

Secretaría Nacional de Cultura
Centro de Investigaciones en Filosofía y Ciencias Humanas (CIF)

Consultoría de investigación sobre
Diversidad sociocultural en Paraguay¹

Consultora: María Clara Santa Cruz

Noviembre 2012

¹ Investigación realizada con apoyo de los Fondos de Cultura para Proyectos Ciudadanos, de la Secretaría Nacional de Cultura.

CONTENIDO

Introducción

A. Características de la diversidad sociocultural en Paraguay

1. Población
2. Distribución espacial
3. Estructura de la población por edad y sexo
4. Diversidad Lingüística
5. Diversidad religiosa

B. Características específicas de los grupos socio culturales

1. Pueblo Aché
2. Pueblo Angaité
3. Pueblo Avá Guaraní
4. Pueblo Ayoreo
5. Pueblo Enlhet
6. Pueblo Enxet
7. Pueblo Enenlhet
8. Pueblo Guaná
9. Pueblo Guaraní Ñandéva
10. Pueblo Guaraní Occidental
11. Pueblo Ishir Ybytoso
12. Pueblo Ishir Tomarahô
13. Pueblo Maká
14. Pueblo Manjui
15. Pueblo Mbyá
16. Pueblo Nivaclé
17. Pueblo Paï Tavyterâ
18. Pueblo Sanapaná
19. Pueblo Maskoy
20. Pueblo Toba Qom
21. Mennonitas en Paraguay
22. Afrodescendientes en Paraguay
23. Árabes en Paraguay
24. Japoneses en Paraguay
25. Coreanos en Paraguay
26. Brasileños en Paraguay

Conclusiones

Bibliografía utilizada

Introducción

Este documento fue elaborado para el Sistema Nacional de Información Cultural de la Secretaría Nacional de Cultura, con el objetivo de sistematizar información sobre los grupos socio-culturales del Paraguay.

En el Paraguay conviven varios grupos socioculturales, expresando sus identidades en una amplitud de lenguas, prácticas culturales, imaginarios, arte, música y religiones. Si trazáramos un mapa de todos estos grupos, nos sorprenderíamos de la riqueza, la diversidad y la multiculturalidad que existe en nuestro territorio.

El mapa cultural paraguayo comprende, además de la cultura mestiza mayoritaria, unas veinte etnias indígenas dispersas y varios enclaves culturales extranjeros, lo que supone una alta diversidad cultural, potencialmente muy enriquecedora en un terreno poco poblado y, con marcada diferencia social. Efectivamente, en Paraguay coexisten diversas culturas bien definidas que viven en comunidades diferentes, entre las que se encuentran los mestizos, los inmigrantes y los nativos con conflictos interculturales.²

Según Guerrero (2002) hoy han entrado en crisis los modelos de centralidad absoluta, que han pretendido construir formas homogeneizantes de mirar la realidad y la cultura. Lo cultural se expresa a través de la preocupación sobre temáticas como lo multiétnico, la multiculturalidad, la pluriculturalidad, la interculturalidad, la diversidad y la diferencia. Todas estas expresiones demuestran que ha llegado a su fin una visión unitaria y evolucionista lineal de la historia.

Debido a la diversidad y cantidad de grupos presentes en la historia y en la realidad social paraguaya, el objeto de esta sistematización ha sido delimitado a las veinte etnias o pueblos indígenas y a seis grupos de inmigrantes. Dentro de cada uno de estos grupos abordamos cuatro dimensiones: lengua, territorio, espiritualidad, y relación con la sociedad paraguaya.

Los seis grupos socioculturales de inmigración seleccionados fueron: los menonitas, los afrodescendientes, los árabes, los japoneses, los coreanos y los brasileños. El criterio de selección de estos grupos fue la diversidad en cuanto a las razones de inmigración: subsistencia económica, persecución política, religiosa y étnica.

² Quiñonez, Celsa (2012)

Los cuatro criterios de organización del trabajo son: 1) Identidades étnicas e indígenas, 2) Identidades migrantes y religiosas (Afrodescendientes y Mennonitas), 3) Identidades nacionales (japoneses, coreanos, brasileños) y 4) Identidades lingüísticas (árabes).

Este documento no pretende ser un material acabado ni mucho menos exhaustivo sobre la compleja temática que se aborda. Simplemente es un trabajo que reúne, ordena y clasifica información, de manera a ofrecer una síntesis de las características de los grupos socioculturales en Paraguay y que pueda servir como base de datos para futuras investigaciones.

Cabe aclarar que, respecto a algunas etnias, existe poca información en algunas dimensiones. Tal es el caso de Toba Qom, por ejemplo, que requiere la producción de mayor investigación. En el caso de los pueblos que pertenecen a la familia lingüística Maskoy, se encontró información de algunos pueblos mezclados, por lo cual se dificulta hallar la especificidad de cada grupo. Las etnias de esta familia, han sufrido un proceso de mezcla étnica que ha desembocado en uniones y familias de diferentes etnias, perdiéndose el mismo origen étnico. Según Zanardini (2010), el resultado es la configuración de un pueblo con identidad marcadamente indígena pero sin saber ni poder explicitar a qué etnia se adscribe. Para autodefinirse, utilizaron el término Maskoy que es el nombre de la familia lingüística (según la clasificación de Branislava Susnik), mientras que Hannes Kalisch la denomina familia Enlhet-Enenlhet.

Empezaremos por definir algunos conceptos claves que están presentes en este trabajo: cultura, etnicidad, lengua, territorio, espiritualidad, relación con la sociedad paraguaya y migración.

La cultura se entiende como “un sistema integrado de estrategias aprendidas que un pueblo utiliza en forma compartida para su manejo existencial. A diferencia de cultura, la etnicidad constituye una selección de elementos culturales que un pueblo considera pertinentes para lograr sus objetivos de adaptación, generación de recursos, movilización política, etc. El resultado de este proceso son agrupaciones de personas de la misma etnia y con una cultura

compartida, que se ponen de acuerdo para llevar a cabo un proyecto social, para lo cual su identidad étnica les puede servir de estrategia y de instrumento.³

Saussure define la lengua como parte esencial del lenguaje, que es a la vez el producto social de la facultad de lenguaje y el conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social que permiten el ejercicio de la facultad de lenguaje en los individuos. La facultad de lenguaje es algo natural, en tanto que la lengua es algo adquirido y convencional, es exterior al individuo, ya que por sí mismo no la puede crear ni modificar. Como producto social la lengua es como un tesoro depositado en los sujetos de una comunidad; como una gramática que existe virtualmente en los cerebros de un conjunto de individuos, por lo que Saussure considera que la lengua existe completamente en la masa de individuos que componen una comunidad. La lengua existe en la colectividad como un diccionario cuyos ejemplares idénticos estarían repartidos en todos los cerebros.⁴

El territorio constituye un concepto teórico y un objeto empírico que puede ser analizado desde la perspectiva interdisciplinaria, ha pasado del reduccionismo fisiográfico para ser asumido como un concepto que existe porque culturalmente hay una representación de él, porque socialmente hay una espacialización y un entramado de relaciones que lo sustentan y porque política y económicamente constituye una de las herramientas conceptuales más fuertes en la demarcación del poder y del intercambio. El territorio se convierte en la representación del espacio, el cual se ve sometido a una transformación continua que resulta de la acción social de los seres humanos, de la cultura y de los frutos de la revolución que en el mundo del conocimiento se vive en todos los rincones del planeta.⁵

En este trabajo, el concepto de espiritualidad está enmarcado en un conjunto de ideas, valores éticos y políticos, ideales, sentimientos y opciones, que nos lleva a una visión de trascendencia y de comunidad, de integración cósmica y terrenal. Este sentido de la espiritualidad integra la formación de la identidad en la dimensión de lo cultural y de la religiosidad humana o divina. La espiritualidad aporta a la identidad personal, cultural, nacional, universal. La religiosidad es entendida como resultado de la comunión de totalidad e individualidad, expresión de amor y esperanza, aspiración de un futuro mejor.⁶

³ Stahl, W., 2007.

⁴ Bigot, M., 2008.

⁵ Llanos-Hernández, L., 2010.

⁶ D'Angelo, O., 2003.

Por relación con la sociedad paraguaya, se entiende como la interacción entre el grupo sociocultural y la sociedad nacional. Maissonneuve (1968) define la interacción como “una unidad de acción producida por un sujeto A, que actúa como estímulo de una unidad de respuesta en otro sujeto B, y viceversa”. La relación con la sociedad nacional está enmarcada en un contexto histórico, en el cual influyen factores sociales, culturales, económicos, políticos, entre otros.

La migración es una de las tantas formas de desplazamiento espacial o territorial de la población. La manera actual de entender la movilidad de la población es más dinámica. Se admite la existencia de un panorama de desplazamientos poblacionales múltiples, rico y relevante para entender la dinámica social, que exige ser considerado en igualdad con los desplazamientos definitivos.

Anteriormente, el universo de movimientos territoriales de la población se recortaba y reducía a uno determinado: la migración, que sin embargo es sólo una parte de un universo mucho mayor. Actualmente hay consenso en reconocer que esta definición de migración es limitativa y no permite captar todas las dimensiones del fenómeno, ni toda su magnitud. En resumen; las personas tienen una alta movilidad territorial (van de un lado a otro del territorio nacional o cruzan las fronteras). Se reserva el término de migración al proceso social consistente en una forma de desplazamiento de un lugar a otro de individuos o grupos, con cambio de residencia.⁷

⁷ UNFPA, Fondo de Población de las Naciones Unidas, Compendio temático Número 1, Abril, 2003, <http://www.unfpa.org.py/download/boletin1.pdf>

A. Características socio demográficas de la diversidad sociocultural

1. Población

Según los resultados del Segundo Censo Nacional Indígena 2002, la población empadronada asciende a 87.099 personas, que representan el 1,7% de la población total del país. En consideración a la población arrojada por el Censo Indígena 2002, se podría pensar que en los últimos 21 años la población indígena ha tenido mayor crecimiento (3,9%), que la población nacional, que creció un 2,7 % anual acumulativo (1982-2002).

Este incremento, de hecho significativo, se debe fundamentalmente a una nueva metodología de captación de datos, lo que permitió disminuir apreciablemente la omisión censal. Por tanto, en la lectura de los siguientes datos se deberá tener en cuenta esta consideración, a fin de evitar una interpretación inadecuada de la evolución de la población indígena en el Paraguay.

En efecto, en el estudio de los datos de la población indígena provenientes del censo 1992, la DGEEC reconoce estas limitaciones e incluso señala las dificultades encontradas en este censo. Por esta razón, el análisis realizado incluía aportes proveídos por fuentes externas a la institución y presentaba un cuadro estimativo de la población indígena del Paraguay, que alcanzaría a 79.070 personas (DGEEC, 1997:84).

La inmigración internacional al Paraguay ha sufrido transformaciones en diferentes etapas de su historia reciente, en cuanto al origen y caudal de los movimientos. Hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, diferentes contingentes especialmente europeos y americanos llegaron al Paraguay desde diversos países: italianos, alemanes, franceses, ingleses, australianos, españoles, rusos, suizos, checos, austríacos, polacos, así como argentinos, brasileros, uruguayos, canadienses, estadounidenses, mexicanos, bolivianos, etc. (Fischer et al, 1997). Y desde el siglo XX se han sumado asiáticos, especialmente japoneses, coreanos, chinos, sirios, libaneses, entre otros. La característica principal de la inmigración histórica ha sido su escaso volumen numérico.⁸

Según un documento de UNFPA (2003) en el Paraguay, el tema de las migraciones tiene muy poca visibilidad. Sin embargo, es uno de los países con mayor flujo migratorio en América Latina: casi el 12% de la población actualmente residente en el país nació en el extranjero y un

⁸ Oddone, 2011.

porcentaje similar de paraguayos y paraguayas viven en el exterior. Además de esto hay importantes flujos de migrantes estacionales, cuyo número no está cuantificado, y de migrantes internos (personas que nacieron en otro lugar con respecto al sitio en que están residiendo actualmente), que superan el 10% de la población. Cabe aclarar que todos estos datos deben ser asumidos con cautela, ya que existe un importante subregistro, debido principalmente a la alta proporción de migrantes indocumentados o que residen en el país con visa de turistas.

La evolución del proceso inmigratorio en el Paraguay, durante las últimas décadas, presenta los siguientes rasgos resaltantes:

- i. Una intensificación de la migración internacional intrarregional, que se acelera principalmente durante la década de los 70. Los inmigrantes pasan a representar el 5,6% de la población total, sin considerar el subregistro.
- ii. La cantidad de inmigrantes aumenta su participación relativa en el total de la población del país, a pesar de que la población nativa crece durante las décadas del 80 y 90 a un ritmo más acelerado de lo que lo venía haciendo en décadas anteriores.
- iii. Acerca de estas formas recientes y cada vez más importantes de desplazamiento espacial de la población, no existen estadísticas confiables y mecanismos de registro adecuados. Los controles de entrada y salida, además de ser de difícil acceso para usuarios técnicos y académicos, son insuficientes, ya que no están diseñados para propósitos estadísticos. Por lo demás, no existen encuestas de cobertura nacional que permitan una evaluación periódica del desplazamiento de la población.

El crecimiento de la inmigración no se debe sólo al aporte proveniente de los países limítrofes (los brasileños y argentinos crecen en un 10% y 12%, respectivamente, en tanto que el total del aumento representa el 112%), sino también al de otras nacionalidades, principalmente de ultramar. El contingente migratorio, en otras palabras, se diversifica. Los coreanos, los menonitas (provengan éstos de México o de Canadá), los chinos y los de Oriente Medio (principalmente libaneses) son los migrantes de larga distancia que más aumentan, en tanto que los uruguayos, chilenos, bolivianos y peruanos son los migrantes subregionales que muestran crecimientos sostenidos. Mientras tanto, contingentes migratorios tradicionales, como los japoneses y alemanes, se estabilizan.

Según Palau (1997) el predominio de los flujos provenientes de países europeos es sostenido desde 1880, llegando a constituir más de las cuatro quintas partes durante los primeros años de este siglo y el 90% en la década del 30. Se nota la importancia relativa del ingreso de menonitas en las décadas del 20 y del 40. En cuanto a los inmigrantes de origen americano, la casi totalidad de ellos hasta 1960 proviene de Argentina, hecho explicable por las vías de comunicación existentes en la época, exclusivamente la fluvial. Cuando, a partir de 1959 con la creación del Pto. Pte. Stroessner en la margen izquierda del río Alto Paraná y la construcción de la ruta que unía esa localidad con Asunción, empieza la inmigración brasileña que pasa a ser netamente dominante hasta el momento actual.

El rápido crecimiento del flujo de inmigrantes internacionales registrado en el período 72/82 se desacelera en el último decenio, creciendo en 12%, lo cual representa, de todos modos, un incremento importante en la cantidad absoluta. Sobre el total de población extranjera censada, es abrumador el peso de los migrantes limítrofes (83%), incluyendo a los pocos bolivianos registrados. Si a este grupo se agregan los uruguayos y chilenos, ese porcentaje se eleva a 86%, prácticamente el mismo que el observado en 1982, que es un 7% superior al encontrado en 1972. En resumen, Paraguay muestra haberse comportado como receptor principalmente de migrantes limítrofes y subregionales.

El Censo de 2002 permite establecer que los tres primeros países de procedencia de inmigración al Paraguay son: Brasil (47,7%), Argentina (36,5%) y Uruguay (1,9%). El resto de América y el resto del mundo ocupan el tercer y cuarto lugar. El peso de la población extranjera en relación al total nacional es reducido. Históricamente, el Paraguay es un país de emigración antes que de inmigración, especialmente si se compara a vecinos de la región como Argentina o Uruguay. La incidencia de extranjeros en relación a la población total es 3,4% tanto en 1972 como en el 2002. Si bien se mantiene el peso porcentual, se trata de 81.100 personas en 1972 y de 173.176 en el 2002.

El 84,2% de los inmigrantes registrados en territorio paraguayo en el censo 2002 proviene de Brasil y la Argentina. La inmigración brasilera experimenta un auge coyuntural entre 1982-1992 para luego volver a descender en 2002. Sin embargo, la argentina, hasta 1962 más numerosa que la brasilera, mantuvo su ritmo siempre creciente hasta 2002.

2. Distribución espacial

Un poco más de la mitad del total de la población indígena reside en la región Oriental (44.135) y el resto (42.964) en la región Occidental. La región Occidental históricamente concentró la mayor proporción de población indígena, lo que se evidencia en los guarismos arrojados por los censos anteriores (67,2% en 1981 y 55,8% en 1992). En el año 2002 la población indígena en la región chaqueña llega a 49,3%. Esta situación se explicaría por varios factores, principalmente por una mejor cobertura de las comunidades indígenas de la región Oriental en el censo 2002, con las siguientes ventajas actuales: mejores accesos, el haber establecido una estrategia de comunicación en diferentes lenguas indígenas, la participación de los pueblos indígenas en la organización censal, entre otros.

Los indígenas del Paraguay están asentados predominantemente en las áreas rurales (91,5%). Sin embargo, cabe destacar que cinco etnias tienen una presencia significativa en áreas urbanas: Maká (77,4%), Maskoy (32,7%), Guaraní Occidental (29,4%), Nivaclé (25,2%) y Enlhet Norte (24,4%). Esta distribución denotaría un desplazamiento hacia los centros urbanos, y de mantenerse las condiciones actuales, probablemente podría intensificarse en los próximos años.

En cuanto a la distribución de la población indígena por departamento, se destacan en la región Occidental: Boquerón (22,9%) y Presidente Hayes (22,8%), y en la región Oriental: Amambay (12,1%), Canindeyú (11,1%) y Caaguazú (8,0%). En el otro extremo, Asunción la capital del país, alberga al 0,1%, seguido por el departamento Central con 1,2% del total.

En cuanto a la población de extranjeros, en Paraguay, se encuentran ubicados más inmigrantes en el sector urbano que en el rural. Existen diferencias por área de residencia. En la urbana, 29,0% son de nacionalidad brasileña y 48,8% argentina, mientras que en la rural, 72,1% son de nacionalidad brasileña y 19,5% argentina. Esto es, la migración argentina, antigua y reciente, es a los centros urbanos para el comercio y los servicios, mientras que la migración brasileña a las zonas fronterizas para las actividades agropecuarias es fundamentalmente de antigua data (Oddone, 2011).

La inmigración más reciente, vale decir la que se inicia en la década de los 70 y se extiende por dos décadas, puesto que estuvo dominada por brasileros que accedían por la frontera este del país, se estableció predominantemente en los departamentos más orientales del mismo, fronterizos con el Brasil: Alto Paraná y Canindeyú con 45,6% y 20%, respectivamente, de los

inmigrantes brasileños residentes en el Paraguay (DGEEC, 2004). En total, más de dos tercios de ellos viven en esos dos departamentos. Los argentinos, el segundo contingente más numeroso de inmigrantes, residen principalmente en la capital (18%) y sobre todo en el departamento más urbanizado del país, el de Central (35%), así como en el de Itapúa, fronterizo con la Argentina (15%). Otros departamentos de preferencia residencial de los inmigrantes brasileños son: Itapúa (6,4%), Caaguazú (5%) y Caazapá (2,8%); y de los argentinos Alto Paraná (8,5%).

En lo que respecta al resto de los inmigrantes, no se observan concentraciones similares, sino más bien dispersión por todo el territorio, salvo Asunción y Central que son las áreas preferidas por la inmigración con destino urbano.

3. Estructura de la población por edad y sexo

Las pirámides de la población indígena del país mantienen la forma característica de una estructura poblacional eminentemente joven, con base ancha, clara expresión de una fecundidad elevada, que luego se va reduciendo rápidamente en las edades adultas debido a las altas tasas de mortalidad a que están expuestas, hasta convertirse en un vértice agudo, debido a la reducida proporción de adultos mayores.

Cabe tener presente que la población indígena no concede importancia a la edad cronológica de las personas tal como la considera la sociedad no indígena, a tal punto que en algunos casos desconocen su edad. Para superar este inconveniente se tuvo especial cuidado en la etapa de sensibilización, capacitación y empadronamiento del Censo 2002. El análisis de la población por grandes grupos de edad muestra que poco menos de la mitad no llega a los 15 años, reflejando una alta proporción de población joven, producto de la alta fecundidad prevaleciente. Por otra parte la población adulta mayor (65 años y más) apenas representa un 2,6% de la población total.

En cuanto a la distribución por sexo, existe un ligero predominio del masculino (51,7% varones vs. 48,3% mujeres). Esta diferencia se acentúa en algunas etnias.

Según el estudio "Perfil Migratorio de Paraguay" (Oddone, 2011), la composición por edad de la población inmigrante muestra que en todas las nacionalidades consideradas predominan claramente los grupos de edades centrales (entre 15 y 59 años), lo que denotaría el carácter

laboralmente activo de la mayoría de sus miembros, mientras que alrededor de 10% en cada una de las nacionalidades citadas, corresponde al estrato de adultos mayores (60 años y más), especialmente los provenientes del Uruguay.

Otro hecho a destacar es la estructura de la población argentina, la segunda en importancia residente en el país, con un representativo grupo de menores de 15 años que llega a 27,3% del total de los pertenecientes a esa nacionalidad, de lo que podría deducirse que se trataría de hijos/as nacidos en la Argentina de madres y padres paraguayos retornados.

La composición por sexo de los migrantes en el Paraguay, tomando en consideración a las primeras tres comunidades más importantes de extranjeros residentes en el país, presenta un claro predominio de hombres frente a mujeres. La excepción está representada por la comunidad argentina que presenta paridad de varones y mujeres.

4. Diversidad Lingüística

Según el Censo 2002, el idioma usualmente hablado en la amplia mayoría de los hogares es el guaraní, con 59,0%. En el 35,8% de los hogares el idioma predominante es el castellano, mientras que los hogares que hablan otros idiomas alcanzan aproximadamente 5%. En las ciudades, el castellano es el idioma usualmente hablado en los hogares, en 54,9% de los casos; no obstante, una elevada proporción de éstos también utiliza el guaraní como idioma frecuente. En cambio, el campo no está lejos de ser monolingüe guaraní porque es la lengua predominante en 82,5% de los hogares.

El idioma que mayor cantidad de personas hablan es el guaraní (3.946.904 individuos), seguido del castellano (3.170.812 personas). Ambos presentan mayor proporción entre los que residen en el área urbana: castellano 72,1% y guaraní 54,9%. El portugués es el idioma extranjero que mayor cantidad de personas hablan (326.496 individuos).

Las personas bilingües que hablan los idiomas oficiales del país alcanzan más de 2.650.000; seguidas de las que hablan castellano y portugués, y guaraní y portugués, aunque en proporción muy inferior.

La lengua constituye un elemento vital de las culturas indígenas. Uno de los criterios de clasificación de pueblos indígenas más clásico y difundido en el Paraguay, es el de familias lingüísticas, según lo que menciona el antropólogo Miguel Chase Sardi en su obra «Los indios del Paraguay», editado conjuntamente con la Dra. Branislava Súsnik en 1995.

Los Pueblos Indígenas del Paraguay se dividen en cinco familias lingüísticas: 1) Zamuco y comprende: Ayoreo, Ybytosó, Tomaraho; 2) Mataco y comprende: Nivaclé, Maká, Lumnanas (Manjui); 3) Maskoy (Enenlhet) y comprende: Enlhet, Enxet, Guaná, Sanapaná, Angaité, Enenlhet (Toba Maskoy), Maskoy; 4) Guaicurú y comprende: Toba Qom; 5) Guaraní y comprende: Guaraní Occidentales, Guaraní Ñandeva, Pai Tavyterá, Mbyá, Avá Guaraní, Aché.

El 76,5% de los indígenas hablan la lengua de su respectiva etnia, según los resultados del Censo Indígenas 2002. Contrariamente a lo esperado, los indígenas urbanos conservan en mayor proporción la lengua de su etnia. Los Manjui y los Tomaráhos tienen la totalidad de su población utilizando la lengua de su etnia. Por su parte, los Maskoy y los Guaná presentan el menor porcentaje de mantenimiento de su propia lengua.

Según el antropólogo José Zanardini (2010), esta variedad de lenguas indígenas, por lo menos 20, encierran en sí y transmiten cosmovisiones, sistemas de pensamientos, conocimientos, valores y creencias de altísimo valor ético y social. Sin embargo, algunas de ellas, especialmente aquellas provenientes del Chaco, están amenazadas de extinción. Los casos más críticos son las familias Guaná, Guaraní Occidentales, Maskoy, Angaité y Sanapaná.

Por su ubicación geográfica, estas etnias son las que han sido más afectadas por las empresas tanineras de Puerto Pinasco, Puerto Casado, Puerto Sastre y por la Industria Nacional del Cemento. En los aproximadamente 100 años de funcionamiento, estas empresas han causado daños culturales y lingüísticos muy severos.

En este largo proceso de trabajo dependiente de un patrón, los indígenas han sufrido un proceso de «mezcolanza étnica» que ha desembocado en uniones de diferentes etnias, perdiéndose así el mismo origen étnico. El resultado fueron pueblos con identidad marcadamente indígena, pero sin saber ni poder explicitar a qué etnia se adscriben. La lengua que estos pueblos utilizaron entre sí y para entenderse con los paraguayos fue la lengua guaraní. Estamos ante un claro caso de sustitución de la lengua étnica por otra lengua,

necesaria por razones laborales. El instinto de supervivencia es superior al deseo de conservación de la lengua.

5. Diversidad Religiosa

Según el censo realizado por la Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos en el 2002, la afiliación religiosa en Paraguay es dominada por la Iglesia Católica Romana (89.6 %), con solamente una pequeña representación de otros grupos religiosos: protestantes (6.2 por ciento), otras religiones (2.1 %), ninguna o indecisos (2.1 %). Sin embargo, una encuesta de 2006, indica que el 84.7 % de los que respondieron se consideran católicos, lo que implica un descenso de cinco puntos porcentuales desde 2002. El total de evangélicos en el país es alrededor de 686.800 personas.⁹

Desde los años 1870 hasta el presente, Paraguay ha experimentado un considerable progreso social, principalmente debido a las olas migratorias provenientes de la Argentina, Italia, Alemania, Francia, España (cerca de 40.000). Algunos de estos primeros inmigrantes eran miembros de congregaciones protestantes antes de llegar al Paraguay: luteranos alemanes, calvinistas franceses y alemanes así como menonitas ruso alemanes, a principios del siglo veinte. Durante los años 1930 y después de la Segunda Guerra Mundial, llegaron inmigrantes japoneses shinto y budistas y se establecieron en colonias agrícolas cerca de Asunción y Encarnación; alrededor de los años 1980, había cerca de 8.000 inmigrantes japoneses en colonias agrícolas.

A principios de los años 1970, miles de brasileños empezaron a migrar a Paraguay, principalmente por la disponibilidad de tierras baratas; y para principios de los años 1990, se estimaba que de 300.000 a 350.000 brasileños vivían en la región fronteriza del este. También, durante los años 1970, se estimaba que entre 30.000 y 50.000 inmigrantes (principalmente budistas) procedentes de Corea, Hong Kong y Taiwán, empezaron a llegar al Paraguay. Muchos de estos grupos de inmigrantes trajeron consigo sus propias tradiciones religiosas, de esta manera enriquecieron la diversidad religiosa en Paraguay.

⁹ Holland, C., 2010.

B. Características específicas de los grupos socioculturales

1. Pueblo Aché

Eran conocidos también como Guayakí, una denominación externa a su cultura que encierra actitudes despreciativas hacia este pueblo indígena, cuyo significado literal sería ratón del monte. Ellos se autodenominan Aché (persona, persona verdadera). La auto-denominación étnica fue mencionada por primera vez por la Dra. Susnik en 1960, mientras que otros autores les llaman Aché-Guayakí.

Estos indígenas llaman la atención por el color de su piel (blanca), sus ojos claros, la barba en los varones, y otros rasgos fisonómicos que los diferencian de otros grupos étnicos, habitantes de la misma selva oriental. Respecto a este punto, se ha hablado incluso de la posibilidad de que sean descendientes de pueblos exóticos, como los vikingos, japoneses u otros del Asia, lo cual no pasa de ser mera especulación. Se trata de un grupo que fue muy resistente al contacto con los blancos, buscó refugio en las selvas tropicales de la Región Oriental y fue brutalmente perseguido por los paraguayos.¹⁰

Lengua

Diversos autores estudiaron el tema de la filiación de los Aché a la familia lingüística guaraní. Los estudiosos ofrecen dos hipótesis: una, es la teoría de que sean originariamente Guaraní que desarrollaron una propia cultura. La otra es la de que se trata de un grupo guaranizado, o sea un grupo étnico diferentes que fue sometido culturalmente en tiempos remotos por indígenas de lengua guaraní.

Los Aché, para cazar y no ser cazados, han ideado un sistema de signos, como el de los sordomudos, con la diferencia de que los signos no son hechos con las manos sino con los músculos circumbucuales.

Miraglia¹¹ describe así su sistema de comunicación con signos: “He observado que cuando un Aché quiere comunicarse con un compañero en la entredicha manera, se le coloca de frente. En el caso de que dicho compañero esté de espaldas, le da una palmada para que se dé vuelta. Entonces se ponen en comunicación con los movimientos de los labios. Lo puedo asegurar por haber hecho mis observaciones a menos de un metro de distancia: los Aché no silban, ni

¹⁰ Zanardini y Biedermann, 2006.

¹¹ Miraglia, L., 1973.

producen ningún murmullo en la garganta. Tampoco se escucha ningún ventrílocuo. Los labios se abren y se cierran, se mueven hacia la derecha y hacia la izquierda, se extienden y se retiran (...)”.

Territorio

Los primeros informes localizaban a los Aché al este de Paraguay y zonas adyacentes de Brasil. En la actualidad los Aché, han quedado reducidos, tras el proceso colonizador a unos 1.190 según el Censo Nacional de 2002, distribuyéndose en seis comunidades: *Chupa Pou*, *Arroyo Bandera* y *Kuetyvy*, ubicadas en los departamentos de Canindeyú; *Puerto Barra*, en el Alto Paraná; *Ypetymí*, en Caazapá, y *Cerro Morotí*, en Caaguazú.

Al final de los años 60 y comienzos de los 70 existían todavía cinco zonas donde vivían Aché silvícolas, o sea sin contacto alguno con los blancos. Una primera zona en el norte ubicada entre la cordillera de Mbaracayu, del Amambay, y el camino Mbutuy – Saltos del Guairá. Este grupo así como los otros pertenecían a la parcialidad Aché Gatú. Un segundo grupo de esta misma parcialidad estaba a unos cien kilómetros al sudoeste del anterior, aproximadamente en la zona del monte Santa Rosa. El tercer grupo, también Aché Gatú, estaba ubicado entre los ríos Acaray e Yguazú, al sudeste de Itakyry. Un cuarto grupo, denominado Aché Purã, originario del Ybytyruzú, se encontraba entre el pueblo de San Joaquín, al norte, la ruta Cnel. Oviedo-Ciudad del Este al sur, al este la ruta Caaguazú-San Joaquín, y al oeste la ruta Cnel.Oviedo-Mbutuy. Finalmente, el grupo más meridional denominado Aché Ua, ubicado entre el río Ypetí Guazú, las nacientes del Ñacunday superior y el arroyo Yñaró. Además de esos grupos silvícolas estaban los Aché que ya habían tomado contacto con la sociedad nacional, ubicados al comienzo en la Colonia Nacional Guayakí, sobre el arroyo Morotí, cerca del pueblo de Abaí (Caazapá) y que luego fueron trasladados al Cerro Morotí, en el norte de Caaguazú, cerca de San Joaquín.¹²

Espiritualidad

Toda la vida está centrada en la cacería y la recolección, siendo la carne la base de su dieta. Aquellos que proveen la carne –los hombres- son respetados por su habilidad en la cacería. La relación entre los hombres y los animales es fundamental para la cosmovisión de los Aché. De hecho, la génesis de las almas de los niños se atribuye a la carne que comen sus madres estando embarazadas en una ceremonia especial y se le da al niño el nombre de ese animal. La reencarnación está directamente vinculada a la relación entre el hombre y la naturaleza. El

¹² Zanardini y Biedermann, 2006.

alma del Aché vuelve al monte cuando muere. Así como otros aspectos de la vida la cacería es comunal. La caza, por lo tanto, es la base de su sistema de creencias y su medio de subsistencia.

Relación con la sociedad nacional

El pueblo Aché fue muy resistente al contacto con los blancos. En 1941, el estudioso Miraglia, citado por Chase Sardi, decía: “Para los peones paraguayos del este, matar a un Guayakí no sólo constituye un delito, sino que es una acción digna de elogio, como cazar un jaguar. Entre las narraciones del paraguayo Maximiliano Villalba me impresionó el caso de un Guayakí refugiado en un árbol alto, que fue rodeado y obligado a descender para rendirse, pero el indígena prefirió romperse el cráneo precipitándose al suelo.”

Después de veinte años el mismo Miraglia asegura que la situación empeoró, porque “los Guayakí, cuya reserva de caza se reduce progresivamente, impulsados por el hambre, saquean las plantaciones de maíz y de mandioca de los paraguayos, además de abatir algunos animales vacunos de los ganaderos para comer. Después de esto ocurren feroces represalias. En las aldeas situadas cerca de la zona Guayakí están los esclavistas que organizan cacerías en búsqueda de los silvícolas. Sorprenden a una familia Guayakí y luego de haber asesinado a los padres, llevan a los niños para venderlos. El pueblo de San Juan Nepomuceno, a siete kilómetros al sur este de Abai, era considerado como el centro principal de este mercado”.

El presidente de la AIP, Luis Albospino, denunciaba en los años 59 y 60, al pueblo paraguayo, la grave situación de los Aché, por la persecución despiadada de los “civilizados” y por la situación de hambruna y enfermedades que los acechaban. Según Albospino, habría dos causas que explican la crueldad de los campesinos contra los Aché. Uno sería el complejo anti-indígena que nos viene de los orígenes mismos de nuestra nacionalidad, cuando el mestizo, despreciado por los españoles, cuyo mundo social no podía formar, despreció a su vez al indígena. Y la otra causa radicaría, en una especie de etnocentrismo religioso, que considera a los no bautizados como seres inferiores.

León Cadogan, en 1960, nos decía que los campesinos usan el eufemismo “sacar del monte” para indicar la esclavización y dice que él contó 51 esclavos sólo en el Departamento de Guairá. El Gral. Ramón César Bejarano dio una lista de 22 Aché esclavizadas, muchas de ellas mujeres. Ante los trágicos desbordes y atropellos hacia el pueblo Aché se formó un grupo de personas decididas a bregar por su defensa. Se formó un campamento en Arroyo Moroti, cerca de Abai, en el distrito de San Juan Nepomuceno. Este asentamiento tuvo muchas vicisitudes,

de diversa índole, entre ellas el cambio de vida nómada de cazadores-recolectores. Éste produjo estallidos de epidemias de sarampión, varicela y gripe que diezmaron a los Aché de la Colonia Tomasini. En 1965 Cadogan visitó ese campamento y acotó que su dieta que antiguamente consistía en carnes silvestres, frutos y miel, se había reducido casi completamente a comida vegetariana, especialmente maíz y mandioca.

Después de trámites promovidos por indigenistas ante el Instituto de Bienestar Rural, éste otorgó 2.000 hectáreas al oeste de San Joaquín, donde se trasladaron los Aché de la anterior colonia y otros. Dicho asentamiento se llamó Colonia Nacional Guayakí. A partir de 1970 estos Aché empezaron a buscar y contactar a los silvícolas. Pero a la vez llegaban en ese tiempo noticias de cacerías humanas; en los medios de prensa de la época relatan los comentarios del periodista Justo Meza: “En resumen los indios son cada vez más cercados, diezmados y perseguidos. Una razón existe para ello: los colonizadores exterminan a los Guayakí porque éstos comen su maíz, su mandioca y también sus animales. Pera nadie se ha detenido a pensar que el Guayakí no tiene noción de lo que es propiedad de los colonizadores. Lo que está en la selva pertenece a todos y por tanto también a los Guayakí. Al tomarlo creen ejercer un derecho más”.

2. Pueblo Angaité

Los primeros registros bibliográficos donde se menciona la palabra Angaité de origen Guaraní – cuya traducción literal al español es *ahora mismo* o bien *alma verdadera*- datan de la entrada del explorador Cominges, a finales del siglo XIX, en sus incursiones al norte del río Paraguay. Su autodenominación es Enslet, anteriormente se denominaban Kyoma, que significa “gente común”.

En el trabajo realizado por Franco e Imaz (2006) se constató que la unidad denominada Angaité está conformado por personas que se adscriben a tres grupos diferenciados, preexistentes al inicio de la colonización y que poseen diferencias idiomáticas entre sí: los Koahlvok, los Koieteves y los Konjanava.

Lengua

Los Angaité pertenecen a la familia lingüística Enenhlet o Maskoy. Esta unidad lingüística está conformada por los pueblos Enxet (lengua al norte), Enlhet (lengua sur), Sanapana, Guana, Toba Maskoy y Angaité.

Muchos Angaité están aculturados; además es cierto que varios jóvenes hasta perdieron su idioma hablando un guaraní jopará.

La larga historia del contacto con misioneros religiosos fue cambiando su idioma materno a favor del uso del guaraní. El Censo Nacional de 2002 constató que de 486 Angaité que siguen viviendo en San Carlos, el 95% menciona el guaraní como su idioma de preferencia.

Territorio

La historia del pueblo Angaité está inserta geográficamente hacia el noroeste del territorio chaqueño. Su hábitat tradicional comprendía desde el Riacho Galvan, Riacho San Carlos, en sus desembocaduras en el Río Paraguay.

Según los datos del Censo Indígena del 2002, los Angaité se encuentran asentados en 26 comunidades en los tres departamentos de la región Occidental y una comunidad en el departamento de Concepción.

Hay grupos grandes de Angaité ubicados en Sancarlos, sobre el río Paraguay, un poco más al sur de Puerto Pinasco; otros grupos en la zona de Puerto Casado y en las diferentes

comunidades en la tierra conocida como Riacho Mosquito, al norte de Puerto Casado. También existen Angaité en Santo Domingo, comunidad ubicada a 17 km. al norte de Teniente Montanía (Departamento de Boquerón), en la zona de Diez Leguas, en el Departamento de Presidente Hayes y en Casanillo; en la Patria y en numerosas estancias de la zona.¹³

Hacia fines de los sesenta, la Misión “Nuevas Tribus” entró en una relación de contacto con los indígenas Angaité. Estos grupos contaban con una larga historia de contactos con el puerto y los obrajes tanineros y con las estancias de la zona. Habían tenido, además, contactos con los misioneros salesianos y anglicanos. El trabajo misionero se inició en Tupã Rendá, y a pocos años, la empresa comenzó a vender sus tierras, lo que en 1972 motivó la mudanza de la misión a San Carlos, un terreno de 2.800 hectáreas sobre el río Paraguay. Allí se estableció un puesto misionero con pista de aterrizaje, casas misioneras, puesto de salud, escuela, almacén. Se trabajó en la agricultura de subsistencias, se desarrolló la ganadería, se operó un aserradero y se experimentaba con la quema de cal. Continuaban las actividades tradicionales como la pesca, caza, recolección y changas en las estancias.¹⁴

Desde 1995 los Angaité están diseminados por las estancias del Chaco: Estancia Tupã Rendá; Estancia Treinta y Tres; estancia Laguna Rey-Cuarente; estancia Santa Mónica; estancia km 58 El Tigre, estancia Laguna Guazú y estancia Caraya Vuelta.

Espiritualidad

La iniciación chamánica se da desde la transferencia de una serie de conocimientos tangibles e intangibles que comienza desde muy temprana edad. La capacidad de manipular elementos y la manifestación de poder está signada por la fortaleza de espíritu de quien recibe las enseñanzas. El joven es iniciado a partir del consumo de plantas de carácter sagrado que recibe del chamán quien lo inicia. El camino a seguir de este joven depende ya de su facultad de poder llevar lo que se le ha dado. Solo en circunstancias riesgosas, como intoxicación, es atendido por el chamán. El iniciado tiene libertad de acción y elección en cuanto al poder en él investido.

Los líderes espirituales tienen el rol de sanar a los enfermos y de confortar a los espíritus afligidos; así como también reducir el nivel de ansiedad dentro del grupo. Los Pyavohlma (líder espiritual) aconsejan a los miembros de su pueblo en relación a la dirección que deben tomar desde cuestiones elementales como la caza, recolección y cultivo, hasta la manipulación de

¹³ Zanardini y Biedermann, 2006, p.205.

¹⁴ Stahl, W., 2007, p.199.

elementos para lograr resultados esperados por la gente. Son la fuente de sabiduría donde reposan los conocimientos naturales de este mundo y del mundo de los espíritus.

Relación con la sociedad nacional

Luego del despojo de sus tierras ancestrales, los Angaité trabajaron por casi 60 años en las empresas tanineras así como en las estancias. A partir de la incorporación del trabajo asalariado, se da un quiebre en la utilización de su lengua, siendo el Guaraní la forma verbal de relacionamiento entre contratistas, capataces y peones.

En 1985, luego del quiebre de las economías de puerto, los Angaité volvieron a su zona de origen. Este periodo marca un momento importante en la reagrupación y reasentamiento de los antiguos territorios de los pueblos Angaité, quienes fueron apoyados por la Iglesia Anglicana, el INDI (Instituto Nacional del Indígena), API (Asociación Paraguaya Indigenista), Fundación Interamericana, entre otros. Esta situación se tornó oportuna para los misioneros con el fin de convertir a los nativos a la “Buena Nueva”, prohibiendo la gran mayoría de sus prácticas tradicionales.

3. Pueblo Avá Guaraní

Eran conocidos también como Chiripa, Avá Chiripá, también como Chiripá-Guaraní o Avá-katu-eté. Ellos se autodenominan Avá Guaraní, o sea hombre guaraní; sin embargo, el término Avá tiene connotaciones despectivas en el lenguaje común de los paraguayos, utilizándose dicha palabra como una ofensa hacia alguien, o para expresar que una persona es de mal genio o es traicionera.

Lengua

Denominan a su lengua Ava Ñe'e. No utilizan su propio idioma con los demás, en otras comunidades hablan jopará o Chorotí.

Territorio

Los espacios habitados por este pueblo comenzaron a sufrir la deforestación en la década de los sesenta, de tal manera que se vieron obligados a buscar alternativas a su modo de subsistencia tradicional. Su espacio geográfico ha sido copado por los brasileros, enajenándose muchas de sus tierras a favor de grandes empresas del Brasil, en especial cultivadores mecanizados de soja. La construcción de la ruta Coronel Oviedo-Río Paraná, la fundación de Ciudad del Este, la construcción del puente "De la Amistad" entre Paraguay y Brasil y finalmente la represa hidroeléctrica de Itaipú también contribuyeron a alterar substancialmente el hábitat de esta etnia. Varias comunidades han sido desalojadas por el embalse de las aguas de Itaipú y obligadas a reubicarse en lugares pequeños, frecuentemente inadecuados para su vida.

En la actualidad los Avá Guaraní se distribuyen en los departamentos: Alto Paraná, (Itakyry, Hernandarias y Mbaracayú) Amambay, (Capitán Bado) Canindeyú (Salto del Guairá, Corpus Christi San Isidro del Curuguay, Villa Ygatimí, Gral. Francisco C. Alvarez, Katuete, Nueva Esperanza, Ypé Jhú) Concepción, San Pedro (Capiibary, Gral. Isidoro Resquín, San Estanislao), Caaguazú (Mcal. Francisco S. López, Raúl A. Oviedo, San Joaquín, Yhú. Una comunidad reside en Asunción.¹⁵

¹⁵ Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censo (DGEEC), Atlas de las Comunidades Indígenas en el Paraguay, 2004.

Espiritualidad

El centro de fuerza para conservar y transmitir la memoria del pasado es el jeroky ñembo'e, danza sagrada donde participa toda la comunidad con sus chamanes cantores llamados oporaíva mientras el coro de mujeres marca el ritmo con las takuara que percuten el suelo. En el jeroky ñembo'e se fortalecen los vínculos con los seres divinos y entre los miembros de la comunidad, podríamos decir que es como un momento de síntesis de todos los aspectos de la cultura Avá Guaraní. Es un momento de transmisión por parte de los oporaíva de los valores culturales y de los relatos míticos a los miembros del grupo. Es por lo tanto un momento de formación que tiene como componente la memoria del pasado; y es a la vez rito, celebración, fiesta y alegría.

El jeroky ñembo'e tiene el poder de neutralizar y ahuyentar los influjos maléficos que puedan dañar a la comunidad o a alguno de sus miembros. Se desarrolla en la así llamada casa de oración, donde están bien ubicados los elementos rituales, incluso una batea de cedro, donde con antelación se ha preparado la bebida ritual: la chicha, obtenida por la fermentación del maíz. Es una bebida liviana que alegra el corazón y produce un estado de ánimo colectivo apaciguado.

Los mitos están en la base de las leyes, porque con el mito se transmite todo un complejo de normas que fundamentan las relaciones entre las personas y entre las comunidades. Los Avá Guaraní están convencidos de que para ser ellos mismos, deben guardar firma observancia de todo lo que implica su cultura, su verdadera cultura (teko ete). Esto significa el respeto estricto de todos los compromisos y las normas de convivencia relacionadas con el parentesco, el matrimonio, la reciprocidad, las danzas rituales, el cuidado de los cultivos, la caza, los cantos gua'u y los cantos kotyu.

Su medicina tradicional registra dos aspectos fundamentales: el primero, que es el más ampliamente difundido, se basa en la utilización y el conocimiento de las propiedades terapéuticas de diferentes vegetales, raíces, hojas, cortezas, frutos, que son aplicados y utilizados empleando una sabiduría ancestral muy acabada, sutil y experimentada. El segundo aspecto de su medicina se vincula con el chamanismo; una manera tradicional de practicar las curaciones, utilizada por todos los pueblos indígenas de la tierra. Se tiene conocimiento de que la palabra chamán ya era utilizada en la antigüedad en Siberia, y que el uso de la "institución chamánica" ha tenido una difusión prácticamente universal.

El akangu'a, tradicional adorno plumario para la cabeza de los chamanes, es confeccionado con pequeñas plumas de tucán o loro guacamayo aplicadas sobre una banda frontal tejida con fibra de algodón o de ortiga brava. Tanto el akangu'a como los collares ceremoniales son confeccionados por el mismo chamán que habrá de usarlos en sus prácticas rituales, En el akangu'a está representada la figura del sol, kurahy, quien hace uso de esta pieza para enfrentar a jaguá, que muere finalmente, consumido por los rayos solares, tal cual lo narra la tradición en el "Ciclo de los Gemelos".

Relación con la sociedad nacional

Los Avá Guaraní que viven en la zona de Canindeyú y Alto Paraná fueron obligados a trabajar en los yerbatales de la Industrial Paraguaya S.A. a partir de fines del siglo XIX. Es conocida la trágica situación de los trabajadores de los yerbales, que tuvo eco en los escritos de Rafael Barret en los primeros años del siglo XX. En el sistema de trabajo esclavista de los yerbales, los dueños contrataban una persona para realizar las tareas de siembra, cosecha y elaboración; este contratista tomaba a su vez a otra persona como sub contratista, y éste hacía lo propio con un tercero y así sucesivamente, hasta llegar al último anillo, el de los más explotados, que eran, por supuesto, los indígenas, en este caso los Avá Guaraní.

En 1976, la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) comienza a impulsar el Proyecto Guaraní, trabajando con 32 comunidades centrales Avá Guaraní. Realizaron vacunación contra las enfermedades más comunes y el tratamiento de la tuberculosis y leishmaniasis. Se colaboró con algunas escuelas de educación formal y se implementó el sistema indígena de escuelas no formales, con elaboración de materiales didácticos elaborados por los indígenas, alfabetizando en el guaraní de esta etnia.¹⁶

Según León Cadogan, ya en 1959 los Avá Guaraní son el pueblo más aculturado, los más "paraguayizados". Esto debido a su forma de hablar el guaraní, a sus rasgos fisonómicos, a su indumentaria, a los trabajos que realizan y en general por su forma de relacionarse con la sociedad envolvente.¹⁷

¹⁶ Chase, M. y SúsNIK, B., 1995.

¹⁷ Zanardini y Biederman, 2006, p. 321.

4. Pueblo Ayoreo

La palabra Ayoreo o Ayoreode significa “hombre, persona, ser humano” y es pronunciada «ayoweo» por dos de las tres formas dialectales dentro de este idioma. Se les conocía comúnmente con el nombre de Moros o Pyta Jováí (doble talón) a causa del calzado de piel de tapir con forma rectangular. Ayoredie se utiliza para el género femenino.

Los Moros eran los indios más temidos en el Chaco paraguayo, debido a muchas leyendas que se crearon alrededor suyo: así por ejemplo, se les consideraba caníbales, matones, traicioneros, vengativos, etc. Fue un pueblo guerrero donde el coraje y la valentía tenían un lugar preponderante y resistieron el encuentro con los blancos hasta el final. Los Ayoreo se sienten orgullosos de su etnia y se consideran superiores a los demás grupos étnicos. Existen siete clanes o apellidos que se transmiten patrilinealmente: Chiquénoi, Picanerai, Etacori, Dosapei, Cutamorajai, Posorajai y Jnurumini.

Lengua

El Pueblo Ayoreo forma parte de la familia lingüística Zamuco y se divide en tres subparcialidades: los Guidaigosode (los que viven en las aldeas), los Garaigosodes (los habitantes de los campos bajos) y los Totobiegosode (los del lugar donde abundan los pecarí).

Territorio

La ubicación geográfica tradicional del pueblo ayoreo es, gran parte del norte del Gran Chaco y una pequeña porción de la Chiquitanía boliviana. Actualmente los Ayoreo ocupan un territorio dividido por la frontera entre Paraguay y Bolivia, contando con 12 comunidades en territorio boliviano, en la zona comprendida entre Santa Cruz de la Sierra y el río Paraguay y con 10 comunidades en Paraguay.

Existe un reducido grupo de Ayoreo silvícolas deambulando en el Chaco, a veces en la zona oeste de la recta Teniente Montaña-Madrejón, a veces aparecen sus huellas en el Cerro León; en ocasiones en Agua Dulce; por momentos en Chovoreca; o también al norte de Acojandi. Todos estos desplazamientos señalan que el grupo vive su vida nómada tradicional en búsqueda de recursos; e incluso hay señales de que el grupo se habría reducido a pequeños subgrupos para optimizar los escasos recursos de caza y recolección que aún existen en el Chaco.

Espiritualidad

La mitología ayoreo relata sobre un tiempo originario en el que la naturaleza y la cultura eran una sola cosa. Recién luego, a través del uso del fuego y del lenguaje, los ayoreode se fueron

distinguiendo del resto de los seres. Existen tres conceptos claves que engloban su concepción del entorno: el contacto de uniri, el territorio; los conceptos de erami y eramone, el monte y el mundo; y por último el concepto de jnumi, la tierra.¹⁸

Los Ayoreo diferencian entre el hombre físico-social y su contraparte síquica. En el “interior” (ajei) reside el alma (ayipié), entidad con el cual se piensa, entiende, ama, enoja, etc. Ciertas cualidades síquicas, como el coraje, tienen un origen independiente en un “ancestro originario” (janibajai) y pueden ser poseídas en forma natural, o uno se puede apropiarse de ellas, o acrecentarlos a través de rituales especiales, como cantos, danzas, cuentos, pintarse en negro, etc. Otra entidad es el “alma exterior” (oregaté), o sea, el doble, que actúa fuera del cuerpo en forma de sombra, imagen, sueño, trance. Mientras actúa, sigue en constante comunicación con el alma interior, que registra todo lo que ve y lo que hace. Cuando muere la persona, el ayipié se extingue; el oregaté, sin embargo, se va al “lugar de los muertos”, que se cree que existe bajo la tierra. (Lind, 1974, pp. 118)¹⁹

Parte de la memoria colectiva también forman los sistemas de explicación que tienen su origen en los tiempos de los antepasados mitológicos. Estos Jnanibajade, por procesos de transformaciones múltiples, habían creado a los seres de la naturaleza y a los Ayoreo, y habían dejado las reglas de cómo tenían que relacionarse los unos con los otros. Así, por ejemplo, el Jananibajai Jnumí se transformó en la tierra e invitó a los demás para caminar sobre él.

Las plantas, los animales y las cosas reciben su sentido, su conexión con la cultura humana, a través de un mito que ofrece los conocimientos sobre ellos. En tiempos anteriores, esto incluía conocer todos los tabúes para mantenerse en equilibrio con su entorno natural y espiritual. Tales prohibiciones, puyak, prescribían el manejo adecuado de objetos, comidas, relaciones sociales, etc. Por ejemplo, a los jóvenes se prohibía fumar la pipa porque enfermarían, a una mujer le estaba prohibido comer huevos de tortuga, porque le causaría complicaciones en el parto. Comer carne con grasa por la noche era puyak, porque causaría un sueño amenazante, que posteriormente se convertiría en realidad. El agricultor no debería afilar sus herramientas en la chacra, porque esto atrae plagas. Estos conocimientos y otros que se agregaron después, habían permitido a los Ayoreo sobrevivir en el Chaco.²⁰

¹⁸ Glauser, M., 2009.

¹⁹ Stahl, W., 2007.

²⁰ Stahl, W., 2005.

Una figura importante para los Ayoreo es el dahisnai, el mago, médico, adivino, parasicólogo, brujo de la comunidad. A diferencia de otros grupos, el chamán ayoreo no utiliza hierbas medicinales, su actividad se basa en la palabra, cantos terapéuticos y soplos bucales. Es el único que puede usar plumas de cóndor sin peligro de maleficio.

Relación con la sociedad nacional

La historia de las relaciones Ayoreo-sociedad nacional está marcada por hechos muy trágicos. Entre los pueblos chaqueños, los Ayoreo son quienes más resistieron su integración a la sociedad paraguaya: hasta los años 60 han podido refugiarse en regiones aún libres del proceso de intensa colonización del territorio tradicional. Desde la Guerra del Chaco hasta los años 60, los contactos con no-indígenas eran esporádicos. En una expedición realizada en el año 1956 fue “capturado” un ayoreo y arrancado violentamente de su mundo clánico.²¹ A partir de 1957, época en la cual entraron las compañías petrolíferas, tuvieron varios enfrentamientos armados entre soldados, obreros y diferentes grupos ayoreo, causando varias muertes.

Durante las décadas de 1950 y 1960, los Ayoreo fueron contactados por misioneros religiosos en Bolivia y Paraguay. Desde ese momento han sido reducidos territorialmente, sedentarizados y evangelizados sin su consentimiento, con lo que sus territorios quedaron sin su protección y fueron ocupados, saqueados y en gran parte destruidos por la sociedad envolvente. En la actualidad, la Unión de Nativos Ayoreos del Paraguay (UNAP) está realizando esfuerzos por recuperar su antiguo territorio.²²

Alrededor de 1950, las misiones norteamericanas South American Indian Mission (SAIM) y New Tribes Mission (NTM)²³ contactaron con los grupos ayoreo en Bolivia y luego en Paraguay, con la complicidad de las colonias mennonitas, convenciéndoles de abandonar sus territorios e intentando evangelizarlos. La Misión Nuevas Tribus emprendió acciones que desembocaron en un contacto con los Ayoreo del grupo Guidaigosode (los pobladores de las aldeas) con quienes

²¹ En el 2009, se presentó el libro "Captura del ayoreo José Iquebi", escrito por Deisy Amarilla y José Iquebi Posoraja.

²² Glauser, M., 2009.

²³ La Misión a “Nuevas Tribus” es una obra evangelizadora de un grupo de iglesias evangélicas de orientación bautista en los Estados Unidos.

establecieron una primera base misional en Faro Moro, al sur del Cerro León, misión que luego se trasladó a Campo Loro. En 1079, la misión Nuevas Tribus contactó con un significativo grupo de silvícolas Totobiegosode (los que viven en la zona de los chanchos silvestres) que fueron agregados a la misión, produciéndose en el contacto varias muertes por epidemias e inanición cultural.

Otros grupos salieron del monte desde los primeros años de la década del 70 hasta inicios de los 90, debido a la presión creciente sobre su territorio y a la imposibilidad de seguir con su modo de vida y de garantizar su sobrevivencia. A partir de los años 70 se ha iniciado la proletarización de algunos grupos ayoreo, que dependen mayoritariamente de la changa en las colonias mennonitas.

En 1978, la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) inició el Proyecto Ayoreo. El avance de las fronteras de la sociedad nacional sobre el territorio ayoreo afectó la vida de esta etnia, causando la ruptura del ciclo económico-alimenticio. Se desarrollaron violentas guerras entre las parcialidades de la misma. Muchos grupos no tuvieron otra salida que aceptar la invitación de los misioneros, que en vez de defender el hábitat indígena de la neocolonización paraguaya, trataban de domesticarlos para hacer más fácil la colonización. El convite, lejos de ser un apoyo a su libre determinación, los obligó a seguir un solo camino que los lleva a la dependencia, a la destrucción de su identidad étnica, a la destribalización y proletarización. En octubre de 1984, la AIP consigue 20.000 hectáreas para la etnia, en una zona excepcionalmente rica, hábitat original de los Ayoreo. Allí se asientan 17 familias. Se consigue el reconocimiento de sus líderes y luego la personería jurídica, en 1991. En estos momentos, se mensura la propiedad y se preparan obras de infraestructura, para entregárselas a los ayoreo selvícolas y a los que –debido a lla llegada de la energía eléctrica de la represa de Itaipú a las colonias mennonitas- perderían su trabajo de hacheros para alimentar las fábricas. Las tareas del Proyecto Ayoreo contaron con la colaboración del Padre José Zanardini y el financiamiento de la fundación noruega Norad.²⁴

²⁴ Chase, M. y Susnik, B., 1995.

5. Pueblo Enlhet

Su denominación anterior era “powok eenthlit”, que significa pariente, prójimo, según el Diccionario Enlhet de Unruh y Kalisch (1997).

Hasta un pasado muy reciente a los Enlhet y a los Enxet se les consideraban un único pueblo denominado Lengua; hoy ellos mismos quieren ser considerados pueblos diferentes por sus lenguas, hábitats y tradiciones. El Censo Nacional de Indígenas del 2002 recogió esta inquietud y los consideró diversos. Son aproximadamente 7.200 personas, una de las poblaciones más numerosas del Chaco.

Lengua

Según Unruh y Kalish (2003), entre los Enlhet, el grupo más grande de la familia lingüística, muchos no hablan otro idioma que el suyo. El idioma Enlhet se destaca por una cantidad de innovaciones; sin embargo, en algunos aspectos parece más conservador que la línea principal de la tradición enlhet-enenlhet. Tradicionalmente existían amplios grupos bilingües enlhet-nivaclé y de hecho se encuentran varios préstamos nivaclé en el enlhet y viceversa.

En las generaciones anteriores, muchos Enlhet hablaban el plautdietsch, un dialecto alemán hablado por los Mennonitas inmigrantes al Chaco. A causa de una creciente comercialización e institucionalización de los contactos entre ambos grupos, sin embargo, pocos de los jóvenes Enlhet lo siguen aprendiendo, hecho que se refleja en que escasos de los anteriormente numerosos préstamos del plautdietsch se han mantenido.

La familia lingüística enlhet-enenlhet se compone de los seis idiomas enlhet, enxet, angaité, sanapaná, guaná, toba; los hablantes de estos idiomas viven en la parte centro-este del Chaco Paraguayo. Según Fabre (2005)²⁵, en el ámbito chaqueño, se reconoce fácilmente el estrecho parentesco que rige entre las seis lenguas de la familia enlhet-enenlhet. Todo indica que los ancestros de los pueblos enlhet-enenlhet vivieron tierra adentro en el Chaco, por lo cual los documentos antiguos, que bastante discurren sobre grupos étnicos chaqueños, poco o nada nos dicen acerca de los antecesores de los enlhet-enenlhet.

²⁵ Fabre, A., 2005.

Aunque la reunión de los dos grupos enlhet (lengua norte) y enxet (lengua sur) bajo el nombre Lengua es absolutamente usual, desde el punto de vista lingüístico se considera problemático, ya que sus respectivas maneras de hablar no permiten un fácil entendimiento mutuo.

Después que los diferentes grupos enlhet del Chaco Paraguayo tuvieron contacto con la gente “de fuera”, estos últimos muy pronto sintieron la necesidad de usar los idiomas autóctonos en forma escrita. Así crearon dos sistemas, bastante similares al comienzo: el sistema sur de la misión anglicana, el más viejo; y el sistema norte de la misión menonita fundamentado principalmente en el anterior. El área de uso de los dos sistemas, como el área de los dos núcleos misioneros, coincidió con el área de dos diferentes idiomas del grupo lingüístico enlhet, en enxet (anteriormente llamado lengua sur) y en enlhet (anteriormente llamado lengua norte), respectivamente.

Territorio

Este pueblo habitaba ancestralmente la región central del Chaco Paraguayo. El cambio en sus modos tradicionales de vida se dio con la penetración del mundo no indígena en sus territorios, la Guerra del Chaco y la llegada de los colonos menonitas. Hoy están asentados en cinco barrios en las cercanías de los centros de las colonias menonitas del Chaco Central y en cinco comunidades con títulos propios.

Los Enlhet están asentados en los departamentos de Boquerón, Presidente Hayes y Alto Paraguay, en la zona de las colonias menonitas y en la zona de la Misión Anglicana. Sobre su dispersión y búsqueda de trabajo asalariados en las estancias o en las colonias tras los quiebres de la industria del tanino, se repite la misma situación en todos los pueblos Maskoy.

A parte de los trabajos de changa, practican cultivos de subsistencia, algo de caza y recolección. Hasta hace poco tiempo en muchas estancias de cría de ganado vacuno, eran empleados para los trabajos más pesados y pagados en especies, alimentos y ropas. De tal manera, se endeudaban con el empleador por muchos años, quedando así atados por el resto de sus vidas a una relación laboral de explotación.

Espiritualidad

Las fiestas periódicas, así como aquellas que celebran los grandes acontecimientos de la vida, revisten una importancia fundamental en las costumbres de los pueblos indígenas, para interrumpir la rutina de la vida ordinaria y para exteriorizar y fortalecer sus vínculos religiosos y sociales. Existen siete fiestas principales: *Yanmana* (para celebrar el comienzo de la vida de mujer), *Waynkya* (la fiesta del ingreso del niño al mundo de los varones), *Kyaiya* (relacionada con el ciclo de las estaciones del año), la fiesta para la guerra, la fiesta del casamiento, la fiesta de bienvenida a las visitas y la fiesta funeraria.

El chamán ocupa un lugar privilegiado en las comunidades, es respetado, consultado y temido a la vez. Para ser chamán, hay que pasar por una iniciación muy severa. Se empieza con ayunos rigurosos, especialmente absteniéndose de ingerir líquidos; el ayuno junto con la ingestión de algunas hierbas, llega a alterar el sistema nervioso. Pasan días de soledad hasta llegar a una situación de extra percepción sensorial, el conocido “viaje” extático, donde los aspirantes obtienen acceso al mundo espiritual y a sus espíritus auxiliares. Descubren mediante visiones las causas y los medios eficaces para actuar sobre las personas y remover las malas influencias causadas de las enfermedades. Los métodos usados, así como las técnicas, son variados, incluyendo la hipnosis. Los chamanes utilizan los espíritus de los animales, de las plantas y de otros seres cósmicos para lograr resultados apreciables.

Los Enlhet sienten mucho temor hacia los kilyikhama, que son seres superiores con influencia maligna que pueden aparecer en cualquier momento y lugar, pero especialmente de noche. Sus manifestaciones son muy variadas. Existe por ejemplo el kilyikhama blanco, que navega sobre una pequeña embarcación en los esteros y lagunas, suele silbar produciendo un temor espantoso. Para protegerse de estos influjos los indígenas confeccionaban una vincha con plumas, amuletos de fuerte poder neutralizador. Otro kilyikhama tiene la apariencia de un niño de doce años, con dos luces fuertes y brillantes en la cabeza. Los Enlhet vivían en constante temor de estos seres sobrenaturales, y estos espíritus eran utilizados por los chamanes para llevar a cabo sus actuaciones.

Otro espíritu es el aphantak, que son los espíritus de los muertos que mantienen la misma forma y altura del cuerpo del difunto; estos espíritus andan por la misma zona donde vivían y se dedican a la misma actividad de antes de una forma espiritual. A estos espíritus no se les menciona ni se quiere acordar de ellos. La meta final del aphantak sería hacia el oeste donde estaría el lugar de los muertos. Otros piensan que el lugar de los muertos está debajo de la tierra y otros que las almas siguen vagando aún.

Relación con la sociedad nacional

En las estancias no se les permitía practicar la horticultura o la caza, bajo el pretexto de que por su técnica de cacería, consistente en acorralar con fuego a las presas, significaban un peligro para las estancias. Lo mismo sucedía cuando trataban de practicar sus métodos ancestrales de recolección del cogollo de la palma o para sacar miel silvestre.

Chase Sardi asegura haber visto cicatrices de bala en indígenas, heridos por peones paraguayos cuando entraban a cazar en terrenos vedados. Es común que se acuse a los Enlhet de actos de cuatrismo, producidos por los propios criollos de la zona, quienes levantaban frecuentemente acusaciones contra los indígenas.

Hasta hace pocas décadas, en el Chaco paraguayo, los patrones asignaban unas diez hectáreas para trabajo de desmonte a un pequeño grupo de indígenas. Se les daba comida sin paga y al final del trabajo recibían, si todo estaba bien, un pantalón, una camisa, un calzoncillo y zapatones rústicos como único pago por un trabajo que duraba varios meses. También era común que se les entregara alcohol como parte del pago, induciéndolos al vicio.

Los primeros contactos con los Lengua se deben a la Iglesia Anglicana del Paraguay en la Misión Inglesa Makxawaiya, que a lo largo de más de cien años implementó numerosos proyectos humanitarios, así como hicieron también otras misiones, hasta la que en palabras de Zanardini (2006) podríamos llamar “revolución antropológica” comenzada en la década de 1970 tras la Declaración de Barbados. Esta declaración obligó a las instituciones religiosas e indigenistas de América a cambiar rumbos en el trabajo con los indígenas, despojándolas del proteccionismo y asistencialismo tradicional, para entrar en una etapa tendiente a lograr que los propios pueblos indígenas sean los protagonistas de su vida, avanzando en su autodeterminación y autogestión.

6. Pueblo Enxet

La autodenominación actual es enxet, si bien muchos autores siguen refiriéndose a ellos bajo la denominación tradicional lengua (sur). Los enxet llaman su lengua /eenet apeewa/ o /eenet nempeewa/ (Unruh y Kalisch, 2003).

Enxet significa hombre, persona, gente. Los Enxet son también conocidos como Lengua, al igual que los Enlhet y comparten varias características similares.

Lengua

El pueblo Enxet es parte de la familia lingüística Maskoy o Enlhet-Enenlhet²⁶. El deslinde entre enlhet(lengua norte), y enxet (lengua sur), se debe a las iniciativas de Unruh & Kalisch. Antes que dialectos de un solo idioma, se trata de dos lenguas diferentes, aunque estrechamente emparentadas.

Según Unruh y Kalisch (2003), los Enxet mismos se orientan hacia la lengua enlhet, pueblo más numeroso de esta familia lingüística.

El censo de 2002 registra un total de 5.844 enxet, de los cuales 3.788 declaran hablar enxet en el hogar. De los demás, 2.084 hablarían guaraní, 288 enlhet, 21 toba-qom (familia guaykurú) y diez hablarían castellano en su casa.

Territorio

Su territorio ancestral estaba delimitado por el riacho Montelindo al Sur, el Río Paraguay al Este, el Riacho González al Norte y una línea paralela al Río Paraguay de unos 200 kilómetros aproximadamente.

Los enxet se distribuyen entre los departamentos de Presidente Hayes, Concepción, Central y en la ciudad de Asunción. Antes de la colonización del Chaco por parte del Estado Paraguayo, ocupaban un extenso territorio delimitado por el riacho Montelindo al sur, el río Paraguay al este, el riacho González al norte y una línea paralela al río Paraguay de unos 200 kilómetros aproximadamente.

Espiritualidad

²⁶ Kalish y Unruh, 2003.

En la creencia de los Enlhet-Enxet, si alguien muere de noche, el espíritu, que se desprende del cuerpo, quedaría vagando por el lugar creando espantos. Si se piensa que alguien está débil y puede morir en la noche, se procede rápidamente a enterrarlo antes de la caída del sol, aunque no esté todavía muerto. El entierro se realiza en un pozo donde la persona es colocada casi sentada, en posición fetal. Era común luego de la muerte destruir la choza del finado y quemar los alrededores, algunas veces se mutilaban los cuerpos, poniéndole brasas calientes bajo los pies y sobre la cabeza; de la misma forma, según la enfermedad sufrida, se mutilaban diferentes partes del cuerpo. Si la enfermedad era en la cabeza, apaleaban el cráneo del cadáver en el sepulcro; si era en la región del corazón, lo flechaban.

Para los Enlhet y Enxet, el tiempo del sueño es un tiempo peligroso, pues mientras se duerme, el alma se puede separar del cuerpo, salir por el pecho y hacer cosas que se ven como sueños. Se cree que los espíritus malos están en busca de estos momentos de sueño para posesionarse del cuerpo del durmiente.

Un ritual funerario común era el de abrir el costado del muerto e introducir en la herida piedras calientes para matar al chamán que había ocasionado la muerte, uñas de armadillo, huesos de perro y a veces hormigas rojas. Se esperaba que estas piedras transmitieran conocimiento al muerto y éste pudiera ver con claridad el significado de su vida; esas piedras le guiaban en su ascenso por la vía láctea, permitiendo al espíritu ir y volver por ese camino y aun, eventualmente, caer como estrellas fugaces sobre el causante de la enfermedad y muerte del difunto.

Relación con la sociedad nacional

Según Fabre (2005), debido a la ubicación más próxima al río Paraguay, los contactos entre los Enxet y la sociedad nacional ocurrieron en fechas más tempranas que en el caso de los Enlhet. Durante las primeras décadas del siglo XX, los misioneros ingleses trabajaron con los Enxet, con miras a evangelizarlos, y sin contemplación alguna para la cultura tradicional, que en aquella época se veía más como un estorbo al “progreso”.

A mediados de los años 80, la Iglesia Anglicana Paraguaya inició un programa de compra de tierras para las comunidades del pueblo Enxet con quienes trabajaba -incluyendo algunas de los pueblos Angaité y Sanapaná- a través del programa «La Herencia», que luego se transformó en un programa de reivindicación de tierras conforme a la previa y nueva legislación paraguaya.

Escindiéndose de este programa, dada la insuficiencia de la simple estrategia jurídica, surge la organización Tierraviva, apoyando a las 14 comunidades que iniciaron sus reclamos territoriales en los 90, en su organización y visibilidad ante el Estado y la sociedad paraguayos. En los últimos años, algunas de las tierras Enxet han sido restituidas y también nuevos reclamos se han sumado.²⁷

La comunidad Yakye Axa, del Pueblo Enxet Sur, vive al costado de una ruta hace mas de 20 años, frente a las tierras que reclama como propias. En el 2005 la Corte Interamericana de Derechos Humanos condenó por este caso, al Estado paraguayo por violación del derecho a la propiedad colectiva de la tierra. En enero de 2012 el Estado adquirió más de 11 mil hectáreas de tierras para el reasentamiento de la comunidad. Sin embargo, ahora por falta de accesos hasta el sitio donde se encuentran las nuevas tierras, la comunidad continua viviendo al costado de la ruta.

²⁷ Villagra, R., 2004.

7. Pueblo Enenlhet

Enenlhet y toba son los dos gentilicios más usados, incluso como autodenominación. No debe confundirse el toba-enenlhet con el toba-qom, que pertenece a la familia lingüística guaykurú. La literatura registra otros nombres, como <toba-maskoy>, <kilyetwaiwo>, <toba-lengua>, <emok-liik>, <cabanatit>, <kilmahanats> y <machicui>.

Lengua

El pueblo Enenlhet es parte de la familia lingüística Maskoy o Enlhet-Enenlhet. Los Enenlhet se refieren a su lengua como enenlhet apayvoma o tova payvoma (Unruh y Kalisch 2003).

El censo de 2002 registra un total de 1.474 toba-enenlhet, entre los cuales 1.275 declaran hablar su lengua original en el hogar (DGEEC 2003). Kalisch advierte que en el Censo 2002, muchos de los Toba (especialmente aquellos que ya no hablan toba) se hacen figurar como maskoy. De ahí que el porcentaje de hablantes de toba sea, en realidad, mucho menor.

Hasta hace poco, muchos varones manejaban, además del castellano, algo de plattdeutsch, pero el uso de esta última lengua decrece marcadamente con las nuevas generaciones. Entre las mujeres, el monolingüismo enenlhet es muy típico. (Fabre, 2005).

Los investigadores Unruh y Kalisch documentan un extenso bilingüismo enenlhet-toba y enlhet (lengua norte).

Territorio

Según datos de la DGEEC (2003) sus asentamientos están ubicados en:

- Ángulo sudeste del depto. Alto Paraguay: zona de la desembocadura del Riacho Mosquito en el río Paraguay, a 20 kms. al norte de Puerto La Victoria/Puerto Casado, con 300 familias toba, maskoy, enlhet, guaná, sanapaná y angaité. El uso ambiguo del gentilicio toba vuelve difícil la distinción entre (enenlhet-)toba propiamente dichos y el conglomerado étnico referido bajo el rubro toba-maskoy. El Atlas de las Comunidades (DGEEC 2004), señala toba y toba-maskoy en los siguientes asentamientos de esta zona: (1) Riacho Mosquito [274 habitantes, todos guaraníhablantes, repartidos entre toba-maskoy (26,3%), sanapaná (22,3%), guaná (20,1%), angaité (14,2%) y

toba(14,2%), (2) Machete Vaina (135 habitantes, con una minoría (8,9%) de enenlhet-toba).

- Extremo noroeste del depto. Presidente Hayes, próximo a la frontera con el depto. Boquerón: (1) Konamoktololaq/Casanillo, a la altura del km. 145 del camino Puerto La Victoria-Fortín Teniente Montania [en Fortín Casanillo, Estancia Palo Santo, zona situada entre el riacho Mosquito y el Yacaré Norte, a 60 kms. al nordeste de Loma Plata, con 120 familias mayormente enenlhet-toba, pero con algunos enlhet y sanapaná, distribuidos en cuatro aldeas: (a) Capiatá (80 enenlhet-toba. El censo señala que todos hablan su lengua original), (b) Campo Rayo [258 enenlhet-toba], (c) Campo Aroma [253 enenlhet-toba] y (ch) Linda Vista [67 enenlhet-toba], (2) Estancia Laguna Porã [25 kms. al norte de Colonia Pozo Amarillo, Colonia Fernheim, hacia el este de Loma Plata, con 106 enenlhet-toba], (3) Pozo Amarillo [20 kms. al norte de Teniente Irala Fernández, 60 kms. al sudeste de Loma Plata, en tres aldeas: (a) Pozo Amarillo/Tobatí [252 hab., de los cuales el 98% es enenlhet-toba], (b) Pozo Amarillo/ Carpa Kue [138 hab., 90,6% enenlhet-toba] y (c) Pozo Amarillo/ Colonia Banco [44 hab.];

Espiritualidad

Las culturas Enlhet y Enenlhet, diferencian cuatro almas, cada una con su lugar y sus funciones bien definidas. El “alma vital” (nenyic), que reside en el tórax, puede ser comparada con la vitalidad humana, con su salud física. Manifiesta los deseos humanos y amenaza de “morir” cuando los deseos llegan a ser muy intensos. El alma visionaria (vanmoncama) activa fuera del cupero. Su actividad más frecuente es viajar en sueño y ver cosas que a la persona física pueden ser ocultas. Esta actividad visionaria también puede ser provocada a través de rituales, como cantos y bebidas alcohólicas, que a su vez originan un trance, y así posibilitan un “viaje planeado” del alma visionaria.

Cuando muere una persona, su alma se transforma en una entidad espiritual (jangaoc). Separada del cuerpo del difunto, por algún tiempo después del deceso intenta encontrar otro cuerpo con vida para entrar allí. Estos intentos producen disonancias entre almas y tienen como consecuencia que la persona así buscada puede enfermarse. Por lo tanto, los antiguos Enlhet habían desarrollado sus métodos de prevenir estos encuentros peligrosos, tales como pintarse la cara, quemar la toldería y mudarse a otro lugar.

La cuarta alma Enlhet, la más sentida, se llama simplemente “interior” (valhoc). Se encuentra en la cavidad abdominal. Es el centro de las emociones humanas, y al mismo tiempo el punto

de equilibrio entre las partes físico-social y síquica de la persona. Lo que piensa, siente, pretende, aspira el hombre, todo es regulado por esta alma. La función céntrica cumplida por el valhoc es revelada por su predominio lingüístico; existen unas cincuenta expresiones, sean verbos o adjetivos, que se basan en impulsos del valhoc. Para ilustrar, citamos algunas: se ama al disolverse el valhoc; cuando se endurece, la persona odia; el valhoc se desparrama, se traduce como recocijase; cuando el valhoc menciona una persona, le saluda; cuando sigue mencionando una cosa, es que se preoucpa y cuando cayó el valhoc la persona tiene miedo.²⁸

²⁸ Stahl, W., 2007, p. 80.

8. Pueblo Guaná

Pertenecen a la familia lingüística Maskoy, habiendo sido conocidos también con el nombre de Kashiha. El nombre Guaná proviene de los antiguos Mbayá, quienes los habían sometido y denominaban Guaná-Niyolola a sus vasallos.

Lengua

Su lengua, denominada *vana peema* pertenece a la familia lingüística Lengua-Maskoy. Se divide tradicionalmente entre los dialectos layana (o niguecactemigi) y echoaldi (echonoana o chararana).

Es una de las cinco lenguas indígenas en peligro de extinción. Según el Censo Nacional Indígena 2002, Guaná es uno de los cuatro casos críticos de lengua, cuyo porcentaje de hablantes varían entre el 14 y el 50 por ciento. De la lengua Guaná, no solo no existen comunidades hablantes, sino tampoco familias hablantes; por lo tanto, se considera que, con la muerte de los ancianos, en un plazo de aproximadamente 20 años, podría desaparecer también la lengua Guaná.

Territorio

Actualmente están ubicados en dos grupos; uno en las proximidades de Vallemí, a orillas del Río Apa, y otros en Riacho Mosquito, en el Departamento Alto Paraguay, frente a Vallemí. A pesar de su dispersión mantienen el idioma propio y en los últimos años han dado señales de recuperación de algunas fiestas tradicionales.

Espiritualidad

Los Guaná tienen relatos del origen del mundo, de descenso de los espíritus, de las personas que bajan del infinito a través de árboles. Dan a entender que el género humano bajó de un gran árbol. Tenían mucha precaución con los muertos. Decían que los muertos podían volver a la comunidad, por eso hacían rituales que consistían en abrir el pecho de los muertos para cargar piedras, de manera que el cuerpo sea pesado y no se mueva.

Relación con la sociedad nacional

Actualmente los Guaná son uno de los grupos más deculturizados y destribalizados del Chaco a causa de su inserción en las empresas tanineras del Alto Paraguay, de la empresa cementera de Vallemí y de otras caleras ubicadas sobre la ribera oriental del Río Paraguay, en el Departamento de Concepción. En tiempos de la empresa Carlos Casado, por cada Guaná habían diez paraguayos, razón por la cual, su cultura se fue deteriorando.

Han perdido sus técnicas tradicionales de subsistencia, porque se han convertidos en obrajeros asalariados; también perdieron sus técnicas de caza y de pesca y hasta la forma de cultivar la tierra, pues, como ellos suelen decir “no tenemos más ganas de trabajar la tierra como lo hacían nuestros abuelos”. Actualmente existe un movimiento de revalorización de su cultura tradicional.

9. Pueblo Guaraní Ñandéva

El origen del Pueblo Guaraní Ñandéva, conocidos también como Tapieté, es incierto. Culturalmente pertenecen al Chaco, pero hablan la lengua Ñandéva, parecida a la del Pueblo Guaraní Occidental. Algunos autores sugieren que son descendientes de los Chané, vasallos de los Guaraní. Nordenskiöld y la Dra. Susnik sugieren que podrían ser de origen mataco.²⁹

Lengua

Hablan un idioma Guaraní propio, procedente del tronco Tupí, parecido al de los Guaraní Occidentales (Guarayo), pero distinto al Guaraní de la región oriental. Denominan a su lengua Ava Ñe'ê. En Laguna Negra hablan casi exclusivamente en su lengua; en las otras comunidades lo hacen además en jopará paraguayo y Chorotí. Según nos cuenta el citado Gustavo González, estos indígenas son ensimismados, silenciosos, parcos en la expresión de sus afectos. Es muy difícil para el extraño ganar su confianza y penetrar en su intimidad. Les caracterizan el hablar suave, la lenta modulación, la marcha pausada, la fisonomía ingenua pero rigurosamente reservada, de actitud introvertida, así como los Tupí Guaraní del Brasil. Desde este punto de vista son la antítesis de los Chulupí (Nivaclé), sus vecinos del Chaco Boreal, que son ágiles, vibrantes de pasos rápidos y cortos, gesticuladores y de hablar sincopado.

Territorio

Su territorio tradicional abarcaba desde el Puesto de Independencia hasta el río Pilcomayo, a ambos lados de la frontera con Bolivia. Existen dos grandes divisiones del Pueblo Ñandéva: las comunidades del norte “ñuguaréta”, (Nueva Asunción) y las del sur “yvokaguaréta”(Infante Rivarola)³⁰

Actualmente viven en las misiones católicas de Santa Teresita y Pedro P. Peña, en barrios obreros de las colonias menonitas, en Nueva Asunción cerca de la frontera con Bolivia, y en las colonias de Laguna Negra.

²⁹ Ver Renshaw, John. 1996, pág. 55.

³⁰ Chase Sardi, M., 1990.

Espiritualidad

No existe entre los Ñandéva un cuerpo mítico específico que se diferencie demasiado de los grandes mitos Tupí Guaraní (los gemelos: sol-luna, y otros). Conservan sus tradiciones en un ámbito reservado, privado. Para cantar se internan en el bosque. Mantienen sus creencias en el poder de la invocación de los espíritus para resolver problemas o curar enfermedades (llamar a la lluvia, cantar durante la tormenta).

Si bien ya no existen grandes chamanes, los que todavía quedan están especializados, unos curan el mal de ojo, otros saben llamar al espíritu Kurumi para convocar a la lluvia, etc. Estos chamanes son personas que por su conocimiento de los espíritus, prestan ayuda a la gente en su trato con ellos.

La asignación del nombre a los niños empieza antes del nacimiento. Cuando el padre sale al monte lo hace atento a todas las señales meteorológicas, apariciones de animales, sonidos de la selva, etc. De esta forma se prepara para detectar una situación que le sugiera el nombre de la criatura; el nombre en sí sirve para transmitir caracteres positivos a su hijo, especialmente en relación con las virtudes apreciadas por la etnia.

Relación con la sociedad nacional

Estos indígenas, que ayudaron al Ejército Paraguayo durante la Guerra del Chaco y fueron apoyados por éste para establecerse en la zona de Nueva Asunción y de esa manera crear una población fronteriza que defendiera la frontera con Bolivia. Pero una vez cesada la asistencia oficial, se esparcieron y migraron hacia las zonas laborales del mercado menonita.

En 1979 comentó el Proyecto Guaraní-Ñandéva, coordinado por Cristóbal Wallis, de la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP). Según Grünberg, son los que ocupan la escala más baja en la estratificación social de los indígenas que han buscado contacto con la sociedad nacional. Al terminar la fase de estudios preliminares, se procedió al asentamiento de 100 familias en el terreno adquirido por la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita (ASCIM) en Laguna Negra. Los componentes de este proyecto fueron apoyados por varias fundaciones internacionales. Los programas fueron de producción, salud y educación no formal. El coordinador opinaba que los Guaraní Ñandéva eran fundamentalmente cazadores y

recolectores, por lo que se aconsejaba una estrategia especial para ellos. Los directivos de la AIP pidieron asesoramiento a Branislava SúsNIK. Esta investigadora aseguró que los Guaraní-Ñandéva tenían una tradición de horticultores, por ser posibles descendientes de los Chané-Arawak guaranizados, con cultura material influida por los Mataco. La AIP decidió, por esa razón, y porque las condiciones no eran ya propicias para la caza y recolección como única estrategia de subsistencia, apoyar a las comunidades en la horticultura.

Se hizo cargo de la coordinación Oleg Vysokolán hasta agosto de 1986, cuando el proyecto terminó sus actividades por falta de fondos. Se obtuvo la Personería Jurídica para las cinco comunidades establecidas en las 7.500 hectáreas que les correspondieron en Laguna Negra. Fuera de esta área, en el hábitat original de los Guaraní Ñandéva, se consiguió asegurar 10.000 hectáreas para la comunidad Loma, cerca de Infante Rivarola, así como la Personería Jurídica. Pero, en 1991, a consecuencia de una prolongada sequía, los indígenas abandonaron el predio con sus animales, y se trasladaron a pie hasta las colonias menonitas, en busca de trabajo. El 24 de abril de 1989, para la comunidad de Nueva Asunción, se obtuvieron la Personería Jurídica y otras 10.000 hectáreas de terreno.³¹

³¹ Chase, M. y Susnik, B., 1995.

10. Pueblo Guaraní Occidental

Durante la guerra con Bolivia el Ejército paraguayo pasó el río Parapiti, actualmente en territorio boliviano, y se encontró con un pueblo indígena de la familia Guaraní, al cual llamaba chiriguano. Estos indígenas serían de origen Chané “guaranizados”, es decir conquistados en épocas anteriores por tribus Guaraní, provenientes quizá de la región Oriental del Paraguay moderno.

Otros autores sostienen que en realidad se trata de tribus provenientes de la precordillera andina, ciertamente de origen Guaraní, que aún hoy habitan las tierras del Izozog en Bolivia, y son conocidos como Chiriguano. Sin embargo, los Guaraní Occidentales del Chaco paraguayo rechazan rotundamente esta denominación por despectiva, ya que se trataría de una voz quechua utilizada por éstos para denominar a los Guaraní que migraban hacia la cordillera (chiri=frío, guano=excremento). Los Guaraní que están hoy en Bolivia, se autodenominan Guaraní Izoceños (los que están en la región del Izozog) y Guaraní Ava los que están en la cordillera.

Los Guaraní Occidentales afincados en el Chaco central rechazan también el nombre de Guarayo (contracción de guaraní y paraguayos, que les adjudicaron los soldados bolivianos en la Guerra del Chaco) y se autodenominan simplemente Guaraní o Ava o Mbyá. La expresión Guarayo, en la literatura científica se usa para un grupo de la familia lingüística Tupi-Guaraní ubicado en la provincia boliviana Nuflo de Chávez.

Estos Guaraní se ubicaron en Bolivia tras, por lo menos, siete migraciones procedentes de la región Oriental del Paraguay, al sur de Mato Grosso. Para distinguir a esos Guaraní que migraron hacia Bolicia, los indicamos con el nombre de Guaraní Occidentales.

Lengua

Los Guaraní Occidentales son probablemente hoy el grupo más grande de la familia lingüística Tupi Guaraní en la Región Occidental del Paraguay, o Chaco Paraguayo; todavía hoy extendida por Brasil, Paraguay, Bolivia y Argentina.

Territorio

La primera migración de los Guaraní hasta la frontera oriental del imperio incaico fue durante el mando del inca Yupanqui (1471-1476). En esas migraciones se mezclaban varias intenciones, desde las religiosas (búsqueda de la “tierra sin mal”) hasta las políticas y belicosas. Entre los años 1513 y 1523 ocurrieron varias expediciones guerreras de los Guaraní cruzando el Chaco, que en aquel tiempo tenía varias rutas comerciales entre el occidente Incaico y el oriente Guaraní. Las noticias de los tesoros incaicos, de las piedras preciosas, del oro y de la plata, constituyeron un interés fuerte para sostener las expediciones españolas y portuguesas que utilizaban también a los Guaraní como acompañantes y guerreros. Las rutas hacia el oeste posiblemente eran tres: por el sur, siguiendo el curso de los ríos Pilcomayo y Bermejo; por el Alto Paraguay, a partir del cerro San Fernando hacia el oeste y, tal vez, una ruta que cruzaba el Chaco Central.

La mayoría de las comunidades de Guaraní Occidentales se encuentran hoy en el Departamento de Boquerón.

Espiritualidad

Una de las fiestas fundamentales de los Guaraní Occidentales es el *Arete Guasu* (gran día verdadero), conocido popularmente como fiesta de carnaval. En la base de la fiesta – celebración- rito se encuentra un mito que da justificada fundamentación colectiva y sentido a los diferentes momentos de la misma.

En los mitos, el pueblo indígena cuenta, explica y transmite sus experiencias, relacionando lo visible y lo invisible. Un día, el aguara tumpa (“zorro dios”) pide al verdadero tumpa (dios) el permiso para celebrar fiestas con su pueblo, porque todos los otros tienen fiestas, hasta mensualmente. Dos veces rechazado el pedido, pide por lo menos una fiesta de tres días, lo que tumpa autoriza. Aguara tumpa, sumamente feliz, ya comienza a bailar y sus acompañantes, aunque advertidos, no resisten la tentación de hacer lo mismo. Y así surgió el arete guasu (“gran día verdadero”). La inauguración del carnaval es la procesión que se realiza el domingo, enseguida después de la misa. Toca la música mientras que se juntan todos. Toma la delantera de esta procesión la cruz, llevada por una persona disfrazada con máscara, quien debe ser un buen conocedor de la cultura guaraní. La creencia es que las máscaras representan al alma.

El chamanismo estaba muy difundido y tenía una vinculación muy estrecha con los aspectos religiosos y espirituales de la vida. El chamán, mediante sus prácticas, lograba curar a los enfermos, sacando los espíritus del mal. Podía influir sobre los agentes atmosféricos, lluvias, etc.

A los muertos se los enterraba en urnas funerarias con el cuerpo dispuesto en posición fetal. Además, se ponía agua y alimento para que el alma del difunto pudiera caminar expeditamente hacia el cielo. En este caminar tenían que superar varias pruebas, pero al final la alegría de la meta compensaba todos los esfuerzos.

11. Pueblo Ishir Ybytóso

Los Ybytóso denominan a sí mismos *ishir*, “los verdaderos hombres”.

Son tradicionalmente conocidos como Chamacoco. Según las investigaciones de Metraux y Susnik, se dividen en tres grupos. Susnik introduce la grafía Xorshio, Ebitoso y Tomarxa.

Guido Boggiani, quien investigó por varios años la cultura de este pueblo, y fue muerto en 1902 por ellos mismos, fue el primero en registrar el término “Öshiro”, que evidentemente es el origen de la palabra actual, Ishir, con que denominamos a esta etnia. También Boggiani dijo que usaban la palabra “Chamacoco” pronunciada de una manera contraída: Camcúc o Zamcúc, lo que nos induce a pensar que probablemente sea derivada de Zamuco, que indica la familia lingüística (Zamuco) a la que los Ishir, junto a los Ayoreo, pertenecen.

Históricamente se distinguían los “Chamacoco bravos” que corresponden al grupo Tomárâho y vivían retirados del mundo blanco; y los “Chamacoco mansos” que eran los que tenían contacto con los blancos. Hoy en día los grupos descendientes de los llamados Ishir están bien diferenciados en las etnias Ybytóso y Tomárâho.

La explicación del origen etimológico de “Chamacoco” se proyecta hacia los albores de la conquista. Según los indígenas de dicha etnia, la donominación aglutina dos palabras: Cham, compañero; y coc que, según algunos informantes, es una antigua palabra que significa juntos; aunque para otros no tenga ningún significado. En la literatura oral nativa, el relato mítico “Chamacoco”, refiere al tiempo del choque de culturas con el hombre blanco. El impacto sonoro de la presencia blanca armada con trabucos de viejo calibre, caló hondo en los relatos de estos indígenas. No obstante, en un análisis comparativo entre el texto oral y las fuentes bibliográficas de cronistas, el origen de la palabra chamacoco es incierto.

Tradicionalmente colectores-cazadores, los Chamacoco fueron ubicados en la clasificación lingüística, como emparentados a la familia lingüística Zamoco. Ella, compuesta por los Ayoreode-moro, por los Ybytóso y los Tomárâho. A estas dos últimas etnias se las denominan Chamacoco. De ambas tribus, se atomizan una serie de bandas: Heiwo, Tynýro, Orrío, clasificadas acorde a un ordenamiento territorial cultural chamacoco.

Lengua

Las etnias Ybytóso y Tomárâho, a pesar de fundarse en un tronco cultural común, se diferencian por dos dialectos: yxyro ahwoso e yxyro húlo.

Su idioma pertenece a la familia lingüística zamuco y comprende los dialectos tomáraho (o tomaraxa),ybytoso (o ebitoso) y ório.

En 1930 se estimaba que unas 2000 personas hablaban alguna variedad del lenguaje. Las personas hablantes de las variantes orio e ybytoso fueron estimadas en 800 en 1970, mientras que menos de 200 personas hablaban tomáraho en ese entonces.

La lengua ishyr es considerada lengua en peligro por la UNESCO y podría desaparecer en unas pocas generaciones, bajo la presión de las lenguas culturalmente dominantes en la región, como el castellano y guaraní.

Territorio

En el siglo pasado se mencionaban cuatro grupos, cuyos nombres se escribían de forma distinta: Horio, Öbotoso, Heiwo y Tamaraho. Los Horio han desaparecido, quedan los Öbotoso y los Heiwo, de éstos los que viven en la zona de Bahía Negra, Puerto Diana y Puerto Esperanza, están mestizados con el resto de la población indígena, mientras que los Heiwo más tradicionalistas viven en Fuerte Olimpo y Bella Vista.

El territorio tradicional chamacoco comprendía grandes extensiones del Chaco Paraguayo, desde el límite con Bolivia (franja noroeste) hasta los límites con el Bajo Chaco, incluyendo las zonas límites con Brasil sobre el río Paraguay. En cuanto a la apropiación del territorio, existen diferencias entre Ybytóso y Tomárâho. Los Ybytóso se asentaron en zonas costeras al río Paraguay y se consideran más apegados al río, mientras que los Tomárâho se asentaron hacia tierra adentro.

De afirmada tradición en el nomadismo, los Chamacoco basaban la elección de sus asentamientos en hábitats donde abundan animales y, a su entorno, lagunas o riachos. Los hábitats son definidos según su conformación geográfica en: acemyt arich, llanuras abiertas;

ymich, lugar donde la predominancia vegetal es bromeliáceas; epyrpe, en claros de bosques o islas de bosques.³²

Diversas familias conforman el dyt (campamento comunitario). La apropiación del dyt, espacio natural y su creación, son de forma circular, en cuyo centro se basa el harra, que podemos traducirlo como la escena, punto de representación ritual de origen mítico.

Las comunidades Ishir actualmente son: Puerto Diana, donde reside la mayoría de la población Ishir, desde hace mucho tiempo, bajo la influencia de la Misión “Nuevas Tribus”; Puerto Esperanza, sobre el Río Paraguay a unos 30 km al sur de Bahía Negra; Fuerte Olimpo – Buena Vista; KarchaBalut (en el antiguo lugar conocido como Puerto 14 de mayo, es un lugar histórico de gran importancia para los Ishir), Potrerito y Karpa Kué.

En el año 1949, la Misión “A Nuevas Tribus” contactó con un grupo de la etnia Ybytoso que vivía en y alrededor de Bahía Negra. Consiguieron un terreno de 2.345 hectáreas y establecieron un puesto misionero a tres kilómetros del pueblo, sobre el río Paraguay, que recibió el nombre de Puerto Diana. Instalaron una escuela y un puesto de salud. Creció una iglesia evangélica Chamacoco, que formó sus propios pastores laicos. En 1991, la comunidad contaba con 68 familias, unas 350 personas.³³

Espiritualidad

La mitología ybytoso tiene tres poderes: la diosa del agua (Eshnuwerta), el dios del aire (Pauchata) y dios del bosque (Nemur).

El *harra* es el círculo ceremonial donde se representan las danzas sagradas. El *depich* es el camino secreto que une a los ishirs con los dioses. El *nepyte* o *wyrby* es el poderoso resorte que traslada instantáneamente de uno a otro sitio o dimensión. Los rituales incluyen la pintura corporal, y el embellecimiento con plumas y tocados, para trasladar a cada uno de los practicantes a un universo desconocido y místico, que la piel blanca no comprende.

Para los Chamacoco, la música vocal está directamente relacionada al chamanismo. Cada chamán (denominado Konsaha o Ahanak) debe construir su propio repertorio basado en el

³² Sequera, G., 2006.

³³ Stahl, W., 2007, p. 198.

sueño chykêra y vinculado al proceso gradual de aceptación social. El sueño se constituye en el primer elemento detonante y creativo que determinará el “leit-motiv” de la composición. Los repertorios musicales chamánicos se construyen sobre la base de sueños que estimulan la creación del texto poético, la melodía y las pulsaciones rítmicas. Dominar el sueño significa, para los chamanos Ybytóso como para los Tomárâho, proyectarlos en un canto teichu. El soñante chamán debe retener la idea del sueño y de inmediato expresarlo en su forma musical y poética. También las canciones pueden ser transmitidas de un sujeto a otro. El repertorio puede ser heredado sin condiciones de relacionamiento por parentesco. Todo esto asigna a la cultura musical chamacoco como a una cultura muy particular en sus expresiones vocales y en sus percepciones sonoras. La explicación originaria de la percepción auditiva está basada en un ave aworohla, que instruyó a los gentiles en cómo escuchar y decodificar el mundo sonoro. La potencia chamánica radica en su capacidad de soñar. La responsabilidad principal en la identidad chamánica radica en la capacidad de atraer el bien o expulsar el mal, a través del poder de los cantos. El adiestramiento chamánico está fuertemente vinculado al poder y al papel que cumplen los chamanes en la cultura chamacoco: la de protector a todo acoso provocador. (Sequera, 2006).

La potencia de los chamanes en la cultura chamacoco se mide por su capacidad de atravesar los umbrales del trance; ahí, entonces, toda la energía del cuerpo disparado hacia una puesta en escena del poder y sus consecuencias. El cuerpo del chamán, sea cual fuere su estatus y cualificación, se transforma en un objeto exterior, de la misma manera que los objetos exteriores son susceptibles, por asociación chamánica, de transfigurar su propio cuerpo. Cabe resaltar que el chamanismo chamacoco no difiere, en gran medida, de las prácticas chamánicas sudamericanas en general: el desdoblamiento de la personalidad, el trance por el canto, las técnicas respiratorias, los sueños visionarios, confieren particularidades chamánicas comunes.

Los Ybytóso denominan Konsaha hnymich urr oso, al chamán del horizonte, el que perfora la tierra y domina salidas y entradas con el sol. Lo rememoran a este chamán con la actitud de dormir boca abajo para seguir el curso del sol bajo la tierra. Los relatos míticos refieren a este chamán en una situación paradigmática: es considerado, por un lado, como fecundador pero, por el otro, con poderes definidos de querer o matar. El sol, según los Chamacoco, es un ser mítico o fundador de la cultura, encarna la instrucción en la denominación de las cosas. De género masculino, el sol representa la conciencia y el conocimiento; el sol es definido como autoridad.

Los rituales conocidos como Debylyby, involucraban tanto la realización de ritos de iniciación de los hombres como los rituales de luto, juegos de inicio de la primavera y ceremonias chamánicas— constituían la puesta en escena por excelencia de los mitos de origen chamacoco, actualizando el retorno de los Axnábsero, “los terribles dioses de los cazadores, que terminan siendo cazados por éstos” (Escobar, 1993).

Relación con la sociedad nacional

Hasta mediados del siglo XX los contactos con el blanco se limitaron a intentos puntuales de colonización por parte de la iglesia anglicana y a las migraciones estacionales a los ingenios azucareros del noroeste argentino. Es sólo recientemente, con la Guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-1935) y con la instalación a partir de la década de los cincuenta de las industrias tanineras en la región, que se inicia el declive de la autonomía tradicional y se profundiza la exclusión de la población indígena de la región, anexándose la casi totalidad de territorio étnico al Estado paraguayo.

En 1957, la antropóloga Branislava Susnik, realiza sus primeras entrevistas a los Ybytóso en propiedades privadas de empresas forestales con informantes originarios en Pto. Leda, Pto. Guaraní, Pto.14 de mayo y Pto. Diana. Susnik nota en sus observaciones un fuerte impacto sobre la sociedad Ybytóso y el profundo cambio cultural operado. Observa que la ausencia de una transmisión de la sabiduría Chamacoco iba erosionando los cimientos de la etnia, creando un fenómeno de “transculturación” acelerada, originado por diversos factores: en primer lugar, el cambio en las condiciones de vida, creando un nuevo régimen alimentario, una nueva división del trabajo y un nuevo criterio de posesión y propiedad. La introducción del rifle o la escopeta ha desplazado los valores tradicionales de los Ybytóso, como la caza, hacia el prestigio por la buena manipulación de armas. La antigua regla socio-moral cede entonces el lugar a una regla utilitaria del momento. El segundo factor lo constituye el conflicto generacional entre jóvenes y viejos. Los jóvenes, más preocupados en parecerse a los “blancos” se oponen, por el contrario, a los viejos, deseosos de anteponer la actitud del “espíritu del fondo del bosque”. El tercer factor es la evangelización de los Ybytóso, por la secta “Nuevas Tribus”, principalmente en Puerto Diana, iniciando sus actividades religiosas desde 1947, de manera compulsiva, sin interrupción, hasta nuestros días. Los indígenas Ybytóso de hoy todavía recuerdan con tristeza, de qué manera los pastores norteamericanos prohibían a los Chamacoco realizar sus ceremonias, acusándolos de practicar ritos de connotación diabólica.

En cuanto al relacionamiento económico o cultural de los Ybytóso con la población paraguaya, generó la adopción de la mandioca, de los cítricos (introducidos por los españoles) o el consumo de la yerba mate (de los guaraní de la región oriental) como parte integrante de la dieta actual.

12. Pueblo Ishir Tomárâho

Son autodenominados Ishyr Tomárâho, subgrupo de los chamacocos.

Lengua

Los Tomárâho adoptaron el perfil de sus líderes en el dominio de la lengua guaraní o si reúne posibilidades de hablar el español. También el cacique contemporáneo debe dominar ciertas técnicas de negociación con el mundo blanco.

Territorio

El territorio tradicional de los Tomárâho estaba ubicado en el Chaco Paraguayo, al igual que los Ybytóso. Los Tomárâho estaban asentados aproximadamente a los 100 km. al sur-oeste de Puerto Mihanovich, en el entorno de la laguna Pitiantuta (de petino-ute: lugar donde abundan osos hormigueros).

Así también, como pueblo de tradición nómada, instalaban sus campamentos en hábitats donde abunden animales, agua y áreas donde predominen las bromeliáceas, cactáceas y caricáceas, por constituirse en plantas que ofrecen reservas de agua para consumo humano. Estos territorios vegetales también originaban disputas entre bandas étnicas. Los espejos de agua en el Chaco, por su rareza y escasez, generaban fricciones y enfrentamientos de grupos que querían posicionarse en estos lugares. La permanencia en estos territorios, por períodos más o menos prolongados se supeditaba por: períodos provisorios, ducha. Esto dependía de la relación dada por la abundancia en el aprovisionamiento, yymo, de animales, colecta de frutos y miel, principalmente, y acorde a la población numérica. La sociedad chamacoco estructura sus jerarquías sociales bajo el accionar y relación con la naturaleza. La comunidad, como energía colectiva, constituye una necesidad en la producción de espacios.³⁴

³⁴ Sequera, G., 2006.

En la década de los ochenta, fueron trasladados a Puerto Esperanza por la Comisión de Solidaridad de los Pueblos Indígenas, y ahora residen en la comunidad Puerto María Elena-Pitiantuta del distrito Fuerte Olimpo.

Espiritualidad

Los relatos míticos nativos sobre el patrimonio vegetal chaqueño están conectados a la explicación del uso nativo, en su dimensión alimentaria, medicinal, espiritual, ornamental o cósmica. Los relatos orales de gran variedad hacen mención en sus diferentes facetas, y es tal la complejidad, que podríamos hablar de una taxonomía mítica sobre árboles y plantas.

La periódica realización de ceremonias tradicionales por los Tomárâho, da motivo a una representación y un cuidado del cuerpo dignos de ser analizados. El cuerpo constituye un soporte importante de simulación e identificación social. Es motivo de ejercicios significantes de la naturaleza: sobre el cuerpo se representa, simbólicamente, la identidad animal a través de zoomorfias, pinturas corporales, escarificaciones.

En la tradición chamacoco, el chamanismo ocupa un rol preponderante en sus diferentes manifestaciones sociales o culturales. Cada chamán está dotado de poderes que le son propios, definidos por el papel acordado por la sociedad, ceñidos éstos, a su vez, por referentes míticos y valores. La categoría de chamanes definidos por los Ybytóso o Tomárâho es la siguiente:

-Ahanak Berintixîro: el de mayor prestigio y el que tiene mayores poderes, a razón de su poder visionario y mágico. Es el chamán más temido por sus pares debido a sus cualidades de caer en estado de trance, con la ingestión de mieles silvestres de meliponides berihlo, luego de un sueño visionario sobre animales. Se zambulle en trance, pudiendo así desplazarse con rapidez hacia el mundo celeste, hasta el lugar de los muertos osypyte, para comunicarse con el alma de los chamanes muertos. Su mirada amenazante y luminosa, hecha con caracoles, puede provocar la muerte a cualquiera que sea presa de su acoso chamánico.

-Ahanak Dichiky amsôr: de igual poder visionario, muy relacionado a los espíritus de las tormentas osâsero. Tiene poderes benéficos, pues sus competencias lo ligan muy directamente al repertorio musical con el empuje de hacer llover en abundancia, de preferencia, en tiempos de fructificación de porotos silvestres nahnûr.

-Ahanak Deich: considerado el chamán solar, el protector del sol. Sus cantos tienen el poder de hacer aparecer el sol hasta cuando llueve. Según los Tomárâho la identificación simbólica de este chamán sería el fuego.

-Anahak Bahluht: tienen una participación preponderante en rituales y ceremonias. Este chamán coordina y anima la participación de otros chamanes en el ritual de los seres míticos originarios.

-Ahanak por os: chamán con poderes propiciatorios, puede desplazarse en el dominio animal como vegetal. En tiempos de carestía alimentaria, el repertorio de cantos de estos chamanes se basa en aptitudes reconocidas de apelar a la fructificación de plantas silvestres. Las mujeres chamanes participan activamente en esta jerarquía, donde el rol femenino en la reproducción alimentaria de frutos se caracteriza por ser muy activa. El papel terapéutico es principalmente de orden masculino.

-Anahak pora: chamanes iniciados o en proceso de acceder a la apelación de Konsaha o Ahanak. El mismo debe pasar por un largo proceso de afirmación de poderes hasta la confirmación de sus capacidades chamánicas y adoptadas por la sociedad. Cada chamán iniciado debe respetar ciertas reglas de conductas, como el cumplimiento de dietas alimentarias estrictas, su capacidad de metamorfosis visionaria, a través de un ser animal, vegetal o astral y el dominio de los sueños.

La capacidad visionaria, terapéutica o propiciatoria de cada chamán en sus diferentes configuraciones jerárquicas en la cultura chamacoco, se estructura en la interacción del conflicto de dos mundos: el externo e interno. Su capacidad se afirma en la medida en que demuestre capacidad de dominar dichos conflictos y representarlos ante la sociedad con la prestación de servicios.

En el caso de los Tomárâho, el chamanismo tradicional no ha perdido vigencia; por el contrario, han demostrado –desde 1986 en que se inició este estudio– una sorprendente capacidad de revaloración y fortalecimiento chamánico. Esta valoración cultural chamánica de los Tomárâho, permitió que un grupo disidente de Ybytóso –asentado hoy en Karchak bahlut– convoque a antiguos chamanes para revitalizar la memoria de técnicas vocales y reconstituir los repertorios tradicionales. Toda manifestación de rehabilitación cultural de los Chamacoco, refiere inevitablemente al chamanismo como expresión focal de identidad. La fuerza del chamanismo chamacoco se cimenta en la conciencia milenaria de los indígenas hacia aquellos que, con la conjura de los sueños, supieron cantar mundos (Sequera, 2006).

Relación con la sociedad nacional

La empresa Casado, reconocida por la explotación irracional de madera de quebracho o de palma, se había instalado a fines del siglo XIX y en condiciones poco claras de apropiación de tierras. La misma se había apropiado de 5 millones de hectáreas, cuya propiedad se desprendía desde el río Pilcomayo hasta el margen izquierdo del río Paraguay. Su capital era una fusión de intereses anglo-argentinos. Como ésta, otras empresas conectadas a los carteles de explotación de madera en el mundo, echaron manos a la obra sobre esta región del Chaco. Varias generaciones de Tomárâho trabajaron para esta empresa, doce horas por día, en las peores condiciones. En el año 1986, a causas de las muertes por enfermedades la etnia fue reducida a 85 personas: hombres, mujeres y niños. La empresa Casado ya no se interesaba en estos indígenas, pues ya no les era rentable su fuerza laboral como hacheros.

Con el correr de los años, los Tomárâho decidieron dedicar parte de su tiempo a la adopción de técnicas para la domesticación de plantas frutales, articulando con modos tradicionales de subsistencia como la caza, la colecta o la pesca. Un hecho resaltante que subrayar fue que en el proceso de aprehensión de las técnicas innovadoras para la producción, los Tomárâho lo ponían al servicio del rescate de su patrimonio fitogenético, a través de la experimentación productiva de cultivo con especies típicamente chaqueñas. Estas experiencias permitieron no sólo mejorar la dieta étnica y reducir la mortalidad infantil y adulta, sino también valorar la cultura alimentaria. Los Tomárâho, en la actualidad, acrecentaron su población en un centenar de niños, hombres y mujeres a pesar de la precariedad.

13. Pueblo Maká

Según la Dra. Susnik, la palabra Maká significa “propiamente nuestro”. Son vinculados con los antiguos Enimaga o Inimaka según la grafía utilizada por diferentes autores. Los Enimaga aparecen frecuentemente vinculados a los Lengua, cuyos idiomas se asemejan. Incluso, según Schindler, Lengua e Inimaka serían la misma tribu con distintos nombres.

Lengua

Pertenecen a la familia lingüística Mataco,

Territorio

Sus antiguos centros en el Chaco eran Cuatro Vientos, Nanawa y Laguna Guasú en el Departamento de Presidente Hayes. Según un informe de Andrés Tsemhei en su antiguo lugar había dos grupos maká que se caracterizaban por las especies arbóreas que poblaban el lugar. El primer grupo eran los fisketleylets, el lugar donde abundan los palmares; este grupo en estrecha relación con los Toba y con los Nivaclé, estaba asentado en la región del río Confuso superior, donde el río corre entre campos y palmares con muy poco monte. El segundo grupo, en contacto con los Pilagá se denomina aseptiketleylets y viven más al sur en una zona donde predomina el árbol llamado cina-cina. Según Braunstein existían también un tercer grupo, tefeyax que habitaba en Montelindo superior y que estaba relacionado con los Lengua Maskoy. Estos tres grupos probablemente hablaban tres variedades de Maká, fácilmente inteligibles entre sí.

Ocuparon la Colonia Indígena Fray Bartolomé de las Casas, en la zona de la ribera occidental del río Paraguay. A causa de las inundaciones, esta colonia fue abandonada y la comunidad fue trasladada en su mayoría en 1985 a la Colonia Indígena Maká en la localidad de Mariano Roque Alonso en las proximidades del puente Remanso. Otro asentamiento Maká queda sobre

la ruta hacia Puerto Falcón; los Maká llaman a este lugar quemkuket, porque abunda el qemuk, guaho, planta acuática.

En el antiguo hábitat chaqueño prácticamente no existen más los Maká; sólo en la zona de Cuatro Vientos permanecen temporalmente unas familias de la etnia junto con indígenas Lengua, Toba y Nivaclé.

Espiritualidad

Los Maká conocen varios seres sobrenaturales y adoran a la Luna y al Sol. Los chamanes efectúan curaciones por conjuro de los malos espíritus y determinan la época de las festividades de acuerdo a los astros. La denominación quai-he-toj que les da a estos hombres, como primera palabra tiene una corrupción de la palabra guaraní "Pa'í", Padre. Los hombres dejan manar la "sangre cansada", practicando la escarificación con un punzón óseo. Estos punzones, hechos de asta de ciervo, se traspasan a los blancos, por lo que podrían tener relación con alguna representación religiosa no conocida en detalle.

El weihetaj, chamán, brujo, es el depositario de las tradiciones de la tribu. Nigromante, adivina el futuro con la ayuda de sus lhevenjey, espíritus auxiliares. Terapeuta, extrae los espíritus malignos, invometech, devolviendo la salud y la vida. Psicopompo, conduce a su definitiva morada las almas de los muertos. A él podemos dirigirnos para comprender cómo los Maká ven el mundo; cómo el universo se estructura ante su percepción.

La vía láctea, Fo'ok'i, es el camino de seres míticos. Cada estrella, footekí, era un hombre, una mujer, un niño. Toda la naturaleza está cargada de sobrenaturalidad, dobles, espíritus, fuerzas mágicas.

Nelhu, día, mundo, tiene como base a Shejé, la tierra. Sobre ella habitan los hombres, los Maká. Comparten la tierra con otras parcialidades indígenas amigas, como los Lengua y Chulupí; enemigas como los Toba y Pilagá; el temido Sontó, el Elé, europeo o americano rubio, inocente y bueno, al cual se le puede sacar mucho provecho, pero que se torna molestia cuando trae afanes de misionero, pues se opone a todo lo bueno, agradable y bello que tiene la vida, como la chicha, el baile y las relaciones sexuales libres.

Sobre la tierra está el sol, Junú, antiguo y poderoso chamán que, convirtiéndose en fuego vivo fue a morar en las alturas. A él los Maká le ruegan fuerza y valor. Su hermana, la luna Juel, dueña de extensos territorios de caza, fue visitada en tiempos míticos por los Maká.

Relación con la sociedad nacional

Cuando el general ruso Juan Belaieff fue contratado por el Estado Mayor del Ejército Paraguayo para el levantamiento topográfico del Chaco, en vistas a la inminencia de la guerra con Bolivia, los Maká se constituyeron en sus baqueanos y exploradores. Ganaron el cariño del humanista militar, que consiguió para la etnia una reserva de tierras sobre la ribera occidental del río Paraguay, que se denominó Colonia Indígena Fray Bartolomé de las Casas. Juan Belaieff tuvo una profunda influencia sobre estos nómades cazadores del paleolítico, aprendió su lengua, y a instancias de él, dejaron sus costumbres guerreras, y sin bien no abandonaron totalmente la caza y la pesca, la trocaron en gran medida por la explotación de la curiosidad de los turistas.

Según Zanardini, la etnia Maká se pudo adaptar al mundo occidental sin perder su cultura, ya que lograron su subsistencia, independencia y autonomía por la venta de sus artesanías en Asunción, Ciudad del Este, Encarnación y otras ciudades del interior. La artesanía no siempre es realizada por ellos mismos, sino también compran a otros indígenas y se adaptan para las exigencias del mercado turístico. Son que mas se adaptaron al mundo occidental pero continuar ocn su cultural

los indígenas más conocidos en Paraguay por su actividad relacionada con la venta de productos de artesanía.

Es frecuente encontrarlos en los lugares por donde transitan habitualmente los turistas: el aeropuerto, la terminal de ómnibus de Asunción, el Jardín Botánico y Zoológico y los puntos de interés histórico de la capital y ciudades importantes del país como Ciudad del Este y Encarnación, son recorridos por estos indígenas que, desde un mutismo característico, y con una insistencia también típica, tratan de entablar contacto comercial con los turistas.

14. Pueblo Manjui

Según Bareiro (2006)³⁵, la denominación Manjui reemplazó a la autodenominación originaria de Lumnanas. Los dirigentes de la comunidad de Pedro P. Peña de las Misión San Agustín sostienen que la autodenominación de la etnia es Lumnanus. Los líderes del asentamiento de Wanta (Santa Rosa) sostienen que la autodenominación más apropiada para la etnia es Inkigua Lumnanas. Luego de varias asambleas y discusiones entre las distintas comunidades, en el 2005 fue aceptada la autodenominación Lumnanas como propia de la etnia. De acuerdo a las versión de los ancianos y chamanes, el término Lumnanas significa “gente del monte”. La denominación Manjui también significa gente del monte, pero ésta proviene de la etnia Nivaclé.

Territorio

Tradicionalmente, se organizaban en pequeños grupos familiares con características uxori-locales (viviendo en casa de la mujer). Antiguamente tenían abierta hostilidad hacia los Chulupí (Nivaclé) y los Mataco de Argentina.

Viven en la zona fronteriza entre Argentina, Paraguay y Bolivia. Hay grupos sobre la ribera derecha del río Pilcomayo y otros que están en el Chaco Boreal, llamados también “los que están afuera” o “los monteses”.

Existen Manjui que viven mimetizados en comunidades Nivaclé, intentando así adquirir un mayor status. De los ribereños se conocen tres grupos, según el lugar geográfico de asentamiento respecto al río. De los otros (los monteses del Chaco paraguayo), encontramos dos grupos, los thlawaa thlele (que significa “donde hay viento oeste”) y los wikina wos (que significa “los que hacen el viento norte”). Como se nota, la denominación de los Manjui del

³⁵ Bareiro, V., 2006.

Chaco paraguayo tiene una dimensión dinámica, porque se refiere al movimiento de los vientos.

En 1973, la Misión “Nuevas Tribus” contactó con los Manjui en Santa Rosa, departamento de Boquerón. Constituían un grupo pequeño con 90 personas y mantenían relaciones amistosas con los Choroti de la Misión La Paz, al lado argentino del Río Pilcomayo. Otros miembros de la etnia viven en Mcal. Estigarribia y otros pocos en el Chaco Central. Con la construcción del puesto misionero se inició un programa de empleo a través de un almacén para incentivar una economía monetaria. Se desarrolló una pequeña ganadería, sin perder su ritmo de caza y recolección, actividades que les motivó a desplazarse en pequeños grupos, por toda la zona. La mayoría de los Manjui de esta comunidad fueron bautizados en la iglesia y participaban regularmente de los cultos.

La Misión compró unas 12.000 hectáreas y comenzó a capacitar a los indígenas en horticultura y ganadería. La agricultura sigue siendo escasa por la poca lluvia que recibe la zona pero la ganadería ha crecido en forma satisfactoria. El almacén es manejado por los líderes comunitarios. Se concretó la transferencia de los títulos de las tierras de Santa Rosa a la comunidad manjui, la cual, cuenta hoy con 290 indígenas.³⁶

Lengua

Pertenecen a la familia lingüística Mataco. La diferenciación relativa a la autodenominación se manifiesta igualmente en el idioma. El grupo de Wanta (Santa Rosa) habla un estilo más puro, menos mezclado, que se denomina Lumna Wos (idioma de la gente del Norte). Por otra parte, el idioma más abierto y de habla más generalizada se denomina Lawaa Lele (afuereño), que tiene mayor mezcla.

Relación con la sociedad nacional

En 1965, una familia paraguaya denunció un ataque de “indios moro”, que, como luego se supo, había sido protagonizado por indígenas de la etnia Manjui.

Hoy la mayoría de los Manjui han pasado a depender de diferentes iglesias: Anglicana, Pentecostal y “Nuevas Tribus”. El culto ha desplazado a las antiguas fiestas y se ha convertido en un momento de encuentro social, religioso y afectivo del grupo.

Espiritualidad

³⁶ Sthal, W., 2007, p. 201.

En la étnica Manjui-Lumnanas, el cargo de chamán no es hereditario, pero está basado en tradiciones mitológicas. El chamán, aparentemente, es un miembro más de la comunidad, pero tiene un rango especial como líder. Inspira respeto, veneración y temor, porque además de curar, puede causar fuertes alteraciones físicas o psíquicas. El chamán de mayor jerarquía es el principal protector de la comunidad. El que tiene mayor prestigio es el más anciano, considerado por la comunidad como el más fuerte.

Existe la creencia que el chamán más importante tiene la capacidad de transmigración hacia esferas invisibles, también la de auscultar y percibir en la oscuridad; en consecuencia, se cree que es capaz de realizar acciones extraordinarias como protección a la comunidad, provocar lluvia, proteger de las enfermedades, percibir los peligros que se acercan, etc.

Según los Manjui, los muertos viven debajo de la tierra, donde siguen una existencia paralela, pero invertida, o sea, los difuntos actúan de noche. Por otra parte, el muerto puede convertirse en varios seres o participar en situaciones diversas, además puede ser contactado por los chamanes (aiew). Pueden coexistir varios chamanes en la misma aldea; siempre uno es más fuerte que los otros, coincidiendo esta situación con el de más edad.

Creen que la enfermedad es el resultado de la lucha de espíritus maléficos en el cuerpo del enfermo. Las terapias que aplican son diferentes según los casos. El núcleo de la misma radica en el viaje extático del chamán curador, en busca del espíritu que produce el daño. Este debe identificar al espíritu maléfico (otro chamán) y el chamán curador descubre el canto del que produjo el mal. Se da así una especie de guerra entre el chamán curador y el espíritu que causó la enfermedad. Existen chamanes dañinos, muy temidos, que pueden ser neutralizados sólo por la fuerza de otro chamán superior.

Mucha importancia revestía la imposición del nombre a los recién nacidos, porque eso determinaba el destino y la profesión de la persona. Los que daban el nombre al niño eran el abuelo, si había nacido varón y la abuela si se trataba de una niña.

15. Pueblo Mbyá

Su autodenominación ritual es Jeguakáva Tenonde Porangue’i, cuya traducción es los primeros escogidos en llevar el adorno de plumas.

Lengua

La rama del guaraní hablada por los Mbyá es interesantísima, tanto desde el punto de vista del guaranista como del filólogo y etnólogo. Contiene numerosas voces de las que carece la llamada “lingua geral” o guaraní clásico de Montoya; y el hecho de desconocer ellos un número elevado de voces de la “lingua geral, hace presumir que su idioma ocupa un lugar intermedio entre una lengua madre y la rama más desarrollada del guaraní.

Además del vocabulario corriente, existe el religioso, llamado “ñande ary guá ñe’é”-palabras de los situados encima de nosotros-, o ñe’e porá -palabras hermosas- empleadas exclusivamente en las plegarias, himnos sagrados y mensajes divinos recibidos de la tribu. Son palabras, frases y locuciones pronunciadas siempre con el mayor respeto, y en ningún caso se divulgan a personas que no gocen de la plena confianza de los indígenas.

Territorio

Encontramos distribuidos grupos Mbyá de norte a sur del Paraguay Oriental. Hoy en día ocupan territorios en ocho departamentos: Concepción, Canindeyú, San Pedro, Caazapá, Caaguazú, Guairá, Alto Paraná e Itapúa. Cada grupo cuenta con sus propias experiencias sociales, económicas y políticas, y está dentro de una red multidimensional de relaciones interétnicas. Así se explica que las prácticas de vida varían de un grupo a otro.³⁷

³⁷ Burri, S., 1998.

Algunos grupos Mbyá que han quedado por siglos escondidos en las selvas de la región oriental, han sido obligados a salir de su hábitat a causa de la deforestación, de la expulsión y de la ocupación de sus territorios por parte de, así llamados, campesinos sin tierra.

León Cadogan (1976) nos habla de un pacto entre estos indígenas y los conquistadores, en virtud del cual los últimos se habrían quedado con los campos y los indígenas con la selva. Pero este pacto no fue cumplido, porque los paraguayos y extranjeros invadieron los bosques y los talaron para practicar la ganadería intensiva y sembrar cultivos industriales.

En la visión Mbyá, la tierra no es sólo un recurso de producción, sino un ámbito de relaciones sociales, además de ser el escenario de la vida religiosa. Viven en pequeños grupos que raramente exceden de cuatro o cinco familias, diseminados por el departamento del Guairá. Son sedentarios y tienen gran apego al lugar que habitan: tataypy rupa, asiento de sus fogones.

Espiritualidad

Ñande Ru creó cuatro grandes seres: Karai, dueño del crepitar de llamas, Dios del fuego, con su esposa, Kerechú; Jakairá, dueño de la humareda vivificante, Dios de la Primavera, con su esposa Ysapy; Ñamandú, Dios del sol, y su esposa Jachuká; Tupâ Ru Etê, Dios de las lluvias, el trueno y el rayo y su esposa Pará. A estos cuatro dioses y sus esposas se les aplica el nombre de “i puru’ã ey va’é”, los que carecen de ombligo, subrayándose con esta designación el que fueron creados y no engendrados. Tienen numerosa descendencia, pero estos hijos, por haber sido engendrados y no creados, ya tienen ombligo.

Karai, Jakairá, Ñamandú y Tupâ son los encargados de enviar almas a la tierra para que se encarnen en los cuerpos de las criaturas por nacer. Ellos envían los espíritus masculinos, y sus consortes, femeninos; por esto se les conoce también con el nombre de Ñe’e Ru Etê, verdadero padre de la palabra alma; y Ñe’é Chy Etê, verdadera madre de la palabra alma, respectivamente. De acuerdo con la región del paraíso de donde es oriunda la palabra alma se encarna, cuyo origen es dtereminado en solemne ceremonia por el mburuvichá, dirigente de la tribu, recibe el hombre el patronímico sagrado que ha de acompañarlo hasta la tumba como parte integrante de su ser.

Los Mbyá creen en la dualidad del alma, siendo sinónimos para ellos “parte divina del alma”, y “habla”, por ejemplo, ñe’e. La palabra alma la envían los dioses para que se encarne y, muerto el hombre, vuelve a la morada de quien la enviara. Angüé, el ex-ser, el ser que fue, producto de las pasiones y apetitos, teko achy, permanece en la tierra, y si no se le obliga a

alejarse del tapyi con fumigaciones de humo de tabaco, plegarias y cánticos, puede causar la muerte de sus allegados.

La primera tierra, Yvy Tenondé, fue destruida por las aguas del diluvio, Yvy Ru'ü, tierra blanda. Todos los hombres virtuosos que la habitaban, libradas de tekó achy, las pasiones humanas, ascendieron a los cielos; los que habían incurrido en pecado fueron metamorfoseados en insectos, aves, reptiles y animales, en cuya forma ascendieron también a los paraísos. Reconstruida la tierra por un hijo de Jakairá, Dios de la Primavera, volvió a poblarse con imágenes ta'anga, de los habitantes de las regiones celestes, siendo los Mbyá descendientes directos de una mujer que vivía en el Yvy Yvyté, el centro de la tierra (Guairá) y del dios Ysaupí quien rehizo la tierra.

En la tradición Mbyá ocupa un destacado lugar el Pa'i Rete Kuarahy, el señor del cuerpo como el sol, hijo de Dios y de mujer guaraní; y Jachyra, futura luna, creada ésta por Pa'i para secundarle en sus tareas, consistentes en la creación de abejas melíferas, liberar la tierra de seres malignos, encarnaciones del espíritu del mal, y provisión a los Mbyá de un código que regiría su vida.

Según León Cadogan³⁸, kuarahy (sol), es una palabra sagrada en el mundo Mbyá Guaraní, y su etimología está en la composición de tres palabras: kua'a significa saber; ra, radical de jera, mbojera, guerojera significa crear; pero al ser relacionado con kuaa, significa "sabiduría como poder creador". 'y significa "columna, mástil, manifestación". Por tanto, kuarahy significa: manifestación de la sabiduría de Dios. En el contexto, kuarara significaría "sabiduría (poder creador) como fuente de luz que iluminaba al creador en medio del caos (símbolo "oscuridad") antes de haber sido creado el sol".

La sabiduría divina es fuente de luz para los seres humanos que ilumina la búsqueda humana en llegar a la plenitud de vida. Los hombres y mujeres más sabios son aquellos que saben descubrir en todo lo creado la sabiduría con que fue creado y el autor de esta sabiduría.

Los cuatro puntos cardinales, como ubicación y orientación de la vida en esta tierra, son significados en los cuatro extremos de la cruz. Al este es colocada la cruz por Ñamandu y los Mby'a instalan en sus santuarios (opy) la cruz en esta dirección. Pero también tiene el significado de equilibrio y armonía que se consigue en la cultura guaraní mediante la reciprocidad, valor principal de su ética. Es decir, hay momentos en que se puede dar y otros

³⁸ Cadogan, L., 1959.

en que se necesita recibir, un dinamismo que solamente funciona sin jerarquización dentro de la diversidad.

Cuando la tierra, creada por Ñamandu, ha entrado en un fuerte desequilibrio, entonces Ñamandú tiene que sacar la cruz, y así ella con toda su vida se desplomará. Aquí se evidencia la cruz como símbolo de equilibrio y manifestación de la sabiduría divina con la que ha sido creado el universo. En la cosmogonía Mby'a Guaraní, la sabiduría es la materia prima que origina y da continuidad al mundo. Todo lo generado a la existencia, es sagrado porque es creado por la sabiduría divina; esta sabiduría infunde divinidad en todo lo creado. Esta sabiduría creadora contiene una capacidad de acción que consigue desarrollar dentro de cada uno la potencia de ser, que implica la toma de conciencia de la corresponsabilidad de colaborar con el mantenimiento y reestablecimiento del equilibrio de lo creado. Esta corresponsabilidad abre la posibilidad para toda la vida en sus múltiples formas, que llegue a su plenitud. En síntesis, según la cosmovisión guaraní, la creación está hecha mediante la sabiduría divina desde y para el equilibrio que se mantiene mediante la reciprocidad. Es necesario que los seres humanos sepan descubrir esta sabiduría para poder colaborar responsablemente con Ella.³⁹

Relación con la sociedad nacional

Desde finales del siglo XIX encontramos a los Mbyá de Alto Paraná como obrajeros en la explotación forestal y en los yerbales de la región de Hernandarias-Ytakyry. Indígenas de varios grupos étnicos, pero en especial de grupos Avá Guaraní y Mbyá, se juntaron con peones paraguayos, a través de relaciones conyugales.

En 1976, la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) comienza a impulsar el Proyecto Guaraní, llegando a trabajar con 116 comunidades Mbyá-Guaraní. Estas comunidades, muy aisladas anteriormente, han restablecido su relación con la sociedad nacional, desde el norte de la región oriental, hasta el extremo sur, extendiendo este interrelacionamiento hasta la provincia de Misiones, Argentina. Se realizaron tareas de salud, vacunación, tratamiento de enfermedades más comunes. No se descuidó la colaboración entre la medicina académica y la tradicional, porque los médicos del proyecto alentaron la atención por los médicos indígenas de aquellas enfermedades propias de su cultura y ofrecieron la cura de las enfermedades

³⁹ Chamorro, G., 2004.

introducidas por la sociedad nacional, para las cuales los propios indígenas aceptaron que la medicina occidental tiene métodos más efectivos.⁴⁰

16. Pueblo Nivaclé

Se les ha llamado con diferentes nombres, como Ashlushlay, Suhín y Chulupí, este último nombre aún se mantiene en Argentina y Bolivia. Su autodenominación es Nivaclé y significa “hombre genérico”. Históricamente se dividían en zonas de procedencia: los tovoc Ihavos (gente del río), divididos en chishamnee Ihavos (los de agua arriba) y schichaam Ihavos (los de agua abajo); y los yita Ihavos (los del monte) divididos en c’utjan Ihavos (gente de espinas), jotoi Ihavos (gente del espartillar) y tavashai Ihavos (gente del campo).

La tierra antiguamente era delimitada, no muy rigurosamente, por las parcialidades, entre las que existían relaciones fraternales. La desorganización de esta distribución y con ella parte de su cultura, se dio en el contacto intensivo con otros grupos indígenas, en las migraciones a los ingenios; por la penetración militar y colonizadora boliviana; por la guerra del Chaco; la influencia de los misioneros de los Padres Oblatos; la colonización estanciera-criolla paraguaya de la postguerra y la atracción de los centros de trabajo menonitas.

Lengua

Su lengua forma parte de la familia lingüística mataco-guaycurú, subfamilia Mataco-Mataguayo.

Territorio

⁴⁰ Chase, M. y Susnik, B., 1995.

Su territorio tradicional es considerado el triángulo que va desde Pedro P. Peña sobre el río Pilcomayo (cerca de la frontera con Bolivia) en línea recta hacia el este hasta Mariscal Estigarribia y una línea recta al sur hasta el río Pilcomayo en la zona de Gral. Díaz.

La primera mención del pueblo Nivaclé data del año 1673. Gobernadores, expediciones y etnógrafos tuvieron varios contactos con ellos. La conquista comenzó con la ocupación militar argentina, boliviana y paraguaya del territorio Nivaclé, lo cual se refleja en una serie de mitos.⁴¹

Actualmente, la mayor concentración de Nivaclés se encuentra en las colonias menonitas del Chaco Central, asentada en comunidades, colonias agrícolas de la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita (ASCIM) o dispersa en los barrios obreros. Varias comunidades reproducen el tipo de asentamiento promovido por esta Asociación con características muy específicas.

La administración menonita asignó parcelas individuales a las familias. Este proceso del uso de la tierra, corresponde a un sistema privado de posesión de las mismas basado en el modelo de las cooperativas, sin considerar el uso indígena de la tierra. A través de este sistema, se fomenta el individualismo y se rompe la unidad de grupo de parentesco.

Espiritualidad

En el cuerpo de creencias tradicionales de los Nivaclé, el mundo, en sus versiones cosmológicas diversas, existió siempre, sin necesidad de ser creado. Al principio todo era confuso y caótico. Fitzököjic llega así, para ordenar el caos en cosmos, crear la cultura, las normas de relación social, descubrir a las mujeres del agua y convertirlas en mujeres de la tierra, sacarles su peligrosidad para los hombres. Se trata de un héroe cultural, organizados del cosmos que, finalmente, se retira del mundo o es expulsado de él, y no interviene más.

La función principal que atribuyen al alma es la de mantener al hombre sano, sin dolores ni molestias, con ánimo y energía para las actividades normales de todo miembro de la tribu. Existen tres almas, que, a pesar de ser diferentes, forman un sólo alma. Las almas pueden abandonar a su dueño sin que sean robadas, por propia voluntad. Hay cierto albedrío de cada

⁴¹ Fritz, M., 1996.

una de las almas. Cuando alguien vuelve de sus diarias actividades, de la caza, la pesca o la recolección de miel silvestres, y siente un cansancio excepcional, es señal que una de sus almas quedó en el camino. Otras veces el cansancio ocurre sin motivo aparentes, sin que el hombre haya salido de su choza ni hecho esfuerzo alguno. Pero siempre es síntoma de que una de sus almas se ha ido del cuerpo. Si ella no vuelve, enferma y puede morir. Cuando se encuentra este vacío, comienza la lucha terapéutica del chamán por recuperar y reintegrárselas.⁴²

En cuanto a curaciones, cada chamán tiene su “especialidad”. La curación consiste en la recuperación y reubicación de un alma perdida. Pero no cada chamán puede curar cualquier enfermedad; ésta no es solamente el malestar individual, sino más bien un desequilibrio comunitario, y por eso le compete al chamán solucionarlo. Esto también vale para otros acontecimientos que afectan a toda la comunidad, como es la sequía, un problema casi anual en el Chaco. Es cuando el chamán canta por lluvia.

Para los varones jóvenes existía la ceremonia de iniciación de miel. A ésta eran sometidos aquellos que quisieran convertirse en verdaderos Nivaclé y así poder beber la chicha de miel. La ceremonia se pactaba con el chamán correspondiente. Ellos mismos buscaban la miel y se preparaba la chicha.

Sigue aún realizándose la fiesta de iniciación de muchachas, vataasnat (creación): deja de existir una niña, comienza a existir una mujer. En el primer plenilunio después de la primera menstruación, se realiza el “baño” ritual. El segundo plenilunio: el “asado”; el tercero: la “celebración” principal con los diferentes bailes. Ahí es cuando recibe su “canto” -pájaro-espíritu auxiliar- relacionamiento con Fitsóc’óhyich, exteriorizado en la pintura corporal y la escarificación, realizada por mujeres chamanes.

Relación con la sociedad nacional

Desde 1920, se registran migraciones periódicas de los Nivaclé a los ingenios azucareros de Salta y Tucumán. Sobre todo durante el invierno, la gente del río Pilcomayo adopta el trabajo asalariado ante la escasez de alimentos en el invierno. Con el declive de los ingenios, el Pueblo Nivaclé migró hacia las colonias menonitas en búsqueda de trabajo. La Guerra del Chaco, así como la posterior colonización criolla y extranjera donde se apropiaron de sus tierras, han provocado una serie de desplazamientos.

⁴² Chase, M., 2001.

En 1925, los Nivaclé admitieron a los misioneros Oblatos de María Inmaculada como posibles aliados. Anteriormente intentos de misiones jesuitas, franciscanas y anglicanas fueron efímeros. La prohibición misionera de realizar sus ceremonias religiosas, eliminó la horticultura. Hoy está renaciendo una agricultura para la comercialización en las cooperativas menonitas.

17. Pueblo Paî Tavyterâ

La autodenominación de Paî ha ido prevaleciendo en la literatura etnográfica y su modo de ser se ha ido definiendo en la medida precisamente en que se ha conocido mejor su “palabra” religiosa y se ha hecho una etnografía más de dentro.⁴³

En el guaraní hablado por este pueblo, Paî es el título que emplean los dioses al dirigirse la palabra y Tavyterâ significa habitantes de la ciudad del centro de la tierra. También se les ha llamado Pan y Terenohe.

Según su autodenominación, han sido también llamados caaguá del norte, kaynguá, terenobé, teyi, kayová, cayuá.

Lengua

Su idioma pertenece a la familia Tupí, grupo Tupina-Guaraní, sub grupo Guaraní I y contiene los dialectos teüi, tembekuá y kaiwá.

⁴³ Meliá, B., Grünberg, G., Grünber, F., 1976.

La lengua paĩ-tavyterã (kaiova, kaiowa, avá) se habla en el departamento paraguayo de Amambay, en los distritos de Pedro J. Caballero, Bella Vista y Capitán Bado, en el departamento de Concepción, distritos de Concepción, Horqueta e Yby Yaa'ú, en el departamento de Canindeyú, distritos de Ygatymí e Itanará y en el departamento de San Pedro, distrito de Guayaibi.

Territorio

Al comienzo, la tierra era delimitada por once cerros que constituirían los mojones de un territorio llamado Yvypyte; al comienzo era poblada por los dioses, luego fue poblada por los Paĩ Tavyterã. Ñane Ramoi Jusu Pa Pa, antes de dejar el Yvypyte lo extendió por los cuatro costados agrandándolo, y se formó así el Yvypopy, que es el lugar donde viven ahora.

Los actuales Paĩ Tavyterã se extienden al este de la cordillera del Amambay, en territorio brasileño, donde se les conoce como Kaiová. En los últimos años se han registrado entre ellos numerosos suicidios, incluso de personas muy jóvenes, debido a que encuentran que la vida no tiene sentido fuera de su hábitat tradicional.

La Nación Paĩ está dividida en tres grandes grupos: Yvypytegua, Mberyogua y Yvypopygua. Los dos primeros en la margen derecha del río Mberyo o Aquidabán, siendo estos los más numerosos; el tercero, habitantes de la margen izquierda de dicho río, incluye a los Paĩ habitantes del lado brasileño de la frontera.

La cultura Paĩ Tavyterã se concentra alrededor y a partir de los cerros. Entre ellos está el Cerro Guazú, que en el lenguaje Paĩ es conocido como Jasuka Venda o Karavie Guazú y es considerado como el centro del mundo, el lugar de los dioses, el origen primigenio de todo el cosmos. Así también, el Cerro Ka'i Nambi o Ára Guyje o Guejy, que sería el lugar donde apareció el primer ser divino y que marca por lo tanto el comienzo del tiempo. Está el cerro Però o Ipir o Kurupiry que sería la morada de uno de los dioses de la segunda generación, el dios de la maldad.

Espiritualidad

El creador absoluto de la tierra es Ñane Ramoi Jusu Pa Pa, quien la entregó gratuitamente a los mortales para que la cuiden, la conserven como algo que debe perdurar en el tiempo. Los Paĩ viven una profunda armonía religiosa con la tierra; todo lo referente a los cultivos, a la cosecha, al sistema alimenticio, al manejo de los animales y de la selva tiene un trasfondo religioso. Los dioses son los dueños de todo y ellos marcan pautas culturales para conservar la

armonía en sentido vertical (persona-dioses) y horizontal (persona-persona y persona-naturaleza).

La presencia del mal y de la imperfección es combatida con la búsqueda del Yvy Marane'y, la tierra sin mal, que es un lugar geográficamente ubicado hacia el este y para llegar a él hay que cruzar el Gran Mar originario. De aquí el carácter sagrado del cedro que serviría para hacer las embarcaciones. Más allá de buscar geográficamente el lugar de la tierra sin mal, el significado de esta búsqueda es vivido en las comunidades como una tendencia hacia lo bueno, lo perfecto, lo justo, lo tranquilo, lo que debería ser.

Conciben la muerte como un retorno a su hábitat primitivo, sería como una desencarnación después de haberse encarnado con el nacimiento. Viven con la idea del retorno aunque no saben cuándo será, ni dónde, ni cómo, pero sí, que ocurrirá a consecuencia de una enfermedad inevitable, es una especie de doctrina fatalista.

Poseen una ética muy respetuosa de la persona humana, con sanciones para quien transgreda las normas sociales de la comunidad. Los castigos y las leyes están agrupados en un cuerpo social-jurídico que constituye la base del así llamado derecho consuetudinario. Tradicionalmente al homicidio se le castigaba con la pena capital y a ambos (víctima y victimario) se los enterraba juntos, uno al lado del otro.

Existe una fiesta llamada Avati Kyry, la fiesta anual para el agradecimiento a los dioses por el clima, las cosechas, la paz, etc. Dura prácticamente un mes, y sigue un ritual muy estricto en el cual se toma también la bebida ritual hecha con el maíz.

La fiesta del Mita Pepy o Kunumi Pepy es una ceremonia de larga duración para la iniciación de los varones a la vida Paí. Implica una secuencia muy estricta y exigente de actividades que habilitan al joven en las pautas profundas de la vida Paí. El grupo de los jóvenes debe apartarse de la comunidad por un mes y seguir estrictas normas culturales y formativas por parte de los ancianos y chamanes.

El apyka (silla), como objeto funcional y artístico ocupa un lugar destacado en la cultura guaraní. Es tallado en madera, funciona como lugar de asiento y descanso, tiene formas zoomorfas, cubierta de entalladuras y pirograbada con diseños que recuerdan las escamas del reptil, las plumas de un ave o las manchas del jaguar (pantera).

Relación con la sociedad nacional

La división política Brasil-Paraguay en 1872 ha propiciado la constitución de dos subgrupos de la misma parcialidad étnico-cultural; la paulatina aceptación de ciertos elementos tecnológicos y culturales, más bien exteriores, y la confrontación forzada con el nuevo concepto de propiedad privada de la tierra. Frente a este contacto con un sistema de indudables y persistentes raíces coloniales, la ideología Paî ha desarrollado varias respuestas de aceptación, adopción, comprensión, rechazo. Sin embargo, debe tenerse muy presentes que no hay actitudes “puras” frente al contacto y que los mecanismos que regulan el proceso son bastante complejos.⁴⁴

En 1972, la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) comienza el Proyecto Paî Tavyterã, con cuatro programas básicos: legalización y tenencia de tierras, desarrollo agropecuario, salud y educación. Se titularon y aseguraron tierras para 34 comunidades de las 40 con las cuales se trabajó. La horticultura provee las necesidades básicas y en muchas de las comunidades sobran productos para la venta en el mercado de Pedro Juan Caballero y pueblos vecinos. Se realizó una intensa campaña de vacunaciones y se combatió la tuberculosis. Se estableció una colaboración entre los médicos paraguayos y los indígenas. Se desarrolló un sistema educativo no formal, con libros de alfabetización y lectura, elaborados por los propios maestros indígenas, con el asesoramiento del Padre Bartomeu Meliá. Lo negativo ha sido que el equipo de campo no ha sabido fortificar el deseo, siempre declarado por los indígenas, de defender su medio ambiente, sobre todo en sus reservas forestales. No han concienciado a los indígenas para que rechacen las presiones y prebendas de los madereros, aliados con caudillos políticos, militares y funcionarios del INDI, de la época de la dictadura.⁴⁵

En 1989, se conforma la Asociación de Comunidades Paî Tavyterã denominada “Paî Retã Joaju”, con el objetivo de reivindicar para el Pueblo Paî Tavyterã el cerro guasu “Jasuka Venda” y su entorno, y todos los lugares sagrados según la creencia de Paî que se encuentran en el territorio tradicional del Pueblo Paî Tavyterã. En el año 1993, eran 41 comunidades indígenas que ya tenían reconocidas sus Personerías Jurídicas y fueron socias del Paî Retã Joaju (PRJ).

⁴⁴ Meliá, B., Grünberg, G., Grünber, F., 1976.

⁴⁵ Chase, M. y Susnik, B., 1995.

18. Pueblo Sanapaná

Sanapaná es el gentilicio más usado, aunque la autodenominación es Nenlhet. Saapa'ang es el nombre empleado por los Enxet para referirse a los grupos sureños de Sanapaná, mientras éstos son llamados kasnapan por los Guaná. (Fabre, 2005).

Lengua

Pertenecen a la familia lingüística Maskoy. Los sanapaná llaman su lengua sanapana payvoma. El censo de 2002 registra un total de 2.271 sanapaná, de los cuales 914 hablan el sanapaná en su hogar (DGEEC, 2003).

Territorio

En la época de Métraux, los sanapaná vivían entre Laguna Castilla y Puerto Casado (hoy Puerto Victoria). Solían distinguirse dos subgrupos: <sapukí> y sanapaná propiamente dichos (o <kyisapang>). Algunas fuentes sostienen, en base a rasgos culturales impresionistas supuestamente compartidos, que a partir del siglo XVIII, los sanapaná, angaité y guaná sufrieron una fuerte influencia chané-arawak. (Fabre, 2005).

Los lugares históricos de este pueblo son provenientes del sureste del Chaco. Al lugar que era su hábitat permanente lo llamaban Hlampop Casic, traducido al español, lugar de cotorra. En la época de las empresas tanineras del Alto Paraguay, los encontramos en gran número en los puertos, especialmente en Puerto Pinasco y Puerto Casado y en los obrajes, que eran lugares en el monte donde se cortaba el quebracho colorado a ser procesado. Con el cierre de las

fábricas de tanino, en las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX, se dispersaron en estancias particulares de la zona menonita y en las misiones religiosas anglicanas y católicas.

Están asentados en los Departamentos Presidente Hayes y Alto Paraguay, desde la vía férrea de Puerto Victoria (ex Puerto Casado) hasta el río Monte Lindo al sur, y desde el río Paraguay, al este, hasta Pozo Amarillo y Misión La Esperanza, al oeste (DGEEC: 2003 y 2004).

Los núcleos mayores están asentados en La Esperanza, atendidos por los menonitas de la Asociación Social de Cooperación Indígena Mennonita (ASCIM), Nueva Promesa, Zalazar, Laguna Pato, La India, Pozo Colorado y Laguna Salada. También se encuentran algunos Sanapaná en la Misión La Patria (éstos se autodenominan Angaité), de influencia anglicana. En varios asentamientos los Sanapaná conviven con otras familias Maskoy, especialmente Angaité o Lengua.

Espiritualidad

Fernando Pages Larraya destaca la fuerza mítica que tiene entre ellos “el alma de los sueños” y “de los muertos”. El alma abandona el cuerpo durante el sueño: los sueños son por lo tanto las vivencias del alma en sus andanzas; la muerte es provocada por fuerzas hostiles que roban el alma de su morada corpórea. Después de abandonar el cuerpo el alma permanece en las proximidades del lugar en que ha ocurrido la muerte.

Es muy temido entre ellos el espíritu del agua al que se lo percibe como una “aparición blanca”. Los espíritus de las tormentas provocan gran terror, en especial en la noche. Existe un espíritu acuático ligado a los cataclismos llamado ioknomaiké con diversas figuras, de acuerdo a las visiones de estos imaginarios Maskoy. Así también, un espíritu “medio parecido al avestruz y medio al hombre”, del tamaño de una persona, que trepa a los árboles. La visión de este espíritu del monte determina la muerte inmediata.

Los espíritus de los animales tienen a ser reconciliados o burlados a través de los hechizos de la caza. Está muy difundida entre ellos la creencia en la locura provocada por los espíritus del monte, que se exorcizan con sonajas, cantos y danzas rituales que ejecutan los chamanes durante noches enteras.

Es muy común entre estos aborígenes el uso de “talismanes” hechos con cascabeles de serpientes, plumas de avestruz, pezuñas, huesos y dientes de diferentes animales y de pieles

de pájaros. El Sol es un hombre cuya esposa es el lucero del alba. La Luna es mujer, se puede ver en ella su vulva. Las mujeres sangran de acuerdo a las fases de la luna, que puso en ellas la menstruación con un cuchillo o con un palo con fuego.

El chamán de este grupo étnico posee un don y tan sólo debe desarrollarlo. La prueba fundamental es el ayuno que dura más de un mes, al cabo del cual debe realizar diversas pruebas, tales como devorar serpientes vivas y atravesar con espinas sus músculos. El chamán puede irradiar su poder y con ello lograr “bendiciones” y “desgracias”.

Relación con la sociedad nacional

La cultura de los Sanapaná recibió una fuerte influencia por parte de los Misioneros, quienes la consideraban impracticable por ser una cultura satánica. Los Sanapaná no escaparon de la explotación y el maltrato que vivieron los otros pueblos.

Según Amarilla (2009), entre los Sanapaná, siempre existe la duda para aceptar una propuesta o un programa por parte de la sociedad nacional. Supuestamente, tiene que consultarse a sus miembros para tomar una decisión; sin embargo, no es el pueblo quien toma una determinación, sino más bien personas como responsables de un sector, de una ONG o un misionero. Han pasado más de 500 años de resistencia de los Sanapaná, pero hasta ahora no han superado la relación de dependencia de los no-indígenas.

19. Pueblo Maskoy

Según B. Susnik, hacia 1870 algunos caciques Toba de la Argentina huyeron de la persecución de su territorio y se trasladaron al Alto Paraguay asentándose a lo largo del Riacho Mosquito, donde tuvieron contacto con los Maskoy y se habrían trasfigurado cultural y lingüísticamente, convirtiéndose en Toba-Maskoy. También otros grupos Toba se transculturaron al ser empleados como peones en los obrajes y en los puertos. Pero recordamos que estos indígenas no deben ser confundidos con los Qom-Lik, guaykurú, ya que no guardan ningún tipo de relación genética.. Los Toba Maskoy suelen autodenominarse como Enenlhet.

Lengua

Según Fabre (1998), prácticamente todos los Maskoy continúan hablando la lengua. Muchas personas de la comunidad hablan asimismo español y plattdeutsch/plautdietsch (una variante del alemán hablada en varios estados americanos).

La familia lingüística mascoy, que incluye el maskoy, el sanapaná, el angaité, el guaná y el lengua) queda enmarcada íntegramente en los límites del Chaco paraguayo. Faltan estudios comparativos que determinen si las lenguas que la integran son realmente lenguas independientes o 5 dialectos de una misma lengua.

Relación con la sociedad nacional

El alcoholismo, la sífilis, la tuberculosis y otras enfermedades de los blancos hicieron estragos entre los indígenas de esta etnia. En 1983 un informe médico dice que el 90% de la población mayor de 15 años había ya tenido contacto con el bacilo de Koch (tuberculosis); que el 70% de los niños de 10 años padecía desnutrición en diferentes grados y además que el 50% estaba afectado por parasitosis. La dieta del monte, rica en vitaminas, proteínas y minerales, se había empobrecido drásticamente, convirtiéndose casi exclusivamente en productos elaborados a base de hidratos de carbono.

Se alteró también la práctica de la reciprocidad generalizada, muy común y tradicional entre ellos. La relación obrero-fábrica destruyó las diferentes formas de solidaridad instaurando un nuevo tipo de persona desarticulada de su comunidad, individualista, competitiva y clientelista; aunque actualmente están tratando de recuperar su cultura tradicional.

La situación llegó a tal grado de desesperación que enseguida después de la promulgación de la Ley 904/81 la Conferencia Episcopal Paraguaya empezó los trámites legales para recuperar 30.000 hectáreas de tierra a favor de estos indígenas, víctimas del inicuo sistema descrito.

Indigenistas, antropólogos, misioneros y abogados conformaron un equipo de trabajo que logró que el Estado paraguayo expropiara a la empresa Carlos Casado S.A., en 1987, una superficie de 30.000 hectáreas a favor de los Toba Maskoy, en la zona conocida como Riacho Mosquito, donde se fueron asentando cinco comunidades que empezaron una nueva vida en tierra propia.

20. Pueblo Toba Qom / Qom Lik

La autodenominación Qom-Lik significa “ser humano”. Existen grupos de estos indígenas que migraron desde el sur del Chaco hasta el Alto Paraguay, fusionándose culturalmente con los de la etnia Maskoy. Otros grupos, en el siglo XVIII, cruzaron el río Pilcomayo y atacaron en el norte del Chaco Paraguayo, en 1741, la Misión de San Ignacio de los Zamucos. Los descendientes de esos grupos serían los actuales Toba-qom, o mejor dicho Qom-lik, usando su autodenominación preferida. Los españoles llamaron a estos indígenas Frentones y los Guaraníes los llamaban Toba, por su costumbre de raparse el cabello, lo que les dejaba a la vista una frente prominente.

Lengua

Los Toba Qom pertenecen a la familia lingüística Guaicurú, que constituyeron la familia lingüística más característica del Chaco en el pasado, pero hubo una serie de confusiones que ha hecho que a veces se les identificara con los Toba-Maskoy, aunque pertenecen a familias lingüísticas diferentes. Estos indígenas están asentados también en el Chaco argentino, además del Paraguay, donde también son llamados Takshika.

Así como a los Toba de Argentina se les llamaba Takshika, a los del lado paraguayo se les llamaba Qom-lik y cuando éstos llegaron al río Confuso, se autodenominaron Emok-lik, que significa los habitantes de la ribera izquierda (del río).

Entre los Toba que B. Susnik encontró en Villa Real en 1961, se halló una verdadera “perla etnográfica”, porque se daba un curioso mestizaje étnico-lingüístico y cultural; mientras que los hombres hablaban la lengua Toba y la lengua Maskoy, las mujeres hablaban sólo el Maskoy.

Territorio

Estos grupos padecieron traslados, persecuciones y muchas vicisitudes. En una de esas peripecias, algunos grupos se refugiaron en la orilla izquierda del río Paraguay, cerca de la ciudad de Rosario; otros llegaron a la Colonia Fray Bartolomé de las Casas y otros se afincaron en la Misión San Francisco de Asís, en Cerrito.

Hoy las comunidades están asentadas en el distrito de Benjamín Aceval, departamento de Presidente Hayes y en el distrito de Villa del Rosario en el departamento de San Pedro. Un número mínimo de pobladores se encuentra en la comunidad San José, departamento de Presidente Hayes.

Espiritualidad

En la mitología y en el chamanismo ocupa un lugar importante el tigre; que en el idioma Toba llaman kiyok, cuyas hazañas son relatadas según dos vertientes, una de tipo mítico y la otra de tipo burlesco, como para neutralizar el miedo a la fiera. En este último caso los cuentos sirven para divertirse. El kiyok es un animal que transmite potencia, cada animal tiene su dueño, se cuenta, que en el caso del tigre es el Nowed y nowed es también dueño de los chamanes y esto explica por qué la relación chamán-kiyok es tan privilegiada para las actuaciones chamánicas. Existen varios relatos míticos Qom, donde aparece la figura del tigre. Los chamanes (Piogonak) ven animales en sueños, hablan con ellos y los entienden. También despiertos ven los animales, entienden su lenguaje y hablan con ellos.

En palabras de una informante Qom: “Si una persona desea adquirir la característica de un animal, tiene que usar el hueso de ese animal. Por ejemplo, si se pretende ser veloz se utilizan los huesos del avestruz y del venado. Si se pretende ser fuerte, se usan los huesos de los animales silvestres, como los ñandúes, león, venado. Los huesos se clavaban en las partes del cuerpo como músculos, brazos y piernas. La fuerza del animal tenía que entrar en el cuerpo, por eso tenía que sangrar y doler”.⁴⁶

Relación con la sociedad nacional

⁴⁶ Entrevista a Bernarda Pesoa, líder indígena QOM. Ponencia presentada en el XVI Congreso Internacional del Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo, realizado en Asunción, noviembre de 2011.

Los Toba tuvieron gran influencia de la Iglesia Evangélica Unida y la Iglesia Mennonita; en Paraguay hubo una influencia de los Misioneros Franciscanos, pero se verificó entre los Toba un impresionante desarrollo del mesianismo de tipo pentecostal, importado por los oba de Argentina.

Entre los años 2010 y 2011, se impulsó una experiencia denominada “Alfabetización de Personas Jóvenes y Adultas del Pueblo Qom”. Fue diseñada e implementada por la Dirección General de Educación Indígena y un equipo local de la comunidad Qom, con apoyo del Taller Pedagógico Alternativo – Tape’a.

21. Mennonitas en Paraguay

El nombre viene del ex sacerdote católico Menno Simons, originalmente un sacerdote de la Iglesia Católica. Sus seguidores fueron llamados comúnmente “discípulos de Menno” y, más tarde, simplemente “Mennonitas”.

En el Paraguay viven unos 31.000 menonitas inmigrantes y sus descendientes, en alrededor de 20 colonias y en la capital. Además existen cerca de 100 iglesias menonitas de habla hispana que albergan a más de 5.000 miembros bautizados, y entre los indígenas del Chaco Central hay 9.100 miembros bautizados.⁴⁷

Las colonias menonitas están repartidas entre el Chaco Paraguayo, la zona occidental del país, y la zona oriental. Del total de colonias, cinco han incorporado los avances técnicos a su vida diaria, no viven aislados y tienen mayor contacto con la sociedad paraguaya. Estas cinco son: colonia Menno, capital en Loma Plata; colonia Fernheim, capital en Filadelfia; colonia Friesland, capital en Central; colonia Neuland, capital Halbstadt.

Una de las instituciones clave es la cooperativa, que vela por el desarrollo económico de sus asociados. Cada colonia dispone de la suya propia y posee la propiedad de la mayor parte de la

⁴⁷ “¿Quiénes son los Mennonitas?”, Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay, 2012.

tierra y la distribuye entre sus socios en régimen de comodato, esto es, un contrato que cede gratuitamente el uso de un bien no fungible a una persona que asume la obligación de restituirlo al cabo de cierto tiempo a su propietario.

Lengua

A excepción de los inmigrantes de los EE.UU., que hablan inglés, todos los inmigrantes menonitas en el Paraguay son de habla alemana. Se comunican además en Plattdeutsch, el gutural dialecto que los menonitas han preservado desde que fueron obligados a abandonar los Países Bajos.

Territorio

La fe evangélica menonita tiene su origen en la reforma religiosa del siglo XVI, una época de mucha inquietud en Europa, en la que numerosos grupos buscaron una forma de vida religiosa más apegada a los principios bíblicos. Entre ellos se encontraban los anabaptistas, que surgieron en Suiza, Holanda, Alemania y Bohemia.

Impulsados por persecuciones religiosas, por el militarismo prevaleciente en sus países, así como también por la preocupación de mantener su identidad cultural, los menonitas se trasladaron a otras regiones, buscando el aislamiento, lo que influyó fuertemente en la formación de un grupo étnico singular. En el siglo XVI llegaron a Prusia. En 1788 un grupo se trasladó a Rusia, invitados por la zarina Catalina II, la Grande. A partir de 1874 emigraron a América del Norte en diferentes grupos. Desde la década de 1920 empezó la migración hacia países latinoamericanos: México, Paraguay, Bolivia, Argentina, Brasil, entre otros.

El primer grupo de menonitas llegó al Chaco en 1927. Llegaron en tres olas de inmigración, en 1927, 1929 y 1947, creando la colonia Menno, Fernheim y Neuland, respectivamente. A Loma Plata llegaron primero 1.720 personas, a Filadelfia 2.015 y a Neuland 2.300. La escasa inmigración desde 1880-1920 alcanzó sólo a 21.954 personas. En cuanto a su relación con la

tierra, los mennonitas históricamente fueron agricultores, tradición que se ha mantenido en el Paraguay y en los demás países sudamericanos.

Por mucho tiempo los mennonitas, se han caracterizado por llevar una vida rural, trabajando la tierra para el sustento de sus familias. En su ruta migratoria desde el siglo XVI hasta nuestros días, en muchos casos se asentaron en terrenos difíciles e inhóspitos para cultivarlos. A través de los siglos, las persecuciones o presiones por parte de algunos gobiernos para integrarse más, han desarrollado en las comunidades mennonitas una fuerte cohesión social.

La organización social de los mennonitas está estrechamente vinculada a su cuerpo de creencias. Dentro de las colonias existe una iglesia mennonita, de la cual no todos los colonos forman parte, ya que no cumplen con las normas y los principios de la iglesia. Los mennonitas bautizan a las personas en base a una profesión de fe personal en Cristo Jesús como Salvador, para luego ser miembros comprometidos en la iglesia. Los niños, y otras personas adultas no bautizadas, no forman parte de la iglesia mennonita. De ahí se entiende que puedan existir iglesias mennonitas entre otros grupos étnicos que han aceptado las doctrinas mennonitas.

La iglesia local en asamblea de creyentes es totalmente autónoma, solamente está subordinada a la Sagrada Escritura. El pastor o los predicadores están subordinados al consejo de la iglesia, y éste a su vez, a la iglesia local, (la Asamblea). En los asuntos doctrinales como en la ordenación de los pastores, resalta la autoridad de la iglesia local pero en estrecha colaboración con la hermandad extendida de la misma denominación.

Espiritualidad

La fe mennonita, que pertenece a la corriente evangélica de la iglesia cristiana, se caracteriza por la gran variedad de prácticas religiosas existente entre los diferentes grupos comprendidos en esta denominación. Existe flexibilidad en la interpretación de la Biblia en cuanto a formas y prácticas de la vida cristiana, basándose en la figura de Jesucristo.

La clave para la comprensión de la comunidad mennonita está precisamente en su herencia anabaptista, fe que se basa en los siguientes principios: bautismo con base en la fe, separación estricta entre Iglesia y Estado, negación de todo tipo de violencia, no al juramento, amor al enemigo, pacifismo y la negación del uso de armas. Se trata de un grupo restaurador que tiene un gran impulso de volver al origen, a las características de la iglesia primitiva.

El nervio central anabaptista es la indiscutible autoridad de la Sagrada Escritura. No aceptan ninguna doctrina que no fuera comprobada por la Biblia. No existe ninguna autoridad superior a la Biblia, ni autoridad eclesiástica ni civil, en contraposición con la Iglesia Católica que se guiaba por la Biblia, la Tradición y el Magisterio. Promueven la lectura y el estudio bíblico para que cada individuo sea instruido en ella. Toda doctrina práctica tiene que medirse por la regla infalible de la Palabra. En otras palabras, la Sagrada Escritura constituye no solamente la máxima autoridad, sino también la inagotable fuente de inspiración y que puede ser entendida por todos los hombres y así guiarles a un encuentro con Dios.

El culto consiste en la práctica de canciones espirituales, oraciones, lectura de la biblia y predicación de un pastor o laico. Estos cultos generalmente se realizan los domingos por la mañana. Una o dos veces por mes se reúne la Asamblea de Miembros, es decir, los miembros bautizados de las iglesias, para tratar temas bíblicos de discipulado cristiano, así como también temas de organización y administración de la iglesia. El bautismo se realiza de acuerdo a las solicitudes de personas que han experimentado una conversión personal a Jesucristo, convocando una o más veces por año. Las iglesias mennonitas llevan a la práctica el mandato bíblico de San Mateo 28, 19 - 20, de ir y predicar el evangelio, organizando programas de misión y evangelización para formar nuevas iglesias mennonitas en los diferentes lugares. Así crecen las iglesias locales y también surgen nuevas iglesias misioneras.⁴⁸

Relación con la sociedad nacional

Según Plett (1979)⁴⁹ las comunidades mennonitas, aproximadamente por treinta años vivieron desapercibidas. El concepto formado por la sociedad nacional ha sido parcial, o frecuentemente deformado. Esto es, simplemente por la falta de información y literatura en castellano de parte de ellos. La clave para entender a los mennonitas está en su herencia y principios religiosos.

Los primeros mennonitas llegaron al Paraguay por invitación del gobierno nacional. La base de ésta y las siguientes inmigraciones constituyó la Ley N° 514 del 26 de julio de 1921, en la que el gobierno paraguayo concedía derechos que habían solicitado los mennonitas canadienses que luego fundaron la colonia Menno, a cambio de la colonización del Chaco. Dicha ley permitió a

⁴⁸ "¿Quiénes son los Mennonitas?", Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay, 2012.

⁴⁹ Plett, R., 1979.

los inmigrantes la exoneración del servicio militar, la administración de sus escuelas y sus bienes, la educación en su idioma, la exoneración del servicio militar, entre otros.

Las colonias menonitas funcionan a través de un sistema de producción cooperativa. Las cooperativas ofrecen créditos, la provisión de insumos productivos y de mercaderías en general, la industrialización y comercialización de la producción, cursos de capacitación y asistencia técnica a los productores e implementación de granjas modelo, así como también la importación de maquinarias, entre otros.

La labor de los menonitas en el Paraguay ha abarcado las áreas económicas (producción láctea, ganadera, comercial) así como también las áreas de desarrollo social, a través de la fundación de escuelas, hogares de ancianos, hospitales, etc. Los frigoríficos de las cooperativas Chortitzer Komitee, Fernheim y Neuland faenan 360.000 animales vacunos por año, el 80% de esta carne es exportada a exigentes mercados del mundo. Aquí se produce e industrializa más de 110 millones de litros de leche anualmente. La superficie cultivada con rubros como maní, sorgo, sésamo, algodón y tártago alcanza unos 25.000 a 30.000 hectáreas cada año. En el Chaco, los principales rubros agrícolas son el sorgo forrajero y el granífero, el maní, el algodón, el sésamo, el tártago y la soja.

Relación Mennonita-Indígena

El creciente número de aborígenes en la zona del Chaco motivó a las colonias menonitas a crear en la década de los 60 una oficina de asistencia, que después se convirtió en la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita (ASCIM). Esta organización, después de 50 años de relacionamiento trabaja con 12 asentamientos indígenas agrícolas, con 12.000 nativos, sobre una superficie de tierras aseguradas y tituladas de 123.000 ha, con 27.000 ha bajo pasturas, 12.000 animales vacunos y agricultores que cosechan cultivos de renta como sésamo y porotos. La ASCIM supervisa 56 escuelas nativas que cuentan con 4.643 alumnos. En Yalve Sanga existe un hospital, con un plan de trabajo descentralizado para la prevención sanitaria en cada asentamiento y más de 23.000 aborígenes cuentan con una ayuda mutual hospitalaria básica (AMH). La ASCIM tiene un presupuesto anual de G. 13.800 millones y la mitad de los fondos proviene de las colonias e iglesias menonitas locales.

22. Afrodescendientes en Paraguay

El término afrodescendiente o africano-descendiente hace referencia a las personas nacidas fuera de África que tienen antepasados oriundos de África negra. La mayoría de los afrodescendientes son descendientes de personas secuestradas y trasladadas desde el África negra con destino a América, Asia y Europa principalmente para trabajar como mano de obra esclavizada, fundamentalmente entre los siglos XVI y XIX.

La mayoría son afrodescendientes en América fueron trasladados desde el África subsahariana (la inmensa mayoría del golfo de Guinea) hasta este continente, por los europeos para trabajar en sus colonias, fundamentalmente en las minas y plantaciones como esclavos. En la actualidad, constituyen alrededor del 16% de la población del continente americano.

La presencia de afrodescendientes en Paraguay (afroparaguayos) ha sido sistemáticamente negada, como una discriminación histórica que se remonta a tiempos coloniales. La concepción tradicional del mestizaje se olvida de la población negra. Según el investigador Telesca, a pesar de ser evidente la presencia parda en la conformación del Paraguay, esta realidad fue constantemente dejada a un lado.

Lengua

Los afrodescendientes en Paraguay, en su mayoría hablan castellano y guaraní.

Territorio

Los primeros esclavos llegaron a la Provincia del Paraguay con los conquistadores españoles, posteriormente a la fundación de Buenos Aires en 1536. A partir de entonces, el país incorporó en forma paulatina esclavos como mano de obra de la clase blanca; los africanos fueron destinados al servicio doméstico y a las haciendas rurales del país; con el transcurrir de los años se produjeron los cruces raciales y, lógicamente, el número de esclavos y libres fue en aumento.⁵⁰

En relación a la cantidad poblacional tenemos una importante referencia, realizada por Félix de Azara, quien fue enviado por la corona española en 1782, con la misión de estudiar la demarcación de límites del Paraguay. Este inspector apunta que en la Provincia existían 12.000 negros, sobre una población blanca de 100.000 personas.

Así, en un diámetro de 60 km aproximadamente, estaban distribuidos en Asunción, Areguá, Emboscada, Villeta, Tapúa o Limpio, Campo Grande, Lambaré, Quiindy, Ybytymi, Paraguarí, Carapeguá, Norte de Concepción; en Tevegó que fue una colonia penal, Capiatá, Caacupé, Tobatí, Ñeembucú, Altos, Pirayú, Quyquyhó.

Pese a las reglamentaciones especiales, las uniones entre negros e indias eran frecuentes, porque en la casa del amo convivían sirvientes negros e indias, compartían las mismas ocupaciones como las labores domésticas y el trabajo en las haciendas favorecía el contacto permanente. Los indígenas de las comunidades, movidos por el deseo de la libertad de sus hijos, se emparejaban con negras, mulatas y otras libres, por ello el amancebamiento fue una constante en la Provincia del Paraguay. De esta manera, en la segunda mitad del siglo XVIII se evidencia el cruce de mulatos y zambos con indios o con mestizos paraguayos.

El crecimiento demográfico de los afros descendientes fue truncado durante la Guerra de la Triple Alianza, conflicto que sostuvo el Paraguay contra Brasil, Argentina y Uruguay en los años 1864-1870. En el momento, unos 6,000 negros fueron enrolados para el ejército nacional a

⁵⁰ Argüello, A.: "Informe sobre la situación del Patrimonio Cultural Inmaterial Afrodescendiente en Paraguay". CRESPIAL/UNESCO.

cambio de la preciada libertad, en su mayoría sirvientes que provenían de estancias estatales y de particulares, mientras las mujeres jóvenes fueron reclutadas para lavanderas en los hospitales militares. Casi al finalizar la contienda, el 2 de octubre de 1869, el gobierno provisorio conformado por Carlos Loizaga, Cirilo Antonio Rivarola y José Díaz de Bedoya, decreta la abolición total de la esclavitud en la República del Paraguay. El precepto benefició a 450 sobrevivientes de la guerra.

Un censo realizado en el año 1782, demuestra que la población afro en Asunción representaba el 24,9% de la población parda total (el 22,8% de la población libre total y el 29,3% de la población esclava), mientras que en 1799, eran el 25,2% (el 23,3% de la población parda libre y el 28,4% de la población esclava). El relevamiento demuestra además una presencia femenina muy importante dentro de la población afrodescendiente, fundamentalmente entre los adultos. Si se tiene en cuenta el total de la población negra en libertad, esta diferencia es aún mayor.

Emboscada, un municipio que ahora tiene cerca de 14.000 habitantes, fue fundado en 1740 bajo el nombre de “Emboscada de Pardos Libres”, debido a que era un punto de frecuentes emboscadas y porque sus primeros pobladores fueron 500 pardos (negros y mestizos) libertos. Lo mismo ocurrió en Paraguarí y otros lugares de la región, donde existían estancias de esclavos de los misioneros religiosos.

En el caso de Kamba Cuá, la población se conformó con integrantes de un regimiento de 250 lanceros, hombres y mujeres, que acompañaron en su exilio en Paraguay partir de 1820 al general José Gervasio Artigas, el líder revolucionario independentista de la Banda Oriental, el territorio que hoy ocupa Uruguay. Esta comunidad afrodescendiente es la más conocida dentro de Paraguay por haber conservado su identidad y cultura, promocionadas a través de sus fiestas tradicionales.

Espiritualidad

La comunidad de afrodescendientes “Kamba Cua” celebra sus ritos y rinden cultos al santo negro San Baltazar aunque con algunas modificaciones al culto que han heredado de África. La celebración se realiza el día 6 de enero, seguido de una novena en la capilla de la comunidad y, al finalizar cada novenario, hacen el toque de tambores e izan la bandera paraguaya.

La petición para la aprobación de la cofradía de San Baltasar en la provincia paraguaya data de 1787, y en ella asientan los fines, devociones y rituales al santo Patrono, además de las asistencias a los cofrades miembros, en caso de enfermedad y fallecimiento. Entre los pedidos señalan que en la fiesta de San Baltasar, como es costumbre, el Alférez sea el portador de la bandera con las armas reales de los monarcas católicos y veinte personas a caballo lo acompañen hasta los corredores de la iglesia y anualmente, el día seis de enero, se haga solemnemente la festividad del santo patrono. La otra cofradía “El cordón de Santa Ana”, celebraba el día de su Santa Patrona el segundo día de agosto, con misas y banquetes donde asistían los sirvientes esclavos negros del convento franciscano.

En la comunidad de Emboscada, conmemoran el día del patrono San Solano, el 24 de julio, y a cinco km, en el lugar denominado Minas, practican el ritual de las máscaras y la danza del Guaicurú.

Relación con la sociedad nacional

En un esfuerzo importante, en el año 2007, la Asociación Afroparaguaya Kamba Cuá⁵¹ (AAPKC) llevó a cabo, con apoyo de la Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC), el único censo de población y viviendas de las tres comunidades afro conocidas en nuestro país: Kamba Cuá, Kamba Kokue⁵² y Emboscada.

El estudio revela la existencia de 8.013 personas de ascendencia africana, que equivale a 0,13 % de la población total del Paraguay. Los datos fueron recogidos en tres poblaciones de la región oriental del país: la de Kamba Cuá, situada en el Departamento Central; Kamba Kokue, situada en el departamento de Paraguari; y Emboscada, en el departamento de Cordillera. Las tres en la región oriental del país.

Según los datos arrojados por el Censo 2007, del total de afrodescendientes, 5,6 % viven en Kamba Cuá, 4,9 % en Kamba Kokue y 89,5 % en Emboscada. Cuentan con una población predominantemente joven: 63% tenía, en ese momento, menos de 30 años. A esto se suma, que entre los 16 y los 20 años hay una franja importante de población afroparaguaya que no

⁵¹ En la lengua guaraní Kamba Cuá significa agujero de negros.

⁵² En la lengua guaraní Kamba Kokue significa chacra (finca) de negros.

está en la educación formal. La cantidad de personas que ha llegado a cursar del primero al sexto grados representa el 60% y quienes han alcanzado el nivel universitario solo el 1%. La educación inicial está prácticamente ausente en Kamba Cuá y Kamba Kokue, en tanto que en Emboscada se concentra la población que asiste a centros de enseñanza formal de ese nivel. El 7,4 % de la población en edad escolar es analfabeta y sólo 15 % del total de este grupo étnico tiene seguro médico.⁵³

En el 2008 se creó la Red Paraguaya de Afrodescendientes, desde la cual, piden al Estado el reconocimiento de los afroparaguayos como una minoría étnica bien diferenciada y el desarrollo de la misma dentro de la cultura paraguaya; resarcimiento por los daños causados por la fuerza pública a la comunidad Kamba Cuá, por la expulsión de su tierra ancestral desde 1957; inclusión dentro del currículo escolar de los aportes de los afroparaguayos; inclusión en el próximo Censo de Población y Viviendas de variables de identificación de poblaciones afrodescendientes, entre otras demandas.

23. Árabes en el Paraguay⁵⁴

Los árabes comienzan a llegar al Paraguay a partir de 1888, entre los 1.604 inmigrantes que arriban a nuestro país en ese año. Esta primera etapa de llegada de árabes, sirios y libaneses se extiende hasta 1900, estableciéndose estos en Asunción, en Villarrica, en Encarnación y Las Misiones. Recién diez años después se reinició el movimiento migratorio, que se prolonga hasta 1914, ubicándose ya este contingente en todo el territorio de la república, con preferencia en lugares con fácil acceso a las vías de comunicación. En 1918 se reinicia la llegada, prolongándose esta vez hasta 1933. A partir de esta época, el movimiento es mínimo, reactivándose sólo en las décadas del 60 y 70.

Lamentablemente no existen datos censales de la colectividad árabe en Paraguay, carencia que se pone de manifiesto en caso de todo el continente americano. Los datos que se tienen corresponden a un registro realizado en su momento por el primer Cónsul Honorario de Siria en Paraguay, Don Jorge Daniel, así como también a consultas del archivo de la embajada de Francia en Asunción.

⁵³ <http://www.unfpa.org.py/download/jopare43.pdf>

⁵⁴ Gran parte de esta sección ha utilizado como fuente a Hamed Franco, Alejandro. "Los árabes y sus descendientes en el Paraguay. Un largo recorrido histórico." Arandura Editorial, 2008.

Lengua

El árabe es la lengua religiosa del islam. Pertenece a la rama semítica meridional de la familia afroasiática. Es una de las lenguas del mundo con mayor número de hablantes.

Los primeros inmigrantes han sufrido un proceso de transculturación. Así en el caso de los matrimonios de sus hijos, muchos jóvenes de origen musulmán han contraído enlace con jóvenes de origen totalmente diverso. Es en esta segunda y tercera generación que en gran medida se pierde el contacto con la herencia ancestral, al no accederse al conocimiento de la lengua árabe, vínculo fundamental entre estos seres que han emigrado. Desde luego, los primeros inmigrantes no podían ocuparse plenamente de la educación tradicional de los hijos, pues no era tarea fácil la lucha por el sustento diario, y las autoridades otomanas primero, ni las francesas e inglesas después, jamás mostraron un marcado interés por la enseñanza de la lengua árabe ni de los valores tradicionales de esta cultura.

Territorio

La década del 60 constituye la época inicial de llegada del primer inmigrante árabe al entonces aún inhóspito departamento del Alto Paraná; era Mohamed Kanaan, proveniente de Argentina, pero antes, del Líbano. Poco después le sigue Ale Said Rahal, y gradualmente se fue estableciendo una importante comunidad árabe en el departamento, y en especial en Ciudad del Este. Rahal es uno de los principales constructores de la gran urbe en que se convirtió la capital del Alto Paraná. Ciudad del Este tuvo en diez años un crecimiento casi de un 250%, transformándose en la tercera del país en población después de Asunción y San Lorenzo.

Entre la ciudad de Foz de Iguazú (Brasil) y Ciudad del Este (Paraguay), se halla un importante contingente de árabes, unos 5.000 jefes de familia. Esta colonia es de lejos la más importante, seguida por la de chinos, coreanos y después ciudadanos provenientes de países vecinos.

La actividad de los árabes es eminentemente comercial. El 90% de estos árabes son libaneses, casi todos ellos llegados a raíz de la prolongada violencia que azota el país. Proviene principalmente del sur 70%, del Valle de Bekaa 30%, de poblados como Lala, Baalul, Jenine. El restante porcentaje está constituido por sirios, egipcios, palestinos. Las condiciones son diferentes a los primeros inmigrantes, ya que éstos no tienen necesidad de realizar venta ambulante, y por lo general, instalan su propio negocio.

Naturalmente, en la medida se lo posible, se mantiene la singularidad de las costumbres, tales como comidas, bebidas, etc. Un porcentaje importante viene con miras de regresar a su país, ahorran e invierten en función a eso; otros se van integrando gradualmente.

La Triple Frontera concentra una importante comunidad árabe, estimada en 20.000 personas, de las cuales 5.000 está asentada en Ciudad del Este, el resto está afincado en la ciudad de Foz de Yguazú.

Espiritualidad

Según el Censo de Población y Vivienda del año 1992, hay 2.700 habitantes de origen asiático en Ciudad del Este, de los cuales, 701 profesan la religión islámica.

El islam tuvo su cuna en la Arabia y su punto de partida fue el Corán, obra de Mahoma. Fue Mahoma el fundador de la religión musulmana. Educado por su tío Abu-Talib, Emir de la Meca, se casó con una viuda, llamada Kaliga, y a los 40 años comenzó a predicar el islamismo inspirándose en las tradiciones judaicas y cristianas. Tuvo que huir de la Meca en 622, fecha en que se señala el principio de la era Musulmana.

Para comprender mejor el texto sagrado fundaron los primeros creyentes la gramática; del Corán salió la jurisprudencia. En el Corán hallaron las instituciones políticas y sociales el punto de apoyo de su desenvolvimiento. Todo el derecho musulmán está fundado esencialmente en la religión: Los códigos tratan a la vez de asuntos civiles y religiosos que se penetran y explican unos a otros.⁵⁵

Los fieles del islam son los musulmanes, un término que proviene del árabe *muslim*. Para los musulmanes, Jesucristo no es el hijo de Dios, sino que se trata de un profeta como Abraham, Moisés y Noé, entre muchos otros.

Existen entre 1.000 y 1.800 millones de musulmanes en todo el mundo, que adoran exclusivamente a Alá (no hay santos ni otras figuras similares en el islam). Los cinco pilares de su fe son la aceptación del principio básico de que sólo existe un Dios (Alá), la oración, el azaque (la ayuda a los necesitados), el ayuno en el mes del ramadán y la peregrinación, al menos una vez en la vida para quienes puedan hacerlo, a La Meca (la ciudad de nacimiento de Mahoma, un lugar sagrado para el islam).

⁵⁵ González de Bosio, 2010.

La persona encargada de dirigir la oración colectiva en el islam se conoce como imán. Aunque se suele comparar al imán con los sacerdotes católicos o los rabinos judíos, lo cierto es que cualquier musulmán que conozca a la perfección los rezos puede actuar como imán.

Otro término importante del islam es la yihad (“lucha”), a veces traducido como “guerra santa”. Este concepto es entendido de diversas formas según cada grupo musulmán y está vinculado al enfrentamiento contra aquellos que son enemigos de Alá.

Relación con la sociedad nacional

Los árabes hallaron grandes dificultades para su inserción en la cultura paraguaya. A las diferencias idiomáticas, hay que agregar las religiosas, puesto que si bien las primeras oleadas inmigratorias de árabes eran de confesión cristiana y es de conocimiento que las iglesias cristianas orientales, incluyendo las que reconocen la autoridad romana, como la iglesia maronita y la melquita, conservan características específicas, lingüísticas y litúrgicas que las diferencian del rito latino, ni qué decir de los que profesaban la religión islámica.

Las costumbres de estos inmigrantes árabes, cristianos y musulmanes, distaban enormemente de las de los países que los acogían, a quienes chocaba principalmente las actividades a las que se dedicaron, el comercio ambulante preferentemente, que gozaba de poco prestigio social, e incluso era mirado con menosprecio.

El éxito material de los inmigrantes puede forzar a la sociedad receptora a aceptarlos, pero no necesariamente a estimarlos y menos aún a reconocerlos. La actitud amistosa, benévola, indiferente u hostil de la población autóctona con respecto a cualquier grupo inmigrado está condicionada sin duda por los antecedentes de este grupo: su origen étnico, el grado de instrucción de los miembros a su llegada, el tipo de actividad preferencial que lo caracteriza. De esta forma, por ejemplo, los grupos del Cercano Oriente, que a su llegada, eran en su mayoría analfabetos, totalmente extranjeros al idioma español y a las costumbres europeas, dedicados a oficios considerados parasitarios, sólo podrán provocar juicios desfavorables. Pero estos juicios se transformaron rápidamente en estereotipos.

Ahora bien, los estereotipos que se forman al inicio, contribuyen a fijar los prejuicios y a conservar obstinadamente las actitudes de tal manera que, incluso cuando un grupo inmigrado ha terminado por alcanzar las condiciones objetivas del reconocimiento, la sociedad receptora continúa durante mucho tiempo rechazándolo. En muchos países latinoamericanos han hecho falta muchos decenios para que los “turcos”-es decir, los inmigrantes del Cercano Oriente- pudieran adquirir, por medio de sus descendientes de la segunda, tercera o cuarta generación,

una pequeña parte del prestigio de que gozaban prácticamente desde su llegada los colonos alemanes, los patrones ingleses y los inmigrados franceses.⁵⁶

Los árabes se dedican al comercio preferentemente, son los “macateros” que desbrozan caminos, bastante intransitables en la época, llevando su mensaje a zonas aisladas del país. Pronto aprenden a hablar el guaraní a parte del español, pues se debe comprar en esta lengua en los centros urbanos, y vender en aquella en el interior. Muchos de ellos, sin embargo, formaron parte también de los braceros que laboraban en los yerbales de la época.

Mario Halley Mora sostiene que el paraguayo de las primeras migraciones árabes asimila mal este primer contacto con estos seres, portadores de una cultura diferente. En primer lugar porque para él, lo árabe no existía. Después, porque no tenía la más mínima noción en aquel entonces de lo que era una cultura, y finalmente, porque lo de “turco”, si bien tenía una vaga connotación racial, muy pronto se convirtió en la denominación de un oficio, el de vendedor ambulante o en puesto fijo en una determinada clase de mercancías muy específicas, referidas a la vestimenta, los objetos de tocador y el uso de tejidos en la vida diaria.

Tampoco causan mucha resistencia o rechazo entre los paraguayos, hoy ya más acostumbrados a convivir con seres muy diferentes. Los árabes ya no se sienten obligados a cambiar sus nombres, no siempre de fácil pronunciación para los lugareños. No obstante, hay una permanente campaña de hostigamiento de sectores interesados en proyectar una imagen deformada de los árabes, asociándolos al terrorismo.

Hoy tenemos la presencia silenciosa y laboriosa de más de 50.000 pobladores árabes en nuestro país. Los árabes se han integrado a la sociedad paraguaya, en todos los órdenes; en el plano de las profesiones liberales, en la educación, en el comercio, en el campo financiero, en las fuerzas armadas, en el clero, en el sindicalismo, en la diplomacia, en el campo político, entre otros.

⁵⁶ Selim, A., 1989, pág. 40.

24. Japoneses en Paraguay

Actualmente en el Paraguay habitan 7.000 inmigrantes y descendientes japoneses. Comparando con otros países, es una población minoritaria, pues llega a ser solamente el 0.14% de la población total del Paraguay. Los inmigrantes japoneses que se dedican a la explotación de la soja constituyen el 7% de la población, y cierran el 40% de la suma total de la exportación nacional, convirtiéndose en el 4to país mayor exportador de soja en el mundo.⁵⁷

Lengua

El japonés es un idioma de la familia de lenguas japónicas hablado por más de 128 millones de personas, principalmente en las islas de Japón y muchas islas de menor tamaño. Aunque originario de Asia nororiental, su parentesco filogenético es incierto. Comúnmente se ha clasificado como una lengua aislada, al no haberse podido establecer un parentesco con otras lenguas.

⁵⁷ Informe de la Federación de Asociaciones Japonesas en el Paraguay.

Territorio

El 17 de noviembre de 1919, al firmarse el Tratado de Comercio Paraguay-Japón, se estableció que los ciudadanos de ambos países, pueden poseer propiedades y gozar de los mismos privilegios. Los ciudadanos paraguayos serán tratados en tierras japonesas igual que los nativos de aquella tierra; ciudadanos de ambas partes (Palau, 1997).

El Decreto-Ley del 24 de febrero de 1925 pretendía promover la inmigración japonesa, la cual se concretó por primera vez en 1936, con la masiva inmigración proveniente de ese país con fines exclusivos a la colonización agrícola y la exportación de los productos al Japón (Pastore, 1972). Los Decretos N° 1026 y 7248 del 30 de abril de 1936 y del 5 de diciembre del mismo año, respectivamente, permitieron el ingreso de 1.100 familias migrantes. El último de estos Decretos preveía para los siguientes 5 años el ingreso de 250 familias, máximo, por año. Esta Ley contenía también una estricta prohibición para los japoneses quienes, según el artículo 4º, no pueden residir en los núcleos o centros de población nacionales.

El Gobierno paraguayo se comprometió a albergar a 85.000 japoneses en un período de tiempo de 30 años. El mismo se encargó de ubicarlos en zonas agrícolas y apropiadas. Los japoneses llegados se ubicaron inicialmente en la Colmena (1946), en 1.493 has. de tierra agrícola. En 1939, vivían en la colonia 79 familias japonesas, cultivando 580 has. de tierras en total. En 1939 vivían un total de 622 japoneses en el Paraguay. Luego de la Segunda Guerra Mundial, el Paraguay abrió sus puertas a todo tipo de inmigración, con este hecho se reinició la inmigración japonesa.

Entonces, a la corriente emigratoria japonesa en el Paraguay se la puede clasificar en dos etapas: antes y después de la Segunda Guerra Mundial. La primera, la pionera, se inició en el año 1936 con la fundación de La Colmena en el Departamento de Paraguarí. En el período constituido entre 1936-1941 ingresaron al país 136 japonesas que se dedicaron fundamentalmente a las tareas agrícolas. El asentamiento de estos inmigrantes en La Colmena sirvió de base y modelo para que en el año 1953 se reiniciara la segunda etapa de inmigración japonesa. El Gobierno de Paraguay, solidarizándose con el desastre de la Segunda Guerra Mundial, abrió sus puertas hacia todo tipo de inmigración (Archivo del MRE).

Con la inmigración de la post guerra, a partir del año 1954, se fundaron colonias que citaremos a continuación. Se fundó la Colonia Federico Chaves, situada al sureste del Departamento de Itapúa, a unos dieciséis kilómetros de la ciudad de Encarnación. Abarca cuatro distritos: Federico Chaves, Capitán Miranda, Jesús y Trinidad. La colonia japonesa está situada en el

Distrito de Capitán Miranda. Para la formación de la naciente colonia se invitó a los ya experimentados inmigrantes de la colonia La Colmena como inmigrantes guías. La población fue creciendo con la llegada de los siguientes grupos. En los años 1957-1958 cuando los inmigrantes vieron un panorama poco prometedor en estas tierras por la baja remuneración de los productos agrícolas, emigraron a Buenos Aires y a los alrededores de Asunción. Para el año 1986, la Colonia Chaves se redujo a 34 familias con 194 personas. Éstos trabajan en grandes extensiones de tierra con un sistema de agricultura mecanizado, apropiado para cultivos de soja y trigo.⁵⁸

En 1955 se funda la Colonia La Paz, por la Nippo Paraguaya de Colonización S.R.L. Esta colonia fue desarrollada por inmigrantes japoneses quienes por falta de tierra para adquirir y en busca de terreno apropiado para la agricultura iban comprando tierras adyacentes a la Colonia Chaves hasta instalarse allí las primeras 12 familias. La Compañía Pro Fomento de Inmigración Japonesa comenzó con el desarrollo de la zona y compró 11.158 hectáreas. Se elaboró un Plan inmigratorio para 400 familias japonesas. La colonia La Paz se ha desarrollado en tres divisiones: Fuji, La Paz y Santa Rosa. La primera en llenar el cupo del terreno fue La Paz. El archivo de esta colonia registra la entrada de 90 familias hasta el año 1960. Esta colonia fue la que dio inicio al cultivo de la soja y su exportación. La colonia La Paz fue elevada a la categoría de distrito en 1986.

Ese mismo año, la Nippo Paraguaya de Colonización S.R.L. consiguió que se ingresara en la colonia Fram con la adquisición de unas 2.000 hectáreas. Se vendieron lotes a inmigrantes alemanes, rusos y japoneses. Cuando se llenó el cupo en estas tierras, se compraron 14.000 hectáreas de los terrenos adyacentes. Trece familias que llegaron en un mismo barco desde Japón, junto con otras cuatro familias que arribaron en el siguiente buque, formaron una aldea con el nombre de Yamato. Los que llegaron en el quinto barco fundaron la aldea de Fuji y así, sucesivamente, iban naciendo nuevas aldeas. En el año 1957 nació Kyowa; en el mismo año La Central y por último Ejime. En estas aldeas hubo a su vez desmembraciones y surgían nuevas aldeas como: La Esperanza, Chiyoda y Yoshino. Cada una de estas aldeas contaba con un Soncho que desempeñaba el papel de Alcalde de cada poblado.

Otras colonias fundadas fueron Santa Rosa, Amambay, Pirapó, Yguazú, Pirareta.

⁵⁸ Kasamatsu, E., 1997.

Algunos inmigrantes, cumplido el contrato de permanencia de dos años en las colonias, se trasladaron a las grandes ciudades y sus alrededores, a dedicarse a otras actividades como granjas, negocios, docencia, representaciones y empleos varios. Se puede agrupar a estos japoneses en tres grandes urbes: Asunción y sus alrededores, Encarnación y Ciudad del Este.

Relación con la sociedad nacional

Los japoneses se han dedicado con éxito al cultivo de productos hortícolas y frutícolas. Debe resaltarse la habitual laboriosidad y la productividad resultante de la aplicación sistemática de la tecnología avanzada en el campo productivo, en el seno de la colonia japonesa, desde los cultivos de corta duración, de mediana y hasta los permanentes. Entre los primeros se encuentran los tomates que en los años 60 u 70 constituyeron el boom de la producción tomatera del Paraguay. A esto se sumaron otras variedades de hortalizas, tales como el repollo, la acelga, las chauchas, los zapallos, los pepinos y otros. En cuanto a las frutas se introdujeron variedades de sandías, melones, ciruelas, uvas, mangos, kakis, macadamia, peras y otras. Entre los citrus, las mandarinas pomkan, las naranjas de ombligo y otros híbridos, producto de minuciosas investigaciones y experimentaciones. Otro aspecto importante ha sido la transferencia de tecnología, como el caso de la investigación de semilla de la soja, la técnica de cruzamiento para el trigo, etc.

Otro de los aportes de los japoneses es la organización de cooperativas que suman un total de seis cooperativas agrícolas y de ahorro y préstamo, distribuidas en las colonias, las cuales están supeditadas a una Central Cooperativa Nikkei Agrícola Limitada, a través de la cual se canalizan los productos para su comercialización.

Según Fogel⁵⁹, la inmigración japonesa, con 3.530 personas, ocupa el tercer lugar el cuanto a su importancia relativa. La mayoría de esta población (55,8%) reside en áreas rurales, dedicándose a la producción agrícola. Desde el punto de vista religioso, los cultos predominantes son el budismo y el sintoísmo, aunque entre los inmigrantes también existen católicos, adventistas y metodistas.

Algunas comunidades de japoneses están ubicadas en el distrito de La Paz, Minga Guazú, distrito de Yguazú, barrio Centro de Ciudad del Este, San Rafael del Paraná, distrito de Pirapó, distrito de Encarnación, colonia Federico Chavez en Capitán Miranda, distrito de Isla Puku, compañía Fulgencio Yegros de Caraguatay, Fuerte Olimpo, ciudad de Pedro Juan Caballero y distrito de La Colmena.

⁵⁹ Fogel, G., 2002.

25. Coreanos en Paraguay

Acorde a datos estadísticos en la actualidad se encuentran alrededor de 6.000 inmigrantes coreanos con residencias en Asunción, Pedro Juan Caballero, Ciudad del Este y Encarnación. La actividad económica principal es la comercial, seguida de apicultura y servicios (medicina, educación, etc.). Cabe agregar que esta comunidad cuenta con un capital físico considerable, en especial en Asunción, traducido en colegios, centros de recreación, hospitales y otras instituciones que realizan una tarea social. Paraguay, es el tercer mayor hogar de comunidades de inmigrantes coreanos en América del Sur, después de Brasil y Argentina.

Lengua

Todos los coreanos hablan y escriben el mismo idioma, lo cual ha sido un factor decisivo para la formación de una fuerte identidad nacional. Los coreanos han desarrollado varios dialectos, además del estándar que se habla en Seúl. Sin embargo, los dialectos, excepto el de la Provincia de Jeju-do, son similares y los que los hablan se entienden sin ninguna dificultad.

El Hangeul consiste en 10 vocales y 14 consonantes, que pueden combinarse para formar diversos grupos silábicos. Es sencillo, sistemático y comprensivo, y se lo considera como uno de los sistemas de escritura más científicos del mundo. El Hangeul es fácil para aprender y escribir, lo cual ha contribuido en gran medida a la alta tasa de alfabetismo de Corea y a su avanzada industria editorial.⁶⁰

Una de las principales restricciones que enfrentaron los inmigrantes coreanos en Paraguay fue el idioma. El alfabeto del idioma coreano es totalmente diferente al idioma español.

Territorio

El 22 de abril de 1965 llegaron los primeros coreanos a Paraguay. Eran 95 familias que corrían de la Guerra de Corea (1950-1953) y de la difícil condición económica que había entonces en su lugar de origen, que tiene 5.000 años de existencia. Al llegar los coreanos se dedicaron a trabajar la tierra en zonas como Capiatá, Villeta y San Lorenzo. Luego, los que iban llegando implementaron el sistema de venta de ropas casa por casa y fraccionada en cuotas.

Se puede destacar a grandes rasgos dos aspectos básicos del impacto de la inmigración coreana al Paraguay y con efectos a nivel socio-económico a nivel urbano. El primero de ellos es el establecimiento de un tipo de venta minorista, preferentemente en prendas de vestir; y el segundo, es el establecimiento de sistemas de ventas y horario en productos de consumo familiar.

Los primeros inmigrantes dieron un sello innovador a la comunidad paraguaya en el sistema de ventas de prendas de vestir “puerta a puerta”, con un esquema de pagos fraccionados (semanales o mensuales) y que fuera factor que posibilitó una cierta uniformidad en la vestimenta del paraguayo de la clase media para abajo. Antes de la entrada de los coreanos a este rubro, era muy notoria la diferencia entre el vestir de una persona de la capital del país y de alrededores. Con la economía a escala en el sistema de ventas, llegando a cada familia, uniformaron la forma de vestir en los 70 y 80 por las áreas urbanas.

La tercera actividad a la cual se dedicaron los coreanos fue la instalación de los supermercados en los barrios. Según Yim, Kwang Soo, ex presidente de la Asociación de Coreanos, en el año 1994 había como 800 supermercados en el país, luego fueron disminuyendo ante el avance de las grandes cadenas de supermercados.

Espiritualidad

⁶⁰ Informe de la Embajada de la República de Corea en Paraguay.

Desde el punto de vista religioso, predominan en Corea los budistas, pero la mayoría de los inmigrantes que residen en nuestro país son católicos y protestantes.

A lo largo de su larga historia, el Budismo se extendió a todos los países de Asia. Allí donde aparecía, la interacción entre la cultura indígena local y las nuevas enseñanzas que provenían del Buda causaban profundos efectos en las dos. En muchos casos el Budismo dio lugar a un renacimiento cultural en estas culturas a las que llegaban. En algunas situaciones, como ocurrió en el Tíbet, se convirtió incluso en heraldo de la cultura. A medida que el Budismo se extendía, experimentaba a su vez cambios y llegaba a adaptarse a las circunstancias culturales específicas de cada zona, esto para así poder expresar sus principios directamente.

26. Brasileños en Paraguay

La inmigración brasileña en Paraguay es la más numerosa fuera de Brasil. La palabra “brasiguayos”, es utilizada por la sociedad paraguaya para describir a los hijos de pioneros brasileños, nacidos en territorio nacional. Tienen identidad brasileña y parte importante de sus actividades económicas son funcionales a la economía brasileña.

Según Souchaud (2008) ⁶¹, en 1962 la población brasileña en Amambay, Canindeyú y Alto Paraná alcanzaba las 2.250 personas; en 1972 son censados uno 30.000 y a principios de 1980 se estimaba entre 250.000 y 300.000. La curva migratoria brasileña fue decreciendo desde sus inicios a principios de 1960 hasta hoy. Uno de los elementos a considerar es el sub registro de la población y la cantidad de brasileños indocumentados.

Siguiendo con los censos oficiales de la Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos (DGEEC), en 1992 la población brasileña en Paraguay alcanzaba las 108.526 personas. El Censo 2002 indicaba que 81.616 residían en territorio nacional.

⁶¹ Souchaud, S., 2007.

Lengua

El portugués es la lengua oficial de Portugal y sus antiguas colonias (excepto Goa y Damán y Diu), y es hablado por prácticamente toda la población en Portugal y Brasil.

Según los resultados del Censo Poblacional del 2002, en Paraguay, un total de 326.000 personas dijeron que hablan el idioma portugués.

Territorio⁶²

El proceso migratorio de Brasil implica un análisis de diversos factores históricos, sociales y económicos. La industrialización movilizó durante décadas a millones de trabajadores brasileños, que, buscando ofertas de trabajo, migraban a otros lugares dentro del territorio brasileiro. La modernización de la agricultura tuvo un papel fundamental al expulsar del campo a los trabajadores agrícolas que se transformaron en mano de obra barata en las industrias, este proceso hizo que aumente las migraciones y como consecuencia en poco tiempo la población rural se urbanizó poblándose la parte occidental del Brasil.

A partir de la década de 1960, la política del Brasil de aumentar las exportaciones, hizo que se intensificaran los cultivos de soja y trigo para cubrir la gran demanda del mercado mundial, consolidándose a partir de la década de 1970 con el proceso de modernización de la agricultura brasileira, en ese sentido, la presión que sufrían los agricultores brasileños con la introducción del cultivo mecanizado principalmente de la soja, hizo que para la mayoría de los agricultores con menos de 50 hectáreas ya no le sea rentable. Muchos agricultores se endeudaron y se vieron obligados a vender sus tierras para pagar sus cuentas. Este hecho se acentuó con los problemas climáticos de sequía o heladas y la necesidad de refinanciar las deudas bancarias y así muchos agricultores migraron a otro lugar con el objetivo de continuar su vida como trabajador agrícola.

Además de que los agricultores brasileños eran expulsados por la gran agricultura empresarial y el precio de la tierra era muy elevado, ambos estados propiciaban la migración brasileña con pactos políticos y acuerdos jurídicos y económicos. Así, la primera ola migratoria brasileña que se derramó en los años de 1960 en los departamentos de Alto Paraná, Canindeyú y Amambay fue extraordinariamente estimulada por el apoyo de los estados, y la segunda y tercera olas ya derramaron (1970-80) a miles de brasileños en territorio paraguayo. En 30 años, de 1960 a 1990, los colonos brasileños sumaban aproximadamente 400.000 en el Paraguay.

⁶² Melgarejo, M., 2009.

Espiritualidad

Según los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (Censo 2010), el porcentaje de católicos en Brasil cayó a una tasa mínima de 64,6% de su población de 191 millones de habitantes. Los católicos son actualmente 123,3 millones en Brasil, todavía el país con más adeptos a esa religión en el mundo. Pero en el censo anterior del año 2000 representaban 73,6% de la población; en 1970 eran casi 92% y cuando se realizó el primer censo en 1872, los católicos representaban 99,7%. En síntesis, aunque el perfil religioso de la población brasileña mantuvo en 2010 la histórica mayoría católica, esta religión va perdiendo adeptos desde el primer censo realizado en 1872. El estado con menos católicos es el de Río de Janeiro (sureste), con 45,8%.

Los evangélicos, por su parte, fueron el segmento que más creció en el período. En el año 2000, eran un 15,4% de la población y en 2010, 22,2%, totalizando 42,3 millones. En 1980, los evangélicos eran apenas un 6,6%. También aumentaron las religiones espiritistas, que en 2010 tenían 3,8 millones de adeptos en Brasil (1,9% de la población). Un total de 15,3 millones dijo no tener ninguna religión (8% de los brasileños). Más de medio millón de brasileños se declararon seguidores de religiones con bases afrobrasileñas como candomblé y umbanda.

Relación con la sociedad nacional

La construcción del Puente de la Amistad (1962), sobre el río Paraná, que conecta Ciudad del Este (Paraguay), con Foz de Iguazú (Brasil), la hidroeléctrica Acaray (1966), así como también, el tratado de Itaipú, firmado entre Paraguay y Brasil en el año 1973, significó el ingreso de un flujo importante de divisas al país, dándose lo que algunos autores llaman la mayor colonización agrícola de esta mitad de siglo, con los asentamientos de brasileños y otros en la frontera del este. Además, se firmó el Tratado de Amistad y Cooperación (1975), donde se inscribe la venta masiva de tierras paraguayas a colonos brasileños. Se consolidaron varios acuerdos comerciales subregionales, como el Tratado de Libre Comercio (ALCA), o el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), que influyeron en el intercambio de bienes y servicios entre países de la región, contribuyendo a que varias zonas limítrofes ofrecieran ventajas de intercambio comercial y generaran oportunidades de trabajo, especialmente en Ciudad del Este, fronteriza al Brasil, situada en la llamada "triple frontera", que desarrolla una intensa movilidad de la fuerza de trabajo y del comercio con el Brasil.

La relación de los grupos migrantes brasileños con la sociedad nacional paraguaya implicó diferentes procesos en materia de tierras, intercambio comercial e integración nacional.

En lo primero, los mismos se vieron beneficiados de enormes ventajas de acceso a la tierra en Paraguay, con un Estado que patrocinó directamente la colonización en un primer momento y que, en un segundo momento, incentivó su expansión a través de bajos impuestos sobre la propiedad agrícola, la nula defensa de una franja territorial nacional y soberana así como los beneficios a la exportación de los rubros agrícolas que los grupos migrantes producen, sean estos financieros directos, fiscales (la bajísima tasa a la exportación de materias primas) como cambiarios.

Las ventajas del acceso a la tierra, se expresan en un sistema productivo de alta capitalización, patrocinado por el Estado brasileño y favorecido por el Estado paraguayo, de modo que los migrantes brasileños cuentan con enormes ventajas de su instalación en el país, sin recibir mayores obligaciones respecto de la sociedad de acogida. En términos de la interacción entre migrantes y la sociedad nacional, la desigualdad es la manifestación más palmaria.

De este modo, la integración económica se orienta al fortalecimiento de la economía brasileña con la connivencia de la desidia del Estado paraguayo. Los grupos migrantes destinan su producción al mercado de su país de origen (Brasil) generando una dinámica favorable para dicho país sin dejar mayores beneficios a la sociedad paraguaya. Esto a su vez se traduce en una baja integración cultural, que promueva derechos y obligaciones en términos de la cooperación social con el país de acogida. Con las bajas tasas de contribución fiscal, con la política de subsidio a la exportación de productos agrícolas en bruto que aplica el Estado paraguayo, y con el menor precio relativo de acceso a la tierra (sobre la cada vez mayor presión sobre campesinos criollos paraguayos) se genera un proceso de expansión progresiva de los grupos brasileños en territorio paraguayo (lo que Marcos Glauser denomina "extranjerización"). Este proceso trae serios problemas de soberanía al Estado paraguayo, como resultado de su acción directa o su desidia en políticas de colonización agraria y de ordenamiento territorial.

En términos de integración, dichas poblaciones buscan con ímpetu integrarse a las regiones brasileñas colindantes con la región este del Paraguay más que integrarse a la sociedad nacional paraguaya. De este modo, el modelo económico de producción agrícola de dichos grupos migrantes, que además de verse favorecido de un Estado nacional obsecuente,

promueve a su vez la configuración de verdaderos enclaves culturales, es decir, islas de culturas, sistemas de cooperación, intercambio e identidades, sin posibilidad de asimilación mutua con las poblaciones locales paraguaya y dejando poco espacio para la construcción de un sentido de pertenencia a una misma comunidad política basado en el patrimonio cultural e histórico que una nación debería promover y salvaguardar.

La relación de tensión entre los migrantes y la sociedad nacional, en los años de la transición democrática (1989-2012) en Paraguay, se vio alimentada por la extensión de la desigualdad económica y social entre estos grupos y los grupos criollos, que además de verse despojados de sus tierras y condiciones de producción, también se vieron debilitados en sus condiciones de reproducción como resultado del avance del modelo productivo de los migrantes, alentados y favorecidos por grupos económicos locales y el mismo Estado.

Conclusiones

En este material de sistematización hemos tratado los grupos socioculturales en Paraguay, centrandó nuestra atención en aspectos fundamentales como la lengua, la territorio, la espiritualidad y la relación con la sociedad paraguaya.

Una de las primeras miradas es la existencia de lugares comunes entre los pueblos indígenas del Paraguay. La autodenominación de los pueblos, es un lugar común, en el sentido que condensa la forma en que se perciben o quieren ser llamados, así como también es la forma en la que afirman su identidad y la protegen de las influencias externas. En cuanto a la territorio, los derechos de los pueblos indígenas fueron avasallados por la sociedad nacional, así como también por otros grupos étnicos y religiosos, fueron despojados de sus territorios ancestrales, confrontados en su sistema de vida, cuestionados por sus creencias. Varios pueblos indígenas se vieron sometidos por las empresas tanineras, del cemento y otras fábricas, que los utilizaron como mano de obra barata, en condiciones fatales de trabajo, explotación y atropello a su dignidad. En cuanto a la espiritualidad, otro de los puntos comunes es el chamanismo, la relación con la naturaleza y los relatos míticos. En cuanto a la relación con la sociedad paraguaya, los pueblos indígenas interactúan con instituciones del Estado, ONGs, antropólogos, investigadores, así como también, tienen relaciones inter-étnicas, como por ejemplo, con las comunidades menonitas.

En cuanto a las comunidades inmigrantes descritas en este trabajo, una característica común es la inmigración al Paraguay por razones de supervivencia, persecución política, religiosa o étnica.

La sociedad menonita, se explica en gran parte por su herencia anabaptista, con una fuerte reafirmación de volver al origen, es decir, a los principios bíblicos. De allí parte su organización y estructura social, donde la Sagrada Escritura es la que rige a todos los demás estamentos. Otra parte importante es su sistema de cooperativas, un modelo que está centrado en la cooperación mutua para el desarrollo económico de sus asociados.

Los afrodescendientes en Paraguay, tienen un origen histórico en tiempos de la colonia, donde se incorporaron esclavos como mano de obra de la clase blanca, destinada al servicio doméstico y a las haciendas rurales del país. Permanecieron invisibilizados por décadas, pero hoy existe una revalorización del grupo sociocultural, sobre todo la comunidad Kamba Kua, situada en el Departamento Central.

Existe una diferencia muy palpable entre los 26 grupos que fueron descritos en este trabajo, sobre todo en lo que respecta a la población indígena y la población de inmigrantes, en la dimensión de relación con la sociedad paraguaya. Esta diferencia es la situación de desigualdad que viven los pueblos indígenas, frente a los grupos de inmigrantes que se pudieron “acomodar” en el contexto nacional, a través de un modelo socio-económico capitalista, donde cumplen un rol preponderante. Los menonitas son funcionales al mercado paraguayo, valorados en su sistema productivo a través de las cooperativas. Los árabes conforman un contingente importante de negocios y se han integrado a la sociedad paraguaya, en todos los ámbitos. La población brasilera ha tenido considerables ventajas en la compra de tierras, su integración económica se orienta al fortalecimiento de la economía brasileña con la connivencia de la desidia del Estado paraguayo. Los japoneses y coreanos están insertados en la economía paraguaya, así como también en el ámbito educativo y cultural. En el caso de los afroparaguayos, negados históricamente desde tiempos de la colonia, hoy se están movilizándose hacia su revalorización cultural.

En cuanto a las relaciones inter-étnicas de los menonitas y los pueblos indígenas del Paraguay, existen diferentes perspectivas en cuanto a la convivencia cultural, algunos autores hablan de un atropello a las creencias de los indígenas por partes de las iglesias menonitas, otros hablan de intentos de cooperación mutua, en diferentes esferas, así como también se rescatan experiencias de solidaridad de los menonitas en cuanto a la situación de los indígenas. Si bien, han colaborado en lo que refiere a la compra de tierras para las comunidades indígenas, se debe seguir profundizando en el tipo de interacción.

Por último, es necesario seguir estudiando los otros grupos socioculturales, de manera a profundizar y seguir trazando el mapa de la multiculturalidad, que aporte a la comprensión de la complejidad y la diversidad en el Paraguay, para la construcción de una sociedad intercultural que se funde en el respeto a la diferencia, la convivencia pacífica y la lucha contra la desigualdad.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Argüello, Ana María. "Informe sobre la situación del Patrimonio Cultural Inmaterial Afrodescendiente en Paraguay". CRESPIAL/UNESCO.

Argüello, Ana María. "El Rol de los Esclavos Negros en el Paraguay". Asunción: Centro Editorial Paraguayo, 1999.

Bareiro, Víctor. "La etnia Manjui-Lumnanas del Chaco". Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 54. AVINA, Asunción, 2006.

Bigot, Margot: "Apuntes de lingüística antropológica". Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 2008.

Burri, Stefanie. "Grupos Mbyá en interacción con la sociedad nacional". En: Suplemento Antropológico, Vol. XXXIII Nº 1-2, Pág. 52, 1998.

Cadogan, León. "Apuntes de la toponimia hispano guaraní". Asunción, 1959.

Chamorro, Graciela. "Teología Guaraní", Ediciones Abya-Yala. Quito, Ecuador, 2004.

Chase Sardi, Miguel. El concepto Nivaklé del alma. En: Suplemento Antropológico, Vol. XXXVI Nº 2, págs. 9-46, 2001.

Chase Sardi, Miguel. Resumen de la Cultura Nivaclé. En: Suplemento Antropológico, vol. XXV Nº 2, págs. 7-18. 1990.

Chase Sardi, Miguel. y Susnik, Branislava. Los indios del Paraguay. Editorial Mapfre. Madrid, 1995.

D'Angelo Hernández, Ovidio S. Autorrealización personal y espiritualidad en las condiciones complejas de la sociedad contemporánea, CIPS, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, La Habana, 2003.

Díaz, Isaac y Moreno, Ambrona. "Cómo influye el Opy en la construcción de la identidad Mbyá". Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 81. Asunción, Paraguay, 2011.

Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos, Atlas de las Comunidades Indígenas en el Paraguay, 2004.

Fabre, Alain. Manual de las lenguas indígenas sudamericanas, I-II, Lincom Europa, Munich, 1998.

Fabre, Alain. "Los enlhet-enenlhet del Chaco Paraguayo", Suplemento Antropológico, Vol. 40. Asunción, 2005.

Franco Domaniczky, Mariana; Imaz, Gladys. "Angaité – KOAHLVOK- Las Voces de un Pueblo". Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 54. Asunción, Paraguay, 2006.

Fogel, Gerardo: Sociedad, Cultura y Dinámica Regional. Asunción, 2002.

Fogel, Ramón. "Los pueblos Guaraní en la formación de la Nación Paraguaya", CERI, FONDEC, 2010.

Fritz, Miguel. "La mitología Nivaclé". En: Suplemento Antropológico, Vol. XXXI Nº 1-2, 1996.

Guerrero Arias, Patricio. "La cultura". Suplemento Antropológico, Vol. XXXVIII, no. 1, pp. 9-172, Asunción, 2003.

Guerrero Arias, Patricio. "La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia". Ediciones Abya-Yala. Ecuador, 2002.

Glauser Ortiz, Manuel. "Ellos todavía están en el mundo. Que ore deji eramone. El relacionamiento de los Ayoréode en el Chaco central paraguayo". Suplemento Antropológico, XLIV/1: 7-102, 2009.

Glauser Ortiz, Marcos. "Extranjerización del territorio paraguayo". BASE Investigaciones Sociales. Asunción, 2009.

González de Bosio, Beatriz. "La sorprendente cercanía cultural del Paraguay al mundo árabe". Suplemento Cultural del Diario ABC Color, septiembre de 2010.

Hamed Franco, Alejandro. "Los árabes y sus descendientes en el Paraguay. Un largo recorrido histórico". Arandura Editorial, 2008.

Holland, Clifton L. Enciclopedia de Grupos Religiosos en las Américas y la Península Ibérica: Religión en Paraguay. PROLADES, Costa Rica, 2010.

Kasamatsu, Emi: "La presencia japonesa en el Paraguay". 1ª Edición. Biblioteca de Estudios Paraguayos. Universidad Católica – Vol. 55. Asunción – 1997.

Kretschmer, Regina. "Prácticas de crianza en comunidades indígenas del Chaco Central". Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, 2003.

Melgarejo, María Cristina. "Inmigración brasileña en el contexto de la soberanía nacional del Paraguay", Asunción, 2009.

Meliá, Bartomeu, Grünberg Georg, Grünberg Friedl. "Los Paî Tavyterâ. Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo. Suplemento Antropológico de la Universidad Católica de Asunción, Vol. XI, n 1-2, 1976.

Miraglia, Luigi. "Caza, recolección y agricultura entre los indígenas del Paraguay" (1973)

Maissonneuve, Jean: "La dinámica de los grupos", Paris, 1968.

Llanos-Hernández, Luis. "El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales". En Agricultura, Sociedad y Desarrollo, Volumen 7, nro.3, 2010.

Oddone, Hugo. "Perfil Migratorio de Paraguay". Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Buenos Aires, 2011.

Palau, Tomás; Pérez, Noemia; Fischer, Sara. "Inmigración y emigración en el Paraguay 1870 – 1960", BASE Investigaciones Sociales, Asunción, 1997.

Plett, Rudolf (1979). "Presencia Mennonita en el Paraguay: origen, doctrina, estructura y funcionamiento".

Quiñónez, Celsa. "Diversidad cultural e interculturalidad en el marco de la educación formal en Paraguay". Revista Internacional de Investigación en Ciencias Sociales, Vol. 8, Nro.1, julio 2012.

Renshaw, J. Los indígenas del Chaco paraguayo. Economía y sociedad. Editora Intercontinental. Asunción, 1996.

Sequera, Guillermo. "Tomarãho. La resistencia anticipada", Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 51. Asunción, 2006.

Stahl, Wilmar. "Culturas en interacción. Una antropología vivida en el Chaco Paraguayo", El Lector, Asunción, 2007.

Stahl, Wilmar. "Indígenas del Chaco Central Paraguayo", Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Mennonita (ASCIM), 2005.

Selim, Abou: "Aportes culturales de los inmigrados". Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe. UNESCO/Siglo Veintiuno editores, México, 1989, pag. 40.

Souchaud, Sylvain. Geografía de la migración brasileña. Fondo de Población de las Naciones Unidas. Asunción, 2007.

Telesca, Ignacio. "La población parda en Asunción a fines de la colonia", en Estudios Paraguayos, Vols. XXII y XXIII N° 1-2, diciembre 2005, Asunción: Universidad Católica, pp. 29-50

Telesca, Ignacio. "La historiografía paraguaya y los afrodescendientes", en Gladys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, Buenos Aires-Córdoba, CLACSO – Centro de Estudios Avanzadas, 2008, pp. 165-186.

UNFPA, Fondo de Población de las Naciones Unidas, Compendio temático Número 1, Abril 2003, <http://www.unfpa.org.py/download/boletin1.pdf>

Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. "El Paraguay multilingüe. Cuadro de algunas dinámicas lingüísticas". Acción-Revista paraguaya de reflexión y diálogo, 1999.

Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. "Enlhet-Enenlhet. Una familia lingüística chaqueña". Thule, Rivista italiana di studi americanistici, 2003.

Villagra, Rodrigo. "El Pueblo Enxet y su territorio ancestral". Presentación de los representantes de las víctimas ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos del Caso de la Comunidad Sawhoyamaxa contra el estado de Paraguay. Tierraviva (2004).

Zanardini, José y Biedermann, Walter. "Los indígenas del Paraguay", Itaipú Binacional, Asunción, 2006.

Zanardini, José. Los pueblos indígenas del Paraguay. Editorial El Lector. Asunción, 2010.

Zanardini, José. "Lenguas Indígenas del Paraguay", en Rodríguez, José María: Diversidad, Interculturalidad y Educación en Brasil y en Paraguay. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 75, 2010.

"¿Quiénes son los Mennonitas?", Informe de la Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay (ACOMEPA), 2012.