivimos en el monte y los que viven cerca de los cultivos de soja, aislados del monte, ellos cada semana se van al hospital y en el hospital tenemos muy poca ayuda.

Como mujer indígena he luchado muchísimo, ahora ya soy abuela y estoy orgullosa de ser abuela, porque mis hijos me preguntaban, me decían “mamá, ¿dónde está mi abuela? ¿Dónde está mi abuelo?” Y a mí me era difícil decirles “me lo han matado”. ¿Cómo le podía decir eso a un niño? No le podía decir eso. Es que nosotros no tenemos abuelos, ni yo sé dónde están mis abuelos, porque fueron matados o secuestrados cuando estaban en el monte, por los blancos. Pero ahora mis nietos tienen una abuela, entonces yo les digo a mis nietos “ahora yo estoy orgullosa de ser una abuela”.

He luchado muchísimo, como mujer, porque en el pueblo indígena también hay mucho machismo y porque una mujer dice o porque una mujer hace, los hombres ya empiezan a hacer bochinche. Yo peleé muchísimo para ser líder de una comunidad, me impuse como lo hace un hombre y les demostré que como mujer podemos hacer bien,

entonces ellos me dieron el liderazgo en mi comunidad, de ahí partí, ahora soy la presidenta de la Asociación de Comunidades Aché (ACA) y, como mujer, para llegar hasta aquí, lo hice con mucho sudor y con mucho sufrimiento, porque el machismo es muy doloroso para una mujer. Si somos varias mujeres las que luchamos, si nos unimos, podemos soportar, pero el machismo es mucho más poderoso que la mujer, en nuestro pueblo aché también hay eso y, para que una mujer sea reconocida, hay que sudar muchísimo y yo estoy muy orgullosa de ser la primera mujer aché en llegar a ser líder.

Hemos pasado mucho sacrificio para ser reconocidos como personas, en el sentido de como dice la gente, porque todos nos dicen que somos animales, pero, en todo caso, somos buenos animales, porque nosotros no matamos a nuestro prójimo. Nosotros no matamos. Yo regresé a mi pueblo después de veinte años, yo pasé toda clase de sufrimiento y de desprecio con la gente blanca. A mí me llamaban “india”, a mí me decían de todo, y no entré en la escuela, yo trabajaba.

¿Qué lo que es “indio”? Yo ahora estoy orgullosa de ser india. Yo recién cuando regresé a mi comunidad entré a la escuela, ahí me enseñaron cómo respetar, cómo escuchar. Escuchar es lo máximo que a mí me enseñaron y después de eso supe del respeto en mi pueblo, eso es lo que también mi pueblo me enseñó: el respeto. Yo estoy muy agradecida a mi pueblo, porque al conocerlos a ellos, supe luchar y supe valorarme a mí misma. Y vivir en el monte no significa ser pobre, no tener nada. Vivir en el monte significa tener mucha inteligencia y mucha sabiduría, que la misma naturaleza nos enseña. Aquí, en la ciudad, yo por lo menos, cuando vengo, mi corazón late más rápido y cuando escucho a los ómnibus mi corazón late aún más rápido, parece que voy a morirme y, sin embargo, en el monte duermo tranquila, no hay ruido y es así a toda hora.

Cuando estuve en el INDI, como presidenta, pensaba si llegaría a los cinco años y creía que no. Trabajaba hasta los sábados y domingos, pero lo mismo la gente decía que yo no trabajaba. Recorría el Chaco, todas las comunidades chaqueñas, y venía otra vez a la oficina a escuchar los problemas, pero yo creo que hemos venido a esta tierra para hacer algo y para luchar por algo mejor, para que vivamos juntos y no para decir “este es blanco, este es negro, este es rojo”. Creo que debemos unirnos y vivir juntos y dar oportunidades a las personas, a las que no se les han dado oportunidades.

Creo que debemos estudiar muchísimo y estudiar también la justicia. Porque nosotros los indígenas no tenemos justicia y yo pido eso, a todos ustedes, que luchemos por una educación diferenciada y por una justicia igual para todos, no solo para los ricos sino también para los pobres. ✖—



Margarita Mbywangi

Es presidenta de la Asociación de Comunidades Aché y lideresa de la comunidad aché Kuetuvy. Socio-fundadora y miembro ejecutiva de la Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética (LINAJE). Miembro-fundadora y directora del Centro de Comunicación y Cultura “Ache-djawa / palabra-Aché”. Promotora de Salud. Fue Presidenta del Instituto Paraguayo del Indígena en el 2008, siendo la primera mujer indígena que presidió dicha institución.

"VAMOS A SEGUIR EXIGIENDO EL CUMPLIMIENTO DEL DERECHO AL ACCESO AL TERRITORIO Y A LA TIERRA"

Celebro este espacio. Este espacio, para mí, es muy importante, porque a través de él uno piensa, entiende y recibe información con relación al trabajo que llevan adelante las organizaciones indígenas. En ese sentido, presentaré mi pequeña ponencia, relacionada con los temas que están en cuestión.

La Unión de Nativos Ayoreo de Paraguay (UNAP) es una organización claramente no tradicional, pero genuinamente representativa. Contamos con 22 comunidades afiliadas y estamos trabajando en dos departamentos: Departamento de Boquerón y Alto Paraguay. La organización funciona a través de la Asamblea General Ordinaria y fue creada en el año 2002. Todas las comunidades participaron en su constitución. Cuenta con su propio estatuto social, aprobado por todas las comunidades que la integran y con personería jurídica n.º 330, reconocida por el Gobierno. También contamos con asesoramiento técnico a nivel nacional e internacional. En este último punto quiero destacar que el asesoramiento técnico que tuvimos en el inicio de esta organización, en el año 2002, nos acompañó hasta el año 2008. Después surgieron ciertas circunstancias con que tropezamos, y por esa razón hoy día ya no disponemos de dicho asesoramiento. Pero nuestra idea en estos últimos años fue la de seguir adelante, trabajando con la organización misma, o sea, nosotros mismos estamos llevando adelante la organización para poder seguir con los trabajos en el campo y con relación a la incidencia estamos trabajando a nivel nacional.



Los objetivos de nuestra organización fueron presentados y aprobados en la Asamblea General Ordinaria y son:

1. Defender los intereses de las comunidades afiliadas.
2. Exigir al Estado el reconocimiento de nuestro territorio.
3. Defender los derechos territoriales y sus recursos naturales.
4. Acompañar a las comunidades para lograr su titulación legal.

Estamos realizando trabajo de acompañamiento, desde hace diez años, a las comunidades que están afiliadas y también a las comunidades que tienen problemas de titularidad y de tenencia de tierras, principalmente en el departamento de Boquerón. En términos generales, la organización del pueblo ayoreo, UNAP, ha logrado marcar/demarcarse los territorios de los grupos/subgrupos ayoreo. En el trabajo de mapas hemos logrado pintar las zonas de diferentes colores, con el objeto de precisar, por lo menos aproximadamente, los diferentes subgrupos que usaban sus territorios. Disponemos del material que grafica el territorio, que nosotros hemos demarcado, en el lado paraguayo. Lamentablemente, hay comunidades que están habitando fuera de este territorio, por diferentes motivos y, también hay comunidades, que están usando muy poco los recursos naturales dentro del territorio, porque la mayor parte se convierte en propiedad privada.

Según las informaciones que manejamos, hay personas que compran y compran grandes extensiones de tierra en el norte del Chaco, son unas pocas personas las que son dueñas de las grandes extensiones de tierra en el norte del Chaco.

Nuestra organización, la UNAP, trabaja con la organización de Bolivia llamada Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB), y esto para nosotros es muy importante. Nuestra idea es demandar el territorio en forma conjunta. La CANOB en Bolivia y nosotros, la UNAP, aquí en Paraguay, porque nuestro territorio traspasa la frontera, se extiende desde el Estado paraguayo hasta el Estado boliviano, lo denominamos "el pueblo transfronterizo". El pueblo ayoreo está situado justo en medio del límite entre Paraguay y Bolivia, este territorio nosotros ya lo hemos demarcado. Uno de los logros importantes de nuestro trabajo es la demarcación del territorio sin disparidad de criterios de los numerosos ancianos, porque es un territorio que fue demarcado y socializado con los ancianos.

Destaco también que, en estos diez años de proceso, logramos adquirir tierras y también conseguimos para los locales de nuestra organización UNAP en diferentes lugares del norte del Chaco.

Por último, voy a hacer referencia a nuestro trabajo actual, que consiste en el acompañamiento a la comunidad Cuyabía. En esta ocasión se tomó la decisión, con la propia comunidad, de solicitar a los abogados de Tierraviva su apoyo para llevar el caso. Agradecemos a la institución que nos brinda un respaldo tan importante porque la comunidad no tiene condiciones para solventar ese servicio. Las tierras de la comunidad Cuyabía, que son sus tierras ancestrales, fueron vendidas por el presidente del INDI.

Hubo muchas manifestaciones y nosotros siempre hemos estado para defender las tierras de los ayoreo, porque no queríamos que se llegara a un injusto desalojo que afectaría a 19 familias que están en su propia comunidad. Y, para terminar, quiero decir que, aunque no tengamos una agenda común con este nuevo Gobierno, desde afuera vamos a seguir exigiendo el cumplimiento del derecho al acceso al territorio y a la tierra, y seguiremos trabajando por nuestras reivindicaciones. ✖—



Carlos Picanerai

Fue Secretario de la Unión de Nativos Ayoreos de Paraguay (2013), secretario general de la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (2011). Es miembro de la Comunidad Ayoreo Ebetogue y conductor de programas radiales en idioma ayoreo.



Foto: Lea Schwartzman

"EL RECONOCIMIENTO DEL DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS ES PARA NOSOTROS UNA CUESTIÓN DE EQUIDAD"

Mi nombre es Tagüide Picanerai, formo parte del pueblo ayoreo y mi organización es la OPIT (Organización Payipie Ichadie Totobiegosode), representa a los totobiegosode, y fue reconocida en el año 2005 por el Estado paraguayo, pero eso no significa que en el año de la fundación de nuestra organización recién empezamos a organizarnos como pueblo ayoreo.

Voy a mencionar nada más tres objetivos de nuestra organización, la OPIT, que también trabaja en dos departamentos, o sea, en dos de los tres departamentos del Chaco paraguayo, que son Boquerón y Alto Paraguay. Los objetivos son:

- Buscar el bienestar del pueblo ayoreo totobiegosode, de quienes viven dentro de las comunidades totobiegosode y también fuera de ellas. Vale la pena mencionar que los totobiegosode forman parte de lo que es el pueblo ayoreo. Totobiegosode, su traducción o su significado en español, sería *gente que habita el lugar de los pecarí o chanchos*, pero su sentido no es despectivo para nosotros.

- Defender nuestras comunidades como ayoreo totobiegosode y

- Trabajar y luchar por el bienestar de nuestros hermanos que aún viven en la selva, sin contacto alguno. Estos hermanos, que viven en la selva, tienen sus parientes en nuestras comunidades. En el año 2004 fue el último contacto del pueblo ayoreo totobiegosode, en realidad no fue un contacto, sino que ellos voluntariamente querían salir por la invasión ganadera en la región del Chaco, que sigue amenazando la vida de los que están dentro de la selva.

Quiero mencionar también que como organización o pueblo ayoreo totobiegosode hemos reclamado al Estado paraguayo, o sea, a los tres poderes del Estado paraguayo



Foto: Jorge Sáenz

en el año 1993, parte de lo que es nuestro territorio ancestral, según nuestros líderes —digo nuestros líderes porque no soy líder de ninguna de las comunidades sino que trabajo dentro de la organización—, nuestra demarcación, en los comienzos de 1993, es de 560 mil hectáreas, que fue reconocido como Patrimonio Natural y Cultural Ayoreo Totobiegosode por la Resolución n.º 00001 del año 2000 del Ministerio de Educación y Cultura.

Y también cabe destacar que, en estos veinte años de lucha, nuestros líderes han participado en grandes encuentros nacionales e internacionales, tales como el Foro Permanente de las Naciones Unidas, en la sexta y la novena sesión, o sea, la del 2007 y 2010, y también participaron de las sesiones del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, que es un órgano de las NN. UU., y de la 147ª Audiencia de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, con sede en Ginebra.

Y para tocar el tema de hoy, que es la autodeterminación de los pueblos, creo que es un derecho muy importante para nosotros los pueblos indígenas y exigimos siempre a los gobiernos de nuestros países, de nuestra región o del mundo para que sea reconocido. Pero es una lucha muy difícil con los gobiernos nacionales e internacionales, porque para ellos la cuestión es que nosotros, los pueblos indígenas, queremos también constituirnos en países independientes dentro de los países, cuyos territorios ya fueron demarcados después de la llegada de los españoles en 1492 para adelante.

Y también, como pueblo indígena, el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos es para nosotros una cuestión de equidad, ya que hoy en día la cuestión de la autodeterminación es un derecho internacional fundamental, reconocido por una declaración de las Naciones Unidas.

Voy a referirme brevemente sobre qué es la colonización. Como pueblo indígena sufrimos antes y seguimos sufriendo todavía las grandes injusticias históricas por parte de la invasión española y, como resultado de la colonización, hemos visto la enajenación de nuestro territorio y de los recursos, que siempre han estado en nuestras manos antes de la llegada de los españoles. Y esto ha impedido que nosotros, como pueblos indígenas, podamos ejercer nuestros derechos como personas y para hacer propias nuestras necesidades e intereses, o sea desarrollarnos o desarrollar nuestra forma de vida de acuerdo a nuestros recursos naturales. Cabe mencionar que "el progreso", "el desarrollo", así entre comillas, siempre tiene a dónde llegar. Por ejemplo, donde se llevan los grandes proyectos de desarrollo es sobre la tierra; y nosotros, como pueblos indígenas, para poder llevar adelante nuestra forma de vida tradicional dentro de nuestras comunidades y dentro de nuestro territorio es también a través de un pedazo de la tierra que lo hacemos. No se puede hablar de desarrollo viviendo del aire. Y también, no podemos hablar de defensa de nuestros derechos sin que podamos acceder a nuestros lugares ancestrales, como pueblos indígenas, en nuestro país.

Vale la pena mencionar que hay cientos de resoluciones, convenios, decretos, en nuestro país y también a nivel internacional, que reconocen nuestra existencia como pueblo indígena, pero ínfimamente se cumplen.

Voy a dar dos ejemplos del "desarrollo" o del supuesto "progreso" en nuestra región.

El proyecto de la ruta bioceánica. Yo creo que muchos escuchamos, pero no todos entendemos cuál es el fin de estos grandes proyectos de "desarrollo" para los pueblos, ya que más adelante estos proyectos o megaproyectos van a hacer desaparecer nuestros territorios y van a hacer desaparecer también culturas milenarias de la región del Chaco, ya que estos proyectos se han llevado adelante sin la consulta a las comunidades y tampoco a los pueblos indígenas de la región y, sin embargo, van a afectar nuestros territorios y nuestras comunidades. Y, últimamente, se ha llevado adelante el proyecto "Acueducto para el Chaco", uno de los proyectos que solamente va a servir para que las vacas engorden más, no es para las personas, no es para los seres humanos, no es para los pueblos indígenas. Los menonitas están llevando adelante este tipo de proyectos y llaman "desarrollo para los pueblos", pero este "desarrollo" va a afectar directa e indirectamente a nuestra vida, a nuestro desarrollo, que también tiene su propio concepto. O sea, nuestro desarrollo de vida tiene su propio concepto para nosotros como pueblos indígenas y nos va a afectar muchísimo a nosotros, quienes no tenemos como solventar después los gastos de estos grandes proyectos, ya que sabemos que van dirigidos a los menonitas y sus vacas, que son las más alimentadas de la región del Chaco. Digo esto porque cuando uno se va al Chaco no se oculta la realidad, sino que mucha gente oculta la realidad. Por ejemplo, numerosas comunidades indígenas en Presidente Hayes sufren mucho, porque, hoy en día, ya no tienen acceso a su recurso naturalmente poseído antes.

Y para terminar voy a hablar y mencionar también el peligro que está corriendo nuestra gente que está aún en el monte, ya que las iglesias, menonitas y no menonitas, quieren hacer incursiones para hacer contacto con nuestras gentes en el monte. Y eso forma parte de lo que es la neocolonización y para llevar adelante los proyectos de vida de los menonitas, sacar a la gente del monte para echar todo el Chaco y convertirlo en un desierto más y, en el futuro, no va a servir para nadie. Como ayoreo, siempre hemos dicho que cuando el Chaco se convierta en un desierto, aquellos que vinieron primerito van a ser los primeros en correr otra vez.

Agradezco por este espacio y también la presencia de Carlos Picanerai, por haber presentado recién su ponencia sobre lo que es su organización. Vamos a seguir luchando como pueblos indígenas u organizaciones indígenas, ya que un medio ambiente saludable no es una cuestión de una o dos personas, un medio ambiente saludable es para todos y todas. ✖—



Taguide Picanerai

Es secretario general de la Organización Payipie Ichadie Totobiegosode (OPIT). Fue representante de la juventud en la Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) del 2009 hasta el 2012. Se desempeñó como secretario de finanzas en la Comisión de Pueblos Indígenas del Chaco paraguayo (CPI-Chaco) y como profesor y director de la Escuela de la comunidad Chaidi. Trabajó en la Dirección General de Educación Escolar Indígena del Ministerio de Educación y Cultura. Actualmente es estudiante universitario de la Carrera Ciencias de la Educación, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Asunción. Participó en diversos espacios nacionales e internacionales como en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en New York, EE.UU. y en las Sesiones del Consejo de Derechos Humanos de la Naciones Unidas, con sede en Ginebra, Suiza.

Yo, cuando era aché,
era un cazador verdadero,
allá en nuestro país.

Fragmento de un poema aché recogido por Mark Münzel de Kybwyrági,
nombre que significa "persona cuya alma tiene algo de pájaro".
En Augusto Roa Bastos, Las culturas condenadas, Ed. Siglo XXI, México, 1978, p. 272.

"YO, COMO MARÍA LUISA, PUEDO IR A VIVIR A NUEVA YORK, PERO VOY A SEGUIR SIENDO MARÍA LUISA Y ACHÉ"

Trataré de resumir mi pensamiento. En realidad, estos temas son muy profundos y es difícil concretarlos en tan poco tiempo, pero voy a tratar de hilar mis reflexiones.

Puedo rescatar de mi experiencia –como luchadora por más de 35 años, porque milité desde pequeña, de jovencita, a lado de mi padre– un proceso de desarrollo de la construcción de la política indígena, que los hermanos indígenas han acrecentado de diferentes formas, en distintas organizaciones; esto es algo muy importante.

Con la llegada del "progreso" al Paraguay, los pueblos indígenas fueron los más afectados, perdieron sus territorios por completo, fueron desplazados a territorios o lugares que les son extraños. Ese proceso fue de choque, de cambio de vida del ser humano, porque estamos hablando de una cultura y de un grupo de seres humanos que ha tenido que reorientar su forma de ser, su forma de vida, y es en este proceso donde se van creando y construyendo las diferentes organizaciones de pueblos indígenas. En esta dirección se han experimentado unos avances positivos y otros negativos. Uno de los logros más importantes que encontramos en el camino, en el transcurso de la historia, es el de las reivindicaciones sobre los derechos de los pueblos indígenas, tanto a nivel nacional como internacional; la Ley 904, el Capítulo V de la Constitución Nacional, el Tratado de la OIT y la declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada por la ONU en 2007. Esta última y el tratado de la OIT contienen las leyes o derechos a favor de los pueblos, reivindican fuertemente la autodeterminación. En la Ley 904, en el preámbulo, se reconoce en gran medida los derechos de los pueblos



indígenas, y lo mismo sucede en el Capítulo V de la Constitución Nacional.

En materia de derechos –como parte del Movimiento de Pueblos Originarios, que abarca las áreas urbanas, el cordón de Asunción– hemos debatido cómo visualizar nuestra problemática en conjunto y hacer que las autoridades, la sociedad e incluso nuestros propios hermanos indígenas perciban y tomen conciencia de nuestra realidad. Siempre he dicho que ningún indígena viene a Asunción porque quiere ver Asunción, algo pasa para que ese indígena traspase la frontera entre el campo y la capital. Y no solamente ocurre con los indígenas, ocurre también con los campesinos. Todos han visto a montones de niños indígenas en las calles, a mucha gente nuestra en las calles, es a causa de esta situación que vimos la necesidad de construir un espacio que sea capaz de procesar esos problemas, a raíz de ello nace nuestra organización y, con el tiempo, nos fuimos fortaleciendo.

Nace con dos determinaciones concretas:

La autodeterminación de los pueblos. Nos determinamos como pueblos indígenas, aunque la sociedad blanca, las organizaciones, ya sean públicas o privadas, tienen el concepto desde hace mucho tiempo que indígenas son aquellos que viven en la comunidad, es decir, lo relacionan directamente a un tipo de espacio físico. No miran desde el punto de vista cultural, personal o como ser humano. Estamos trabajando esa concepción retrógrada, nuestro movimiento hoy día se reconoce a nivel nacional e internacional, fuimos aceptados por las otras organizaciones nacionales y estamos conformando la Mesa Coordinadora de Organizaciones.

El Derecho Consuetudinario de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas no necesitan que nadie les diga “organícense” o “hagan como ustedes quieren”. Sale de uno mismo y se va estructurando. Incluso, en ese proceso, durante mucho tiempo hemos chocado con el problema del papel, del documento, porque todo aquel que se organiza debe tener la documentación correspondiente. A veces encontramos organizaciones de dos o tres personas, pero si tienen los papeles en forma eso es lo que vale, y nada más. ¿Y la gente que está detrás? Las comunidades, las personas, como colectivo o individualidades ¿qué son? También reivindicamos los derechos del ser humano, el derecho a la vida, el derecho de su existencia donde sea. Nosotros decimos: yo, como María Luisa, puedo ir a vivir a Nueva York, pero voy a seguir siendo María Luisa y aché. Siempre hago esta comparación: ¿por qué un coreano, un japonés, cuando viene acá sigue siendo coreano o japonés? y viven no sé a cuántos kilómetros de su tierra. Esas son las ridiculeces.

Hemos luchado mucho para que el INDI reconozca el por qué gran parte de los hermanos indígenas ha recurrido a la calle y viene a Asunción. Ellos fueron expulsados de la zona de Caaguazú, fueron compradas todas sus tierras por los menonitas, los brasileros y quien sea, los han empujado para que vengan. Hay que entender que los mbya son un pueblo semi-nómada y necesita un territorio grande, en un espacio pequeño se van atomizando.

Hay que aceptar también que en el mundo indígena nos manejamos por clanes y la gente nos quiere mezclar indiscriminadamente. Nosotros somos a veces como aceite

y agua, es parte de la complejidad de la vida del ser humano. Todo ser humano, de alguna manera, tiene su pequeño clan. Tu familia es tu clan y el entorno de tu familia es tu clan. Hemos luchado ante el INDI para establecer esta diferencia y, hasta ahora, muy pocas veces lo logramos.

Soy funcionaria del INDI; aclaro que hace 21 años estoy peleando por este tema y todavía hay gente que cree que solamente estando en la comunidad se tiene derecho a manifestarse como pueblo. Nosotros optamos y creemos que debemos manifestarnos en donde nos encontremos, porque consideramos que es nuestro derecho; no importa si somos indígenas o no indígenas. El ser humano tiene derechos y debe reclamarlo, no importa quién se enoje.

En el MPO, nosotros no tenemos —así de concreto voy a decir— patrones, como en el Estado u otras organizaciones y ONG, somos totalmente independientes y seguimos reclamando al INDI el reconocimiento de los líderes de algunos asentamientos aledaños a Asunción. Actualmente hay como 3.500 indígenas en áreas urbanas. También proponemos, porque hay hermanos que quieren volver a sus comunidades de origen, que el Estado les facilite un pedazo de tierra. Es obligación del Estado por no habernos amparado en nuestro territorio y devolvernos por lo menos un pedazo de tierra donde vivir, donde desarrollarnos como pueblos. Hay grupos de hermanos que van a volver a una comunidad pero, mientras tanto si no tenemos tierra, van a vivir donde sea. Yo siempre les digo eso a los blancos: si no se soluciona el problema indígena en el campo, van a venir más indígenas, así como está ocurriendo en todas partes. Si siguen desalojando a los indígenas, si siguen vendiendo sus tierras, claro que vamos a venir, ¿a dónde vamos a ir?, esta es nuestra tierra. No hay otro lugar. Vamos a venir y engrosar el cordón de pobreza con todos los otros pobres, seguiremos aguantando no sabemos hasta cuándo, o seguiremos reventando; esa es la cuestión.



Foto: Jorge Sáenz

Esta es nuestra realidad hoy día, pero aun con todos estos problemas el indígena se va aglutinando en diferentes frentes y no solo eso, somos muchos y varios jóvenes hoy día están estudiando en diferentes universidades. Tengo mucha fe en esos jóvenes, creo que el hombre blanco no va a cambiarle el "chip". En la sociedad blanca, en toda Latinoamérica, lo que predomina es el neocolonialismo, cómo dominar a estos grupos, y eso es lo que hay que romper. En esa dirección hay que estructurarse para encontrar juntos cómo vivir mejor, siempre digo que el ser humano lucha todos los días para encontrar el modo de cómo vivir bien.

En concreto, yo saludo este espacio, los que estamos aquí, estamos echando las semillas; unas caerán en buena tierra y otras en la piedra, algunas brotarán y otras no, pero, como Movimiento de los Pueblos Originarios, lo que creemos y lo que buscamos es un frente común de lucha con todo el mundo. Luchemos por nuestros derechos, ya sea uno indígena o blanco. Son tantos los derechos de los seres humanos, pero se están pisoteando la mayoría.

Y les invito, cuando ustedes dispongan, a escucharnos y luchar juntos por la causa justa, para que el día de mañana todos los seres humanos vivamos con respeto y dignidad y nuestros niños puedan tener un futuro mejor. ✕—



María Luisa Duarte

Es miembro fundadora de la organización Movimiento Pueblos Originarios, integrante del Consejo Continental de la Nación Guaraní, socio-fundadora y miembro ejecutiva de la Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética (LINAJE) y miembro ejecutiva de la Organización Indígena Campesina Oñondivepa. Fue miembro ejecutiva de la Asociación de Parcialidades Indígenas (API). Actualmente trabaja en el Instituto Nacional del Indígena y realiza estudios universitarios en la carrera de Comunicación para el Desarrollo de la Universidad Nacional de Pilar. Es docente de la lengua guaraní. Obtuvo varias distinciones por su labor en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas a nivel nacional e internacional.



Foto: Lea Schwartzman

LECTURAS Y CONTRALECTURAS. LA NECESIDAD DEL ESPACIO PROPIO

Los términos de una lengua afirman todo un sistema filosófico y de convivencia; y viceversa. Por lo tanto, la vigencia de la lengua propia de un pueblo y el sustento sobre las potencialidades específicas de ésta son imprescindibles para que este pueblo pueda seguir desarrollando propiamente su vida en vez de estar amenazado por una burda asimilación al modelo dominante. A través de dos términos enlhet concretos muestro en adelante la importancia irreducible que la lengua tiene para sus hablantes como soporte de un sistema filosófico y de convivencia preciso. Es especialmente el contraste de estos dos términos con sus supuestos equivalentes en castellano que hace ver, en el marco de una relación desequilibrada entre pueblos, las potencialidades de la lengua propia en vistas a la construcción de la vida y convivencia del pueblo; y las implicancias de su ocultamiento.

Paej a'sok – no hay cosas

En sus relatos sobre la vida tradicional, los ancianos enlhet se califican a sí mismos con la expresión *paej a'sok* —“no había cosas/no teníamos cosas”—. Entienden, además, que los otros los califican de la misma manera. Según el historiador enlhet *Metyeeyam'*, por ejemplo, el explorador menonita Fred Engen, quien entró en el año 1921 al país de los enlhet, califica a los enlhet con la frase: “Allí vive gente que no tiene cosas.”¹

¹ Los referidos relatos enlhet forman parte de una extensa recopilación que se está preparando para su publicación en la lengua enlhet.



No sabemos dónde ha surgido la expresión *paej a'sok*. Sin embargo, el contacto —el contraste— con grupos blancos (por ejemplo en las fábricas sobre el Río Paraguay donde los enlhet adquirirían útiles a cambio de mano de obra, o después de la llegada de los inmigrantes menonitas al territorio enlhet) dejaba en claro que, por un lado, éstos manejaban otras cosas que los enlhet, quienes no conocían la producción industrial pero sí utilizaban los materiales existentes de su entorno para confeccionar propiamente aquello que necesitaban. En este sentido, los relatores afirman por ejemplo: “No había baldes, pero cortábamos un tronco joven de palo borracho para preparar un utensilio con la función de un balde”. Recuerdan similarmente: “No teníamos mantas, usábamos la piel curtida del venado para taparnos.” Dicen, sintéticamente: “No teníamos las cosas de hoy, solamente aquello que encontrábamos y hacíamos nosotros mismos.” En fin, la expresión *paej a'sok* —“no teníamos cosas”— se refiere inicialmente al hecho de que no había las cosas de hoy: se refiere, más que a condiciones materiales, a un sistema de nomenclatura.

Por otro lado, el contraste con los blancos dejaba en claro que éstos manejaban las cosas de manera distinta. Los enlhet vieron que acumulaban cosas y —aunque no percibieran la acumulación directamente como sinónimo de mezquinar— entendían que tenían otra postura frente a la reciprocidad. Coincidentemente, la expresión *paej a'sok* se refiere a un modo preciso de manejar el mundo material (y, por ende, de proponer un modelo de sociedad), el cual se opone desde un principio al modo blanco de hacerlo: se refiere a la no-acumulación como una condición necesaria para el compartir generalizado que caracteriza la sociedad *enlhet* tradicional. Es decir, la circunstancia de *paej a'sok* —no tener cosas— es entendida como una condición para el equilibrio: es una actitud, no es un destino.



Visto desde la perspectiva del blanco, el sentido literal de la expresión *paej a'sok* —“no hay cosas”— evoca una imagen de pobreza. De hecho, muchos *enlhet* —entre ellos los mismos ancianos cuyos relatos recopilamos en la última década— la traducen al castellano con “éramos pobres”. Sin embargo, estos mismos ancianos enfatizan que los enlhet se percibían como ricos, porque se habían especializado en aprovechar hábilmente los recursos de su entorno, a la vez que tenían acceso libre a los mismos. Asimismo afirman constantemente: —“Antes comíamos cada día carne”— para ellos, pobreza no se define por la ausencia de cosas materiales, sino por un hambre irremediable, *maek*. Es obvio, así, que no se refieren a la pobreza cuando usan la expresión *paej a'sok*. Sin embargo, nadie se da cuenta que la expresión enlhet y su traducción al castellano no son equivalentes. Por eso, tanto los enlhet como los blancos puedan calificar a los enlhet con un mismo término —pobre—, aunque las respectivas imágenes que tienen del enlhet difieran completamente. Para visualizar las consecuencias de este desencuentro comunicativo presento en adelante el empleo de otro término a lo largo de las constelaciones históricas que tuvieron su inicio durante el primer contacto entre los enlhet y los blancos alrededor del año 1930.

Hannes Kalisch

Miembro de Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet. En el marco de este grupo se dedica a la recopilación de la memoria enlhet y toba-enenlhet, cuyos resultados se editan y publican en la respectiva lengua autóctona como parte de una “Biblioteca en voz original” para el uso dentro del pueblo mismo. Además, ha trabajado sobre los impactos a nivel ideológico que ha tenido la confrontación entre el pueblo originario y los inmigrantes. Concretamente, ha publicado varios análisis sobre la historia del pueblo enlhet, sobre la convivencia interétnica chaqueña, sobre las lenguas enlhet-enenlhet y sobre el impacto de la educación ajena sobre los procesos de aprendizaje autóctonos (www.enlhet.org).

Nempasmoom – ayudar

En el año 1930, los enlhet se percibían a sí mismos como ricos. Los inmigrantes menonitas, que acababan de llegar, a su vez, se sentían pobres. Sin embargo, a los indígenas los percibían como mucho más pobres aún. Los tildaron incluso de hambrientos, aunque ninguno de ellos se acercó lo suficiente a ellos como para verificar esta valoración. A partir de su particularidad cultural —su arraigo en una variante del cristianismo— y coyuntural —la reciente experiencia del terror estalinista y de desarraigo—, entonces, se decían que tenían que “ayudar” a los enlhet.² Los enlhet, por su lado, que se encontraban ante la presencia inevitable y masiva de los inmigrantes menonitas en medio de su país, pensaban —según *Kenteem*— que “éstos iban a hacernos *sempasmoom* —‘ayudarnos’—”. Se enunciaba, así, nuevamente, dos discursos que suenan iguales y parecen encajar perfectamente el uno con el otro. Nuevamente, sin embargo, no son compatibles.

Un análisis semántico del verbo *sempasmoom/nempasmoom* (las dos formas expresan la acción hacia y desde nosotros, respectivamente) revela esta incompatibilidad. *Nempasmoom* suele ser traducido al castellano como *ayudar*, pues hay experiencias (por ejemplo, aquella a que se refiere la expresión “ayudar a buscar agua”) que pueden describirse paralelamente con *nempasmoom* y *ayudar* en las respectivas lenguas.³ Sin embargo, los centros semánticos de ambos términos difieren marcadamente. *Ayudar* significa “dar una mano”. Coincidentemente, apunta fácilmente a una intervención en el actuar del otro y, así, a un actuar unidireccional (“actuar en el lugar del otro”). *Nempasmoom*, por su parte, se refiere a “hacer juntos una cosa, actuar conjuntamente con alguien”. Cuando, entonces, los enlhet expresan *Hepaasem' sektoom* —que significaría literalmente “ayúdame con mi comer”— indican “participá en mi comer, compartamos mi comida”. De esta manera, *nempasmoom* plantea la participación equilibrada de uno en el actuar del otro; se comparte el actuar. En síntesis, un actuar del tipo **nempasmoom** apunta a la construcción y el manejo de contextos de equilibrio bajo el signo de la reciprocidad. Un actuar del tipo **ayudar**, en cambio, prepara y predispone fácilmente hacia estructuras de dependencia que son, de hecho, la reciprocidad que se hace imposible y es negada.

Desencuentros...

Volvamos sobre el razonamiento enlhet acerca del contacto con los blancos. Los inmigrantes vieron a los enlhet desde un principio como mano de obra barata, y suponían que la apertura de los enlhet hacia los inmigrantes estaría motivada por su carencia de todo. Si no se los podía ignorar, entonces, se los tenía que ayudar para pacificarlos. Los relatores enlhet, en cambio, dicen sobre su actitud durante el encuentro inicial

2 Los referidos relatos enlhet forman parte de una extensa recopilación que se está preparando para su publicación en la lengua enlhet.

3 Es posible referirse a la situación *nempasmoom* a la situación “ayudar a buscar agua”. Más usual, sin embargo, es referirse a la misma con el verbo *nengvahanet'oo*. En realidad, entonces, *nempasmoom* y *ayudar* no tienen muchos contextos de empleo en común.

con los *sengelpaalha'vay* —“los llegados”— de modo muy distinto: “Les hacíamos *nempasmoom* —‘compartíamos con ellos, ayudábamos a ellos’— y esperábamos que nos iban a hacer *sempasmoom* —‘compartir con nosotros, ayudar a nosotros’—. Es decir, a diferencia de los inmigrantes, los enlhet no entendían su interacción con aquéllos sobre el eje como el de trabajo—remuneración o carencia—regalo, sino como una actuación conjunta que orienta a una construcción compartida y asume, así, una responsabilidad común. Suponían, asimismo, que los inmigrantes coincidían con su planteo de una convivencia a lo largo del compartir, de un actuar recíproco con respeto mutuo. Desde esta perspectiva, *nempasmoom*, la ayuda de los enlhet a los inmigrantes —la de los verdaderos dueños de la región a “los llegados”— debe entenderse como una oferta de una vida compartida en su país. En fin, se produjo un gran desencuentro.

Kenteem explica la manera en la cual los enlhet se percataron de este desencuentro. Al principio, dice, los inmigrantes comieron lo que los enlhet les llevaban, pero pronto no aceptaron más las ofertas de los enlhet; sólo querían dar, pero no querían recibir. “Había sido que no podían hacernos *sempasmoom* —‘no podían compartir, ayudarnos’—”, califica *Kenteem* esta situación. Por más que en castellano “no compartir” equivale a “no dar”, entonces, para él no aceptar el compartir enlhet es no compartir con los enlhet. Asimismo, el dar y el recibir tienen la misma importancia para que se pueda hablar de *sempasmoom*, que es el compartir y la participación equilibrada. El que no quiere recibir, pues, reclama el protagonismo único para sí mismo. Se impone, así, sobre el otro y destruye el equilibrio. De esta manera, la infracción inicial contra el compartir equivale al inicio de ese desequilibrio que determinó la posterior dependencia de los enlhet de los inmigrantes. Se inició no por la incapacidad de actuar que tendría un lado, sino por la usurpación de las posibilidades de iniciativa del otro. Aunque, entonces, los inmigrantes seguían (y siguen) hablando de su *ayuda* a los enlhet, para los enlhet no era más posible hablar de *sempasmoom*, lo que pone en evidencia que las pautas de iniciativa planteadas por ambos términos son diferentes y hasta opuestas.

A pesar de ello, las palabras *ayudar* y *nempasmoom* se usan típicamente como equivalentes en la traducción. Los ancianos, entonces, usan el término *ayudar* cuando se expresan en castellano (o la palabra correspondiente en la lengua de los menonitas), aunque se refieren a los significados de *nempasmoom*. Por lo tanto, las personas no-indígenas entienden el constante pedido enlhet por “ayuda”, según su lectura del término *ayudar* orientada a una iniciativa externa, como si éstos aceptaran su incapacidad de ayudarse propiamente. En realidad, sin embargo, dicho pedido significa otra cosa: la ansiedad por recibir ayuda que los ancianos enlhet aparentan expresar se debe entender como la ansiedad por una apertura recíproca que abriría para el compartir y la participación equilibrada. En fin, el desencuentro inicial se ha perpetuado en una marcada descomunicación.

... y sus consecuencias

La propuesta unilateral que se manifiesta en el término *ayudar* se impone constantemente a través de la experiencia de que los modos unidireccionales de

participación en la sociedad nacional no dejan espacios para la iniciativa propia y que la única posibilidad de comunicación va por el reclamo de apoyo de parte de la sociedad dominante. Coincidentemente, el término *sempasmoom* —“hacer algo conjuntamente con nosotros”— ha recibido la segunda lectura de “hacer algo para nosotros”, que se asemeja a la que tiene *ayudar* del castellano. Es decir, mientras la lectura tradicional resalta el equilibrio, la nueva está orientada a la espera de una iniciativa externa y la transferencia de la responsabilidad por sí mismo a terceros. De esta manera, la propuesta unilateral del concepto *ayudar* llegó a competir con la propuesta recíproca del concepto *nempasmoom* dentro de un mismo término.

Para comprender las implicancias de tal resignificación, por la cual han pasado muchos términos y símbolos enlhet, debemos recordar que los términos no son los conceptos sino que se refieren a conceptos y prácticas específicos (y a muchas otras cosas más); no significan sino el potencial de referencia a imaginarios y prácticas. En otras palabras, la lengua apoya la referencia a imaginarios y prácticas —y se relaciona, así, con un sistema filosófico particular y un modo de vida especial—, pero no hace dichos imaginarios y prácticas. Por lo tanto, en la manera en la cual los imaginarios y las prácticas se cambian, los significados de los términos cambian también. En una situación de un choque de propuestas de vida opuestas como la discutida, eso tiene consecuencias precisas.

En el caso de *nempasmoom*, la lectura nueva y la original coexisten (todavía); y se han producido lecturas paralelas. En un principio, cada una de las dos lecturas se relacionaba con contextos específicos; es decir, ambas tenían una distribución complementaria. La nueva lectura atañía, por ejemplo, al relacionamiento hacia las sociedades dominantes⁴, y la original a la convivencia dentro del pueblo que está reflejada en los relatos y sigue desarrollándose en función del eje de la reciprocidad y el compartir. Sin embargo, las estructuras de imaginación, de actitud y de actuación que se vienen creando están fuertemente orientadas a la sumisión bajo el modo de ser y pensar de los otros, a la vez que son relativamente lógicas en sí. La coincidente falta del espacio necesario para afirmarse en los conceptos tradicionales hace que el significado tradicional de *nempasmoom* (tanto como el de otros términos) esté perdiendo presencia, y la lectura reciente de este término tiende a dominar. En consecuencia, la lectura nueva se entiende cada vez más en relación a la vida actual del pueblo, lo que en realidad no corresponde, ya que ésta no está construida a lo largo del imaginario a que dicha lectura se refiere.

En un primer instante, entonces, la existencia de las lecturas superpuestas —y a la vez opuestas— se traduce en un conflicto —en contradicciones— entre los dos significados de un mismo término. En un segundo instante el desvanecimiento del significado tradicional de *nempasmoom* significa que se pierde la posibilidad de referencia por medio de este término a los conceptos tradicionales, los cuales siguen

4 De esta manera, los jóvenes enlhet piensan fácilmente en una iniciativa externa cuando reinvidican ayuda; y cuando dicen que los blancos no quieren ayudarles, se refieren con mucha probabilidad que no quieren dar.



Foto: Fernando Allen

motivando prácticas y actitudes concretas. Una reducción como ésta —además de contribuir al encubrimiento de la propuesta original de convivencia enlhet y empobrecer el potencial visionario del pueblo— traba la diferenciación y, por ende, el diálogo y la reflexión sobre la realidad social vigente del pueblo. Apoya, así, una desarticulación entre el nivel conceptual y las prácticas en uso, que paraliza profundamente. En fin, un término autóctono con el potencial de replantear la convivencia interétnica ha acabado por orientar la reflexión y la actuación hacia el desequilibrio y termina apoyando y afirmando el eje del sometimiento y la sumisión.

La necesidad del espacio propio

Hemos visto que las potencialidades específicas de las lenguas indígenas no pueden separarse de las expresiones del pueblo, sean lingüísticas o no: las narrativas, las creativas, las reflexivas y filosóficas, las productivas, las de actitud y acción, para mencionar algunas. En la realidad paraguaya, sin embargo, las expresiones autóctonas no son percibidas como herramientas de construcción que la sociedad correspondiente maneja, ni como medios a través de los cuales las personas se hacen; son, más bien, consideradas como nada más que algo anecdótico o, lo que es lo mismo, folclórico. Coincidentemente, como único camino hacia el bienestar se entiende la instalación unilateral —la imposición— de propuestas y categorías de la sociedad dominante sobre las de las sociedades diferentes, haciendo de la integración un acto de asimilación y sometimiento. En fin, el relacionamiento entre sociedades diferenciadas no se entiende como una articulación y se niega a los pueblos autóctonos la posibilidad —y aun el derecho mismo— de una vida digna a partir de las expresiones propias que están, a su vez, sostenidas en categorías virtualmente manejadas.

En cambio, hablar de derechos a la expresión propia es plantear un relacionamiento

desde la afirmación del espacio propio que revierte el ocultamiento y la marginación del mismo. Son derechos que orientan a la libertad fuera de la cárcel de categorías, propuestas, imposiciones e intereses ajenos a los cuales las sociedades indígenas fueron sometidas. La puesta en vigencia de estos derechos contrarrestaría la relegación de lo indígena a lo folclórico, que desliga las expresiones autóctonas de la vida concreta, ignorándolas como herramientas de construcción que la sociedad originaria maneja, y hace que las expresiones indígenas ya no puedan desafiar perspectivas de otros ni tampoco el andar propio. Asimismo, dicha puesta en vigencia abriría un margen real para vislumbrar la posibilidad de la referida libertad; de descubrirla nuevamente y recrearla después a lo largo de pasos concretos, en vez de que la asunción de la imperante iniciativa externa, de la condición de sometimiento, quede como única visión visible.

En fin, el derecho a la expresión propia es el derecho a los espacios propios. Serían espacios dentro de los cuales los pueblos indígenas pueden expresarse a su manera; dentro de los cuales pueden construir y reconstruir la vida bajo el aprovechamiento de sus potencialidades específicas, que siempre son potencialidades históricas precisas. Se ve, así, que el derecho a la expresión propia tiene otra cualidad que el derecho a la reivindicación de iniciativas externas para sobrevivir, que es lo que se suele conceder a los pueblos indígenas (al que hasta el derecho a la educación se reduce fácilmente): el derecho a donativos, el derecho a recibir *ayuda*. El derecho a la expresión propia reubica la cuestión de la iniciativa. Es el derecho a una vida en la cual la sociedad autóctona es propiamente sujeto y protagonista de la construcción de un futuro que está definido en términos propios y que restaura y apoya la visión del buen convivir a lo largo del *nempasmoom*, el compartir y la participación recíproca. x—

Pa´lhama-Amyep, el 15.6.2013

CONDENADOS A VIVIR

La lengua humana es un soporte fundamental de la existencia. Si imagináramos ese instante de esfuerzo que habrá llevado a las sociedades humanas la invención de lenguas, y la invención de culturas, si llegáramos a consentir lo irrepetible de lo humano, y el alcance que confiere para todos nosotros ese esfuerzo colectivo en acordar significados y significantes, y aquello de fundamental en la creatividad compartida sobre gestos y palabras, quizá no estaríamos expresando nuestra preocupación de que las condiciones de vida impuestas por el modelo de desarrollo capitalista del despojo y la destrucción atentan contra la existencia de la humanidad toda.

Sabemos que el modelo destructivo arrecia fuertemente sobre los pueblos llamados "originarios", los primeros de estas tierras, justamente, sobre quienes podríamos pensar: ¿cuánto habrán puesto en el largo arco del tiempo, bajo adversidades o diferencias bio-geográficas, todas las necesidades a la invención cultural –adaptadas éstas a las condiciones climáticas y de territorios– con la intención de buscar la instalación de la vida? Podríamos entender que, en el caso de Paraguay, no se hace difícil intuir ese gran esfuerzo de invenciones, cuya resultante –muy a pesar de los obstáculos impuestos por el modelo colonial destructivo hasta hoy día–, con el coraje y el valor puesto en la resistencia comunitaria– nos llega en esos destellos culturales entre el horror y lo

Su cuerpo divino se convirtió en rocío incorruptible,
su adorno de plumas se cubrió de rocío,
las flores de su coronilla eran llamas de rocío.

Fragmento. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá, edición preparada por Bartomeu Melià, Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. XVI, Fundación León Cadogan, CEADUC-CEPAG, Asunción, 1992, p. 237.



Foto: Guillermo Sequera

maravilloso. Esa intuición de exposición de los paradigmas y posibles elementos de mundos recuperados nos llevó, en todos estos años, a dedicar la puesta en marcha de iniciativas que ayuden a posicionar los sueños en un avance compartido con las comunidades.

Se hace lo que se puede, sobre todo en las condiciones de que el Estado contribuye a destruir y no a proteger, y muy a pesar de sus preceptos constitucionales que definen sus responsabilidades. Pero mucho podemos hacer y realizar con las complicidades mancomunadas bajo acuerdos sobre programas de acción. Hay entendimientos que la naturaleza en toda la trama compleja que conlleva, atada ésta a la dimensión de la cultura, son los ejes estratégicos a trabajar. Un ejemplo es la existencia de los bosques, que son el sumidero de culturas, y gracias a la invención en la denominación de las plantas, las lenguas fueron madurando su conocimiento y enriqueciendo su propio repositorio en las diferentes tonalidades de explicación. Por ello, si el bosque desaparece, la memoria colectiva de una comunidad se ve afectada profundamente, y millares de léxicos y descripciones sobre lo natural —sabidurías, conocimientos, técnicas— son destruidos. Qué será de los niños guarani, que será de los niños ayoreo, y otros tantos niños y niñas indígenas que fueron instruidos en la tradición soberana por el ejercicio de la dávida (*poy'y, chibehe*) por la reposición del intercambio necesario para la existencia, como única referencia de valor. No es el dinero (valor fetiche) el que fundamenta el valor de uso y de intercambio. O como me explicaba un mbya guarani, cómo por justa razón al dinero ellos lo denominan “*kuachîa kachi*” (papel fétido). El olor fétido del dinero condiciona a establecer el intercambio en una relación promiscua de intercambios y de valoración.

El valor de la palabra se constituye en el punto focal de toda explicación cultural. En ello, la pertinencia de toda iniciativa de recuperación de la lengua propia debe partir de una toma de consideración principal de la comunidad. En esto, muchos autores en diversas disciplinas han demostrado la importancia del ejercicio de la *oralidad*, del “*buen decir*”, no sólo como expresión de poder (“el dominio de la palabra es poder”), sino como acto de placer compartido. Mucho podemos aprender sobre los sistemas tradicionales de instrucción a través del gesto y la palabra llevada a cabo por las poblaciones originarias. No se trata de una mera conclusión, se trata de constatar las invenciones del conocimiento sobre los recursos de la naturaleza, por ejemplo. Su restauración (colectas etnográficas y difusión) son de vital importancia, a la hora de entender el comportamiento y gestión de lo natural. Los instrumentos “externos”, como son la escritura (lo manuscrito), diversos instrumentos y tecnologías de registros y difusión ayudan de manera notable a su revalorización y fortalecimiento de la estima colectiva.

Por ello, debemos mostrar su resultante y las contribuciones realizadas *in-situ*, es decir, en las comunidades. Aquí, la experiencia de puesta en marcha de recuperación y protección colectiva de lengua y cultura de los Tomárâho nos llevó a compilar las locuciones, a transcribirlas y finalmente dar forma a dos libros, donde el principio basó

su intención en entender el manejo y uso cultural de la lengua por parte de niños y niñas tomárâho. Creemos que estos materiales realizados podrían ayudar a imaginar iniciativas compartidas posibles para la puesta en página de lo que algunos llaman “educación indígena”, término que apela a un debate, pues hasta hoy día la institución oficial creada no ha arribado a ningún resultado, y su función se remite sólo a administrar los salarios de los maestros indígenas, pero éstos son expulsados a su propia suerte en el desarrollo de la “educación indígena”, por carecer de mínimos instrumentos que permitan la elaboración de contenidos. Esas preocupaciones nos llevó primero a trabajar la lengua *xyr húlo*, y llegamos a una propuesta de codificación ortográfica de escritura de ésta. En segundo lugar, la participación de informantes comunitarios en la definición de conceptos pudo enriquecer sobremedida la comprensión cultural en toda su dimensión.

Estos libros no hubieran podido realizarse sin el apoyo de la comunidad. Por otro lado, la confianza y dedicación de Rodolfo *Ñuhwyt* Fretes, por muchos años, fue altamente significativa. Los prólogos que exponemos aquí son el fruto de todo ese esfuerzo.

1. Cîlehet Tomárâho. Osîagatsô hoúlo pîxo. (Diccionario para Niños Tomárâho)

“Pedimos disculpas por haber sido osados en trabajar este diccionario para niños. Es que nuestra preocupación, desde hace muchos años, busca ayudar para que la lengua y la cultura de los Tomárâho no desaparezca tan pronto. Los Tomárâho son pocos, unas 150 personas, niños, mujeres y varones.

Y los niños, ¿cuántos son? Muy poquitos. Debemos hacer algo por ellos. Primero; entender el peligro real de que los Tomárâho dejen de existir como pueblo. Si nos imaginamos, los Tomárâho son los únicos, son los últimos que en el mundo hablan su idioma *xyr húlo*. Y fueron ellos quienes inventaron esa lengua.

Y gracias a esa invención, pudieron ponerle nombres a las plantas, a las estrellas, a la luna, al sol, a los animalitos, y a las personas. A lo mejor, son varios millones de palabras que imaginaron, y donde cada palabrita tiene su propio significado. Y eso, los niños tomárâho, que con el correr de los años, se ponen grandecitos, aprenden el significado, y tratan de no olvidar, repitiendo lo que aprenden con sus padres. Pero para eso, sirve también la escritura. Los seres humanos se imaginaron cómo dejar una marca, una palabra, un puntito, o una mancha sobre la tierra, sobre los árboles, o sobre el cuerpo para inventar formas que también se pasean sobre el papel y que nos dicen algo.

Por eso, y nada más. Decidimos trabajar y le dimos forma a esto que llamamos diccionario. Fíjense, hay palabritas que les pertenecen más a los niños que a las personas adultas. Por ejemplo: ¿sabían que el arbolito que se llama *éeta*, es el arbolito preferido de los niños? Entonces, al recordar el nombre del arbolito *eeta*, los niños no olvidarán las bondades *ñekyhysyrîa* que tienen todas las plantas que existen en la tierra. Los niños llaman *lowyxe* a los conejitos, que, además de los tomárâho, son los

animalitos que prefieren muchos niños en el mundo.

El *lowyxe* es un animalito manso, leal, por eso los niños tomárâho recuerdan siempre a los cazadores que no hay que matar a *lowyxe*. Dicen que hace mucho, el conejito *lowyxe* era amigo de *júut*, el zorro, y también compañero de *wáat*, el puma. Y que todos ellos, antes, eran muy buenas personas. Así también, todos se preguntaban: ¿por qué la charata *alybe*, lora y lora y lora. Después de mucho tiempo, comprendieron que *alybe* lora, lora, porque llorando nos dice que es un pájaro de los niños, es un pájaro bueno con las personas.

Y los patillos que mucho andan en el agua, como el *nepyr karhy*, o el más grande: pato bragado *nepyr lapyr wola*, son pájaros que pertenecen a los niños. O como el cardenal, *hû wyhrt piïse*, que también es de los niños, por ser amigo de los niños. En el diccionario no olvidamos al árbol llamado *Samu'u*, otros lo llaman árbol botella, por su forma muy peculiar, y que los tomárâho lo denominan *Charô*. Este árbol es el árbol de los niños, porque ofrece a los niños un fruto y una linda flor blanca, blanca, que los niños usan para divertirse. La fruta del *Charô* es como una pelotita. Y la flor, la hacen volar por los vientos, y así, con las flores y los frutitos del *Charô* los niños tomárâho son felices. La tortuga amarilla, *nermichak karhy*, es preferida por los niños por ser mansita y camina despacito y casi sin hacer ruido; y eso les gusta a los chicos. Y no debemos olvidar que la luna nueva, *pyñe*, o venus, *iohdle apáap*, más pequeñita, son los astros del cielo que cuidan y protegen desde arriba a los niños. Y ni hablar de leich, el sol que hace posible que al asomar el sol su cabecita *leich húte*, sube despacito, despacito y con su cariñosa luz va despertando a los niños uno por uno. Por eso cuentan que un tiempo atrás, cuando se vino el fin del mundo, venus, *iohdle*, y el sol, *leich*, decidieron salvar y proteger a los niños; y gracias a *iohdle* y a *leich* los niños se salvaron.

Por eso es que los niños existen hoy en la tierra. Y bueno, ahora, ¡a buscar palabras en el diccionario! Y al encontrarlas, lean las palabras a viva voz, conozcan lo que explica cada palabra, porque son las explicaciones que los niños tomárâho dan a cada palabra. Eso fue lo que hicimos: prestamos atención, escuchamos lo que los niños decían de las palabras y lo escribimos en el papel. Divertido, ¿no? Sólo eso quisimos hacer porque sabemos qué ocurriría si los niños tomárâho desaparecieran, desaparecerían las palabras, porque nadie más podrían pronunciarlas; y el diccionario sirve sólo para que todos en el mundo sepan que hay niños que se dicen osíagatso tomárâho, y que merecen que no los olvidemos, y podamos protegerlos y cuidarlos como personitas importantes que son.

2. Osíagatsô ôrn hweija chiéik. Literatura oral para niños

"Salvémonos, salvemos la humanidad. Volvamos a los niños, y volvamos llenos de respeto y de fe. Así el recuerdo de la niñez propia, recuerdo que canta y que se queja en el fondo de nuestra conciencia, nos será menos triste; así conseguiremos prolongar la divina cosecha de bucles de oro, bocas inmaculadas, de ojos aurora y de carne en

flor que cada primavera nos trae el destino; así lucharemos contra el mal, y evitaremos que en un día quizá próximo nuestros hijos nazcan manchados, marchitos y viejos como nosotros."Rafael Barret. Obras completas de Rafael Barret. Editorial Tupac. Americalee. 1943, p. 41-42.

Don Rafael vino de lejos y llegó al Paraguay para mirar a la buena gente, y observar a los niños. Y aquí, muy pronto vio que los niños eran tristes y silenciosos. Y eso le dio mucha pena, y entonces escribió sobre los niños tristes del Paraguay. Su vida fue muy sufrida por dedicar todo su tiempo a la gente pobre y escribir mucho sobre ellos. Pero muy joven, apenas llegando a los 34 años, muere de tuberculosis. Enfermedad de gente pobre, enfermedad de los indígenas. ¿Y quién sabe cuántos indígenas fueron víctimas de la tuberculosis, y cuantos habrán muerto? "La tuberculosis es tan contagiosa como la tristeza", había dicho un gran chamán. Sin embargo, la abuelita Ñerke respondió: "los niños tristes se ponen tristes porque no les cuentan, ni les enseñan las maravillosas historias de nuestra gente". Verdad.

Y cuentan los tomárâho que unas horas antes de expirar su último suspiro, la abuelita Ñerke llamó a toda la comunidad y pidió que la escucharan por última vez. Y durante horas y horas, entre sollozo y dolor pidió a los tomárâho insistentemente que hagan todo por salvarse, por resistir a la desaparición. Pidió firmeza y convencimiento a todos por la defensa de la cultura, y pidió también toda entrega para salvar a todos de la ¡hecatombe! La abuelita Ñerke recordó que no había otra manera que transmitir a los niños toda la sabiduría de su lengua, todo conocimiento, todo descubrimiento, toda maravilla que tantos miles y miles de años les habrá llevado para levantar y defender su propia existencia comunitaria. Su mayor preocupación iba dirigida a los niños y su formación. "Necesitamos niños tomárâho fuertes, convencidos de que son importantes, que son dignos, aunque pocos, pero dignos...". ✕—



Guillermo Sequera

Antropólogo y etnomusicólogo. Realizó sus estudios en la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París. Fue responsable del Área Urbana en el II Censo Nacional de Población y Vivienda Indígena, 2002; asesor de la Secretaría Nacional de Cultura en el periodo 2009-2012 y consultor para la Dirección de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco-París. Obtuvo Menciones de Honor en el Premio Nacional de Ciencias en los años 2004 y 2009. Es miembro de la Sociétés des Américanistes; de la Société Française d'Ethnomusicologie, Musée de l'Homme, París; y del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción. Realiza investigaciones sociolingüísticas y de etnomusicología las cuales han sido publicadas y editadas. Escribe constantemente artículos relacionados a la cultura de los pueblos indígenas.

POTENCIALIDADES DEL GUARANÍ

Las lenguas manifiestan su potencialidad en su piel y en las crisis por las cuales esa piel está pasando, de crecimiento, de acné y pecas, de arrugamiento, de brillo y opacidad, hay piel sana y hay piel enferma.

Lo más profundo de la palabra es su piel. Al hablar te veo, y si no hablas no te veo del todo. La lengua es piel y del placer táctil de esa piel de la lengua viene el buen gusto de la lengua y la lengua de buen gusto. Así como las palabras de un diccionario están contenidas dentro de sus tapas, las palabras vivas del hablante están dentro de la piel en la que habitamos; lo que no está dentro de esa piel, no existe; la piel de la lengua es nuestro hábitat. Una lengua despellejada está en peligro de muerte.

La lengua en su tiempo

Toda piel registra cambios y transformaciones que traducen crisis, pequeñas o grandes, superficiales o profundas. La crisis por otra parte es un fenómeno que necesita tiempo. No aprendemos lenguas de un día para otro, ni tampoco las olvidamos de un día para otro. Necesitamos tiempo de exposición e inmersión para decir que la lengua nos ha cambiado. Tanto la evolución como la muerte de una lengua necesitan tiempo, un tiempo largo y monótono, o un tiempo brevísimo como puede ser la muerte, o el paso imperceptible de una gradual desintegración. Pero incluso las lenguas muertas todavía viven si han podido dejar marcas en el tiempo, nunca se han ido del todo. Las lenguas no mueren del todo cuando dejaron huella en inscripciones y papeles.



Porque está en el tiempo, una lengua está en la historia de sus hablantes y de manera subsidiaria en la de sus documentos. Está sujeta a alteraciones a veces tan radicales y críticas como los tatuajes. Una lengua tiene historia y tiene historias. Es una ilusión pensar que una palabra será ella misma durante toda una vida; y mucho menos un modo de decir. Pero si las palabras vuelan, también tarde o temprano tienen que posarse en algún soporte que sea común por lo menos a dos personas. El Verbo se hizo carne.

Pieles y tatuajes de la lengua guaraní

Toda la potencialidad de nuestra lengua guaraní ha tenido que sufrir la prueba de la piel expuesta al tiempo, a los rigores del sol y a los vientos del azar.

¿Qué ocurrió, pues, con la piel del guaraní? ¿Qué ocurrió en las varias lenguas guaraníes diacrónica y sincrónicamente hablando?

Diacrónicamente, a la llegada de los “otros” había tantos dialectos guaraníes cuantas parcialidades de las que hablan expedicionarios y conquistadores, devenidos cronistas. En la medida que desaparecieron por guerras, epidemias y malos tratos, desapareció su lengua. Ni siquiera tenemos idea cabal de la lengua de los carios, pues los primeros documentos que de ella tenemos, son muy sospechosos. El llamado *Catecismo* de Bolaños no es un texto guaraní, sino en guaraní; es castellano en guaraní; es decir, en el guaraní aprendido por esa masa de mancebos de la tierra que ya no viven como guaraníes aunque hablen esa lengua con mayor o menor justeza.

Es ahí donde se pone de manifiesto el potencial y el límite de la lengua: en la posibilidad de los sinónimos y al mismo tiempo la necesidad o conveniencia del préstamo. De hecho, estamos en una situación de contacto y contraste cultural, cuando tengo que decir cosas que nunca he dicho ni me pasaron por la mente que pudieran existir. En esta situación no se trata de encontrar palabras, sino correspondencia de conceptos. Ese *Catecismo* de Bolaños y sus colaboradores, con sus 23 palabras castellanas en un texto que consta de menos de 500, es decir, un 5%, es el indicador de lo que será un día el guaraní paraguayo, ese que algunos llaman hoy *jopará*, pero ya fue tachado de jerigonza y algarabía. Hasta hoy no sabemos cómo decir rey ni reino, Estado ni Gobierno; ni camión ni avión, ni pluma de escribir ni computadora.

¿Es que el guaraní carece de potencialidad para vivir la vida colonial? ¿Tiene menos potencialidad que el nivaclé o el ayoreo?

Es ahí donde se abre otra vía de explicación. La potencialidad de la lengua no se reduce a ella, sino a los modos de vida de sus hablantes y, en América Latina, al modo como han vivido y viven su colonialidad. Por eso las soluciones lingüísticas son tan diferentes en los ayoreo, en los nivaclé y las nivaché, en los enlhet y en los enxet, y aun en esa familia, los sanapaná, los angaité, los toba y sobre todo los maskoy y los guaná, que en gran parte han perdido su lengua. Es el caso más claro de que no es la lengua que retiene potencialidades y limitaciones, sino la comunidad de hablantes en sus circunstancias históricas.

La tentación mestiza

A mi modo de ver, la peor categoría histórica que se ha podido aplicar al Paraguay es decir que es un país bilingüe. Y peor todavía, decir que el bilingüismo proviene de su mestizaje. Pero, si hubo mestizaje, ¿qué mestizaje y cuál es su alcance?

Si bien la demografía colonial es por sobre todo una ciencia de opinión, hay que reconocer que el aporte cuantitativo español al Paraguay fue muy reducido. Incluso en los pueblos indios más cercanos a Asunción se procuró tener a raya la unión de españoles con guaraníes, como lo muestran las provisiones tomadas por el primer sínodo diocesano de 1603.

El que puede considerarse el primer censo del Paraguay, el del obispo fray Faustino de Casas en 1682, contó en el Paraguay 38.666 habitantes distribuidos de la siguiente manera:

- a) 7.209 españoles, criollos y mestizos aposentados en dos ciudades, Asunción (incluida su comarca) y Villarrica. Esta cifra representaba solo el 18,6% de la población total.
- b) 2.517 indios yanaconas y 1.134 negros o pardos, asentados, principalmente, en Asunción y alrededores, y en Villarrica.
- c) 27.806 indígenas repartidos en los pueblos de indios. De ellos, 19.070 estaban en las misiones jesuíticas; 5.307 habitaban los tres pueblos administrados por franciscanos; y 3.429 en los seis que estaban al cuidado del clero secular, que eran Altos, Atyrá, Tobatí, Ypane, Guarambaré y Yaguarón.

En 1761, la población total del Paraguay (españoles, indios y pardos) alcanzó las 84.068 personas.

De ellas, los trece pueblos jesuíticos sumaban 44.329 guaraníes, lo que suponía el 52,7%. Si se contabiliza el conjunto de los treinta pueblos se llegaba a la respetable cifra de 102.694 habitantes, aunque esta cifra ya representaba una notable disminución con respecto a 1732, cuando se alcanzaron los 141.162 guaraníes reducidos en las Misiones jesuíticas. Hasta después de la Guerra Grande del 70 la población del Paraguay desde el punto de vista biológico era guaraní, y la autoidentificación como español era ideológica. Eran guaraníes que no querían ser guaraníes. Pero los guaraníes de los pueblos de indios —clero secular, franciscanos y jesuitas— representaban, ciertamente, la inmensa mayoría. Estas cifras contienen historias de la historia e historias de las formas de su lengua.

La potencialidad guaraní-jesuítica

La considerable literatura guaraní y en guaraní producida en los pueblos jesuíticos, que a este respecto no son solamente los quince del Paraguay, sino también los otros diecisiete de Buenos Aires, es un indicador de la potencialidad de la lengua guaraní en un determinado contexto colonial, muy diferente del vivido entre los guaraníes del resto de la provincia.

El contacto con el mundo colonial no se hizo en las Misiones jesuíticas en el contexto encomendero; de hecho, se hizo aparte, y aun en su contra.

Varios factores influyeron para que se trazaran caminos paralelos entre esas dos sociedades, dos economías, dos culturas.

En el conjunto guaraní de las misiones jesuíticas se pudo mantener la economía de reciprocidad económica sin perder tampoco —por lo menos del todo— la reciprocidad de palabras. Hubo ciertamente un contacto colonial que reorientó la expresión de los pueblos guaraníes. Los trece —o quince— pueblos jesuíticos, sin embargo, llegaron a la creación de lenguaje y de lengua que por lo general no fue sustitutiva sino que permitió la eclosión de potencialidades nuevas sin eliminación de bienes adquiridos. Sólo en el campo religioso se dieron lamentables amputaciones, que en parte se subsanaron gracias a prótesis ingeniosas y bastante originales, casi de orden, llamaríamos hoy, intercultural.

La lengua guaraní fue escrita, lo cual suponía una reducción a una fonología genérica y común. A partir de ahí se dio también una gramaticalización que usó muchas de las categorías del latín y del romance, sin desconocer ni eliminar sin embargo las particularidades del sistema guaraní. En caso de dudas la regla era el hablante. Con ello se daba paso a la literatura en guaraní y la propiamente guaraní, que llegó a conformar uno de los monumentos literarios más extensos y apreciables durante el período colonial. La piel guaraní recibía pues tatuajes que le conferían otro aspecto, que las personas hicieron suyo y propio. Los colores de esa transformación siguieron siendo fundamentalmente guaraníes, no importados.

Cabe preguntarse si esa reorientación de la lengua alcanzó por igual a todos los hablantes, que a su vez procedían de varias parcialidades y que se mantenían agrupados por pueblos. Es probable que se haya dado un bilingüismo guaraní-guaraní. Raramente la literatura guaraní era la lengua de los diversos grupos del común, aunque el común en su mayoría entendía la nueva *koiné* creada. Este tipo de bilingüismo, que se ha dado en llamar diglosia, fue consecuencia de la potencialidad de los guaraníes para adaptarse a los nuevos tiempos coloniales. En esta diglosia viven todavía los pueblos guaraníes de Argentina, Brasil y Paraguay, que en grado diverso han entrado en procesos diferenciados, pero con muchos elementos en común.

Los hablantes de tiempos posteriores a la salida de los jesuitas en 1768 y la intromisión de otro tipo de hablantes que se llamaban españoles del Paraguay —la denominación de mestizo en esa época era vista con recelo y repugnancia—, venidos incluso de Corrientes, echaron a perder la singular potencialidad del guaraní de esos treinta y dos pueblos que estaban creando una nueva economía y una nueva cultura que parecía un “triumfo de humanidad”. La modernidad del Paraguay venía de la mano de la lengua guaraní potenciada por un contacto respetuoso y libre, que nunca más volvería a darse. El Paraguay fue moderno y progresista porque hablaba guaraní. Fue incluso una sociedad de escritores, como no la hubo en ninguna otra área del Paraguay colonial.

Una fuerza desperdiciada

Los pueblos guaraníes del área encomendera siguieron hablando guaraní, pero sin ortografía ni gramática, sin poetas ni profetas.

Amos y esclavos no logran convivir en un proyecto lingüístico común. La historia del guaraní paraguayo es la historia de la dependencia colonial, que se prolonga más allá de la independencia, si no es que se refuerza.

La economía guaraní pierde su identidad de reciprocidad, para convertirse en economía de mercado; la reciprocidad de palabras, marcada por el don, se pierde; su palabra no es importante. De esa sustitución deriva a su vez el cambio cultural, en el cual el pueblo guaraní pierde su protagonismo.

Los campos más significativos que dan realce y variedad a las lenguas no consiguen rehacerse en el nuevo contexto; perdieron gran parte de su potencia comunicativa tradicional y no adquirieron nuevas competencias. Por esta razón se abandona gradualmente la formación de posibles neologismos para expresar las novedades del mundo político y el mundo religioso, y es escaso el aprovechamiento de palabras originarias con nueva semántica, un modo de renovación y de modernización practicado por muchas lenguas. Al no tener palabras para decir lo nuevo que llega a través del mundo colonial, se usan los términos del colonizador, es decir, los españoles o los ingleses. Hasta los nombres de parentesco pasan rápidamente al olvido. Fuera de la escuela y de cualquier organismo rector, la lengua se desintegra y se ve expuesta incluso a aberraciones que afectan al núcleo duro de la lengua, como es el paradigma verbal: se escucha *agueraha*, *agueru*, *agureko*, que en la tercera persona se convierte en el horrible *oreko*.

Usando una metáfora tristemente actual, la deforestación ha alcanzado a la lengua y por consiguiente a la cultura. No es una deforestación de superficie, sino de raíces, de fuentes y manantiales, de pájaros, peces y bichos del monte; incluso el aire ha sido envenenado por agrotóxicos. Es el *tekoha* político, social y cultural el que se va echando a perder. Lo destruido, sustituido y transformado, cambiado y trastornado no es la tierra, es el modo de ser del paraguayo, su *teko*, su palabra, su alma. Y eso en algo tan esencial como su comunicación, comunicación de bienes y comunicación de mensajes. La deforestación ha afectado las relaciones fundamentales del vivir como personas. De hecho, la misma lengua en la que hablamos y somos hablados, vivimos y somos, está siendo deforestada.



Bartomeu Meliá

Sacerdote jesuita nacido en Mallorca. Llegó a Paraguay en 1954 y desde un principio se dedicó al estudio de la lengua guaraní y la cultura paraguaya. Doctor en Ciencias Religiosas por la Universidad de Estrasburgo, ha acompañado a los indígenas guaraníes, kainganges y enawenénawé en el Paraguay y en el Brasil y ha convivido con ellos. Publica regularmente ensayos y estudios sobre lengua, etnografía e historia guaraní, así como sobre el Paraguay. Obtuvo el Premio Nacional de Ciencias en 2004. El Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación de España le ha otorgado el Premio Bartolomé de las Casas, edición 2010.

La deforestación en el Paraguay

Se puede hablar de una deforestación de la lengua guaraní paraguaya. Nuestro guaraní es el resultado de un contacto social y cultural en contexto de colonia opresora. Concretamente una colonia desalmada.

El contacto entre lenguas no siempre es negativo y con frecuencia trae consigo un rico potencial de ganancias; las lenguas quedan en gran parte enriquecidas gracias a los contactos con otras lenguas; en una selva caben nuevos árboles y nuevos frutos; los naranjos no desvirtuaron el monte. El español actual es más rico por los aportes árabes, americanos, franceses e ingleses que ha incorporado que cuando bebía y comía del latín.

Es cierto que se hubieron podido crear neologismos que dieran cuenta de esas nuevas realidades religioso-culturales, pero también eran oportunos esos hispanismos diferenciadores, como ya lo habían sido la adaptación a la fonología del guaraní algunos nombres de animales traídos por los conquistadores coloniales: *vaca*, *cabayú*, *cabará*, *obechá*. Se abría así un largo camino que continuaría a través de los siglos y que no está cerrado. La introducción de nombres castellanos para los números, los meses del año y los días de la semana tenía su lógica y el guaraní parlante los recibió como cosa suya; hacían parte del nuevo sistema con el que había entrado en contacto el mundo guaraní. Se podría haber seguido otro derrotero, como lo hicieron los guaraníes de Bolivia, que crearon neologismos para esas mismas realidades, pero en el Paraguay se aceptó el recurso al hispanismo, que a su vez recurre también a otras lenguas para designar las novedades del mundo tecnológico: radio, televisión, teléfono, celular, computador, escaner, windows, etc.

Ciertamente sería recomendable que estas palabras entraran avaladas con determinados criterios que permitieran su normalización y uso generalizado, no sólo por los técnicos sino por el pueblo en general. El libro *Hispanismos* en el guaraní (Buenos Aires 1931), de Marcos A. Morínigo, es un inventario extraordinario de ese tipo de préstamos que sin duda han enriquecido la lengua, y que un hablante guaraní tiene hoy como propiamente guaraníes, como las palabras árabes en el castellano. Algunos préstamos no son automáticamente sustitución, ya que no sustituyen a nada anterior ni representan deforestación de algo que no existía. En otros casos no se acudió a los préstamos, ya se encontraron palabras guaraníes que respondían por analogía a la novedad colonial: *jaguá* para perro, *mbaraká* para guitarra, *karáí* para español y cristiano, *mburuvichaveté* para rey, *pa'i* para padre sacerdote, y así por delante. Préstamos y resignificaciones son uno de los aspectos más creativos de una sociedad lingüística viva, aunque a veces el nuevo significado llega a tapar y anular el primero y original.

Suele considerarse como deforestación la reducción progresiva o desaparición de las masas forestales, siendo ella uno de los pasos previos a la desertización. En sus fases más avanzadas y radicales se trata de un proceso que convierte las tierras fértiles en desiertos por la erosión del suelo y la tala indiscriminada desemboca en la desertización.

Casos de deforestación se han dado en muchos periodos de la historia, pero el régimen colonial se ha distinguido por su constante y continua práctica; incluso en países de largo coloniaje, sólo se han podido preservar las masas forestales en cuanto la colonia todavía no ha llegado a ellas. Hay territorios del Paraguay donde la colonia sólo llegó en la segunda mitad del siglo XX, y así habían quedado inmunes al desastre.

En el campo lingüístico la deforestación colonial tuvo tiempos y áreas de especial incidencia que de una manera u otra han acompañado el proceso de la pérdida de identidad, sea ésta la indígena o la paraguaya. La deforestación lingüística se cebó en primer lugar en los nombres de parentesco; destruido el sistema familiar y social de los guaraníes por las relaciones sexuales desordenadas de los conquistadores, cayeron pronto en desuso los términos relativos a la complejidad estructural en el cual la relación de hermanos del padre o de la madre y la de primos y primas paralelos o cruzados, era de primordial importancia para los casamientos y el rol de los parientes afines. Sólo subsistieron algunas denominaciones de la familia nuclear, y ni siquiera todas. Tamóí fue sustituido por el taitá quechua o agüelo español, poco se recuerdan los nombres de la mayora —*che ryke*— o menora —*kypy'i*—, y menos el de suegro —*che ratyu*—, suegra —*che raicho*, *mendy*—, yerno —*che rajy ména*— y nuera —*che ra'ytati*—. Nietos y primos de segundo y tercer grado ni en sueño se conservan, aunque subsistieron en la sociedad de las misiones jesuíticas que las tenían en cuenta para dictaminar sobre impedimentos en el matrimonio, hacer patentes los grados de parentesco y mantener el orden social. Esas tablas de parentesco se pueden consultar en libros de la época.

Dados los escasos aportes de los colonos en el campo de la agricultura, los nombres de plantas cultivadas sí permanecieron, aunque ahora corren peligro de quedar arrasadas por el algodón o el maíz transgénico o la extranjera soja. La agricultura mecanizada no se expresa en guaraní sino más bien en inglés mal traducido. Los yuyos para el mate y el tereré son los que sobreviven todavía en el Mercado 4 y en las puertas de los Ministerios y entidades autárquicas, donde hacen punto empleados e intermediarios.

Las enfermedades autóctonas y sus remedios se dicen todavía en guaraní, pero no así las que han de curarse a través de productos vendidos en la farmacia, que por ininteligibles e inencontrables se hacen incomprensibles e intratables. x—



CAPÍTULO #3

SEMINARIO Los Mundos Posibles Audiovisual + Debate

El Seminario contó con un Ciclo Audiovisual, donde se presentó una selección de cortometrajes y largometrajes. Las proyecciones se enriquecieron con las presentaciones de los protagonistas, así como con un debate posterior.





CICLO AUDIOVISUAL + DEBATE

El ciclo audiovisual + debate se propuso ampliar el campo de comprensión de las otras realidades. Seguidamente de las proyecciones se realizaron conversatorios con los realizadores y protagonistas, compartiendo y profundizando parte de las historias y experiencias narradas en los documentales exhibidos.

Lunes 8 de abril

GUARANÍ KOKUE / CONAPI. 70' (Estreno)

Conversatorio sobre seguridad alimentaria sostenible en comunidades indígenas (Participaron representantes de comunidades de los pueblos Pa'i Tavyterä, Mbya y Avá Guaraní, protagonistas de Guaraní Kokue)

Lunes 15 de abril

ARETÉ GUASÚ. EL TIEMPO ESCINDIDO / Lia Colombino y Dea Pompa. 37' (Estreno)

Conversatorio con Pascual Toro de la Comunidad Santa Teresita (Mariscal Estigarribia, Chaco) y Dea Pompa.

Lunes 22 de abril

EMUHNO / Augusto Netto. 7'

LOS CHAMACOCOS BRAVOS / Tide Escobar. 28'

VOCES DE DIGNIDAD / Grupo Sunu. 45'

Conversatorio sobre la investigación Voces de Dignidad

Lunes 29 de abril

A 515 AÑOS / Tierra Viva, Cipriano Zavala, Malu Vázquez. 20'

EN EL CAMINO A SAWHOYAMAXA / Tierra Viva, José Elizeche y Malu Vázquez. 22'

PLAZA URUGUAYA / CLIP. 06'13''

19 DE ABRIL DÍA DEL INDÍGENA AMERICANO / CLIP Y MPO. 11'36''

TIERRA Y TERRITORIO / CLIP Y MPO. 11'26''

Conversatorio sobre la lucha por la tierra

(Participaron representantes de la Comunidad Sawhoyamaxa)

Lunes 6 de mayo

NONDJEWAREGI - COSTUMBRES ANTIGUAS / Norma Tapari. 21'

ERAMOS NOSOTROS LOS QUE VIVIERON ACÁ / Hannes Kalisch y Ronaldo Unruh. 56'

Conversatorio sobre iniciativas de comunidades para la revitalización de sus lenguas (Participan: Grupo Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet —Hacer crecer nuestro idioma enlhet— y Centro de Comunicación y Cultura Aché-jawu / palabra-Aché)

GUARANÍ KOKUE



Ficha técnica

Dirección y producción: Miguel Armoa

Cámara y edición: Gerardo Jara

Coordinación general: Pablo Bogado

Cámara 2: Richar Figueredo

Asistencia de edición: Diego Gauto

Diseño: Mónica Rojas

Edición Musical: Diego Rivas

Traducción: Arístides Ortíz.

Año: 2012

Duración: 63'20''

Sinopsis: "Indio kokue" o "Ava kokue" es una denominación popular que se extendió en Paraguay para descalificar la antigua práctica guaraní del cultivo asociado. Esa y muchas otras tradiciones fueron por mucho tiempo marginadas, cayendo muchas en desuso. Desde hace más de 20 años, comunidades guaraníes Pai Tavyterã de Capitán Bado, Ava de Canindeyú, Mbya Guaraní y Ache de Tavai, Caazapá y Caaguazú, junto a un grupo de técnicos e indigenistas, trabajan en el rescate y la revalorización de conocimientos ancestrales en agricultura, adoptando, a su vez, nuevos saberes, que les garanticen una seguridad alimentaria en una realidad donde se van acabando los bosques. Hoy, muchos expertos en agricultura agroecológica resaltan los métodos originarios como el cultivo asociado, por aprovechar mejor el uso de la tierra y por diversificar la utilización del suelo. Guarani kokue expone la experiencia de dichas comunidades desde la década del 80, cuando los cercados de las grandes haciendas iban poniendo límites al mundo que conocían, viéndose obligados a tener que pugnar para asegurarse territorios donde pudiesen vivir acorde a su cultura. Sumando fuerzas a través de largos procesos de organización entre las distintas comunidades, la actual pugna es por la defensa de los territorios ganados y por seguir recuperándolos, ante nuevos antagonistas que no dan tregua: traficantes de madera, sojeros, ganaderos, narcos.

ARETE GUASU: EL TIEMPO ESCINDIDO



Ficha técnica

Realización: Dea Pompa

Idea original: Lia Colombino

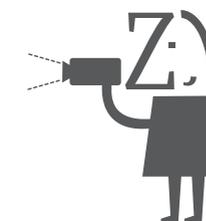
Año: 2012

Formato de producción: DV-Cam

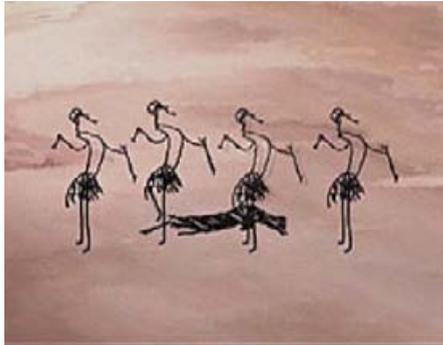
Duración: 37'

Sinopsis: Febrero. En el centro del Chaco paraguayo, la comunidad chiriguano de Santa Teresita se prepara para dar paso al tiempo que corta el devenir de los días. Es el momento en el cual los miembros de esta comunidad se encuentran con sus antepasados. En este complejo juego de préstamos culturales que supone el ritual, Pascual Toro y otros miembros de la comunidad, resisten desde su otra manera de pensar el mundo. A mediados de los años 80, Ticio Escobar levanta allí registros diversos, los que servirán para entender la dimensión artística de lo popular en un libro que será capital para postular y defender un arte indígena: *El mito del arte y el mito del pueblo*.

El documental fue realizado en el marco de la investigación de Lia Colombino sobre el Arete Guasu, ceremonia chiriguano realizada todos los años en Santa Teresita, y la lectura que Ticio Escobar realizó en los 80 sobre la misma. Dicha investigación fue parte del trabajo realizado por la Red Conceptualismos del Sur para la muestra *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los 80 en Latinoamérica* (inaugurada en octubre de 2012 en el Museo Reina Sofía de Madrid). El documental contó con el apoyo del Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, la Red Conceptualismos del Sur y la coproducción de Koreko Gu'a.



EMUNHO



Ficha técnica

Producción: Agu Netto y Flavia Netto

Realización: Agu Netto, Rafael Kohan, Flavia Netto y José Pedersen

Edición y Animación: José Pedersen

Investigación: Guillermo Sequera

Música: Mbya Guraraní, Relato Chamacoco, Ache

Duración: 7'

Sinopsis: Representación gráfica de la percepción del mundo a través de los ojos de WYLKY DOHÔRATA, chamán del pueblo indígena Tomárâho y OGWA perteneciente al pueblo Ybytóso.

LOS CHAMACOCOS BRAVOS



Ficha técnica

Producción: MultiNational

Realización: Tiger Brown, Aristides Escobar

Edición: Tiger Brown

Investigación: Aristides Escobar

Duración: 28'

Sinopsis: El debylyby, esplendoroso ritual Ishir, fue satanizado y prohibido por misioneros extranjeros durante la década de los cincuenta. Para preservarlo, los Ishir tomárho tuvieron que seguir refugiados en el monte hasta el año 1986, sometidos a la explotación de estancieros y compañías extractoras de tanino. La defensa de su diferencia cultural casi acabó con la sobrevivencia del grupo que, desde la década de los años sesenta, perdió 1.400 vidas. Los sobrevivientes mantienen el rito encendido, aunque éste, al igual que la lengua y la sabiduría tomárho, se encuentra en peligro de extinción.

VOCES DE DIGNIDAD



Ficha técnica

Dirección, Guión y Edición: José Elizeche

Fotografía: Luís Vera

Cámara: Luís Vera, José Elizeche, Daniel Gómez

Investigación: Grupo Sunu de acción intercultural.

Música Original: Pynandí.

Año: 2012

Duración: 45'

Sinopsis: Mujeres y lideresas de pueblos indígenas del Paraguay desnudan la violencia estructural e intrafamiliar presente en sus vidas y comparten sus ideas sobre cómo alcanzar una vida libre de violencia. Abuelas, madres e hijas de pueblos originarios, que danzan en sus rituales y nutren a su gente, reunidas en encuentros comunitarios abordan la idea del buen vivir, sus propias comprensiones sobre la identidad de género, las formas de violencia a que son cotidianamente sometidas dentro y fuera de sus comunidades e indican los caminos que creen apropiados seguir como sociedad, para que estas prácticas sean confrontadas en el marco de una vida digna. Sus voces, captadas también en entrevistas en profundidad, nos conducen en este relato sobre el mundo de las mujeres indígenas ayoreas, guaraníes, enlhet, angaité y toba qom, que apunta a incidir en una sociedad que las margina por ser mujeres, por ser pobres y por ser indígenas. El documental presenta parte de la primera investigación exploratoria sobre el tema, llevada a cabo por el Grupo Sunu de acción intercultural con el apoyo del Programa Regional Convomujer de GIZ.

El Grupo SUNU de Acción Intercultural busca dinamizar espacios de articulación y relacionamiento entre diferentes personas, grupos, comunidades, instituciones y organizaciones, a nivel nacional e internacional, favoreciendo la comprensión y el enriquecimiento mutuo.

TIERRA Y TERRITORIO



Ficha técnica
Realización: CLIP y MPO
Año: 2012
Duración: 11'26''

Sinopsis: Por primera vez en la historia de relacionamiento entre instituciones del Estado y organizaciones indígenas en Paraguay, se realizó un festival y encuentro conjunto entre el INDI, la Secretaría Nacional de Cultura y numerosas organizaciones indígenas del Chaco y la Región Oriental, denominado Tierra y Territorio.

PLAZA URUGUAYA



Ficha técnica
Realización: Patricia López, Nadia López y CLIP
Idioma: guaraní, subtítulo en castellano
Año: 2011
Duración: 06'13''

Sinopsis: En diciembre de 2011, un gran número de organizaciones indígenas, provenientes de distintos departamentos de Paraguay, ocuparon la céntrica Plaza Uruguaya durante largo tiempo y de manera imponente. Christian Sosa de la ONAI y Librada Martínez, sin tierra de San Pedro, explican la situación de las organizaciones y los pueblos indígenas sin tierra en nuestro país, sus reclamos y acciones.

19 DE ABRIL DÍA DEL INDÍGENA AMERICANO



Ficha técnica
Realización: CLIP y MPO
Año: 2012
Duración: 11'36''

Sinopsis: El Movimiento Pueblos Originarios festejó el 18 de abril la inauguración de un espacio físico para sus celebraciones espirituales y sagradas y marchó el 19 de abril por sus reivindicaciones históricas, desde la comunidad Cerro Poty al Cerro Lambaré y desde ahí al centro de Asunción.

EN EL CAMINO A SAWHOYAMAXA



Ficha técnica
Dirección: José Elizeche y Malu Vázquez
Producción: José Elizeche y Malu Vázquez
Realización: Tierraviva y Visión Documenta
Año: 2000
Duración: 18'

Sinopsis: En el año 2000, indígenas de la Comunidad Enxet Sawhoyamaxa, luego de 9 años de permanecer asentados al costado de la ruta frente a las tierras que reivindican, esperando el resultado de un pedido de expropiación, cuentan sus vivencias en las precarias condiciones en las que soportan su lucha: sin tierra, sin asistencia y totalmente ignorados por el Gobierno.

“A 515 AÑOS...” Movilizaciones de la Patria y Sawhoyamaxa



Ficha Técnica
Guión y Dirección: Cipriano Savala, Malu Vázquez
Cámara: Cipriano Savala
Año: 2007
Duración: 24'

Sinopsis: A 515 años del principio del fin de la libertad de los Pueblos Indígenas de América, dos comunidades indígenas chaqueñas realizan movilizaciones por diferentes motivos; La Patria –del pueblo Angaité– reclama la libertad de jóvenes angaité detenidos injustamente y Sawhoyamaxa –del pueblo Enxet–, junto con otras comunidades, exigen el cumplimiento de la sentencia de la Corte IDH, que obliga al Estado paraguayo a restituirles parte de su territorio ancestral.

CERRO POTY



Ficha técnica
Realización: CLIP y MPO
Año: 2012
Duración: 07'50''

Sinopsis: La inauguración del espacio ceremonial Jeroky Aty, "que es una casa sagrada para nosotros, es nuestra cultura, para demostrar un poco que aunque estamos en una zona urbana, no perdemos nuestro 'teko'" en palabras de Dionisio Gómez, durante el día de celebración.

COSTUMBRES ANTIGUAS

Nondjewaregi



Ficha técnica

Realización: Norma Tapari, nieta de Petrona Mbeipugi de la comunidad Aché Ypetimi, de Caazapá.

Año: 2011

Duración: 26´

Sinopsis: Nondjewaregi / Costumbres antiguas, relatadas por Petrona Mbeipugi, anciana sabia Ache wa. Petrona y su marido hacen un paseo por el monte acompañados por Zenón, líder de la comunidad en que viven: Ypetimi. Cuenta diferentes costumbres antiguas, muchas de ellas ya abandonadas, como por ejemplo: el procesamiento íntegro de una palmera; el baño del Kmata, baño y masaje medicinal; los cuidados del recién nacido; el Djeicha bovo, que es un ritual de iniciación, tanto para niñas que se vuelven señoritas, como para varones que crecen, o cómo realizar el peka (pantalla). Describe el alcance del territorio ancestral de los aché y canta el tradicional canto femenino, el pree chinga, en el que denuncia la matanza de su familia a manos de los djamo (blancos).

El documental fue realizado por el Centro de Comunicación y Cultura "Ache-djawu / palabra-Aché", quienes diseñaron, junto a profesionales de la cultura, el proyecto "Revitalización de la lengua y la cultura Aché por su propia comunidad, capacitación orientada al fortalecimiento del patrimonio étnico" con el fin de generar redes entre las seis comunidades que conforman su pueblo, desarrollar sus propias publicaciones y producir materiales educativos en idioma aché. Este proyecto planteó una "urgencia" histórica, ya que tras cuarenta años de adaptación compulsiva a los modos de vivir occidentales, los ancianos y ancianas, que vivieron la experiencia de la cultura plena en el monte y que hablan la lengua aché "original", tienen hoy más de sesenta años y pueden testimoniar sus vidas, sus formas de significar y su cultura. Surgió la necesidad imperiosa de recoger su legado en peligro y unir estos relatos en materiales impresos y audiovisuales para fortalecer la lengua y la cultura Aché. (ver más en <http://achedjawu.org/>)

ÉRAMOS NOSOTROS, LOS QUE VIVIERON AQUÍ

Nengko' o o-yka nengeleyvaamak hay'



Ficha técnica

Ya'alve-Saanga: Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet

Dirección: Hannes Kalisch

Edición: Ronaldo Unruh Servin.

Idioma: Enlhet, con subtítulos en castellano

Año: 2011

Duración: 56´01´´

Sinopsis: En el año 2008, el anciano enlhet Metyeyam´ de Pesempo´o (Loma Plata) invitó a una fiesta en su casa para hacer escuchar públicamente algo que le preocupaba mucho: la convivencia de los enlhet y los blancos en el Chaco. En esta fiesta, él y otros tres ancianos, que fueron invitados por él, hablaron de los inicios de la penetración de gente ajena en el País de los Enlhet. Entienden sus relatos como un reclamo a la sociedad envolvente por un mayor equilibrio en las relaciones. Sostienen, al mismo tiempo, que el conocimiento de esta época es importante, para que los jóvenes enlhet puedan construir un futuro más equilibrado.

El documental fue realizado por Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet "Hacer crecer nuestro idioma enlhet", un grupo de trabajo nacido en una comunidad enlhet del Chaco Central paraguayo. Trabajan en él miembros de los pueblos enlhet y toba, de forma independiente y a nivel comunitario. Nengvaanemkeskama Nempayvaam Enlhet forma parte de los procesos de revalorización y asunción de lo propio entre los pueblos de la nación enlhet-enenlhet –enlhet, enxet, toba, sanapaná, angaité, guaná– en cuanto ha surgido de y aporta a los mismos. Encara el refortalecimiento étnico, lingüístico, cultural de estos pueblos a partir de las dinámicas propias a las mismas comunidades.

Accesible en <http://www.youtube.com/watch?v=PkEX-eHOODo>

ÍNDICE

CAPÍTULO #1	La Exposición	14
CAPÍTULO #2	Seminario Los Mundos Posibles (Sesiones Teóricas)	40
CAPÍTULO #3	Seminario Los Mundos Posibles (Sesiones Audiovisuales)	128

FOTOGRAFÍAS

Las fotografías utilizadas en la publicación fueron parte de la exposición Tekoporã en la sección La complicidad de las miradas

Tapa y Contratapa: Mujer Caduveo Mbayá, postales de Guido Boggiani.

Créditos: Pág 2 y 3 - Aristides Escobar.

Dedicatoria: Pág 4 y 5 - Fernando Allen.

Introducción: Pág 7 - Jorge Sáenz.

Portada: 12 y 13 - Guillermo Sequera.

Fotografías de:

Fernando Allen: Págs. 17-25-43-83-84-92-93-101-107-112-113-121-130

Fernando Amengual: Págs. 45-128-129

Juan Britos: Págs. 31-61-67

Aristides Escobar: Págs. 2-3-49-53

Rocío Ortega: Pág. 55

AP Photo/Jorge Sáenz: Págs. 7-14-15-65-77-103

Guillermo Sequera: Págs. 12-13-29-71-81-115

Lea Schwartzman: Págs. 22-23-35-38-39-40-41-89-91-97-105

Eloísa Vaello Marco: Pág. 75





Tekoporâ es el segundo Cuaderno Salazar. Es la memoria del mes dedicado a los Pueblos Indígenas en el Centro Cultural. Emprendimos esta labor con el objetivo de visibilizar las Culturas Indígenas, sus Luchas y sus Sueños, que definen esos Mundos Posibles que perseguimos entre todos. Mundos Posibles en los que todos tengan cabida, más justos, equitativos e igualitarios, donde diversas concepciones del poder y de la organización del mismo, puedan convivir y enriquecerse mutuamente, sin exclusiones ni discriminaciones.



Centro Cultural de España Juan de

SALAZAR