Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela Profesional de Antropología

No hay lugar ni para el indígena ni para el pombero. Indígenas guaraníes de Ka'a Poty 2 en Asunción, Paraguay (2021-2023)

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Antropología

AUTOR

Omar Alejandro GUTIÉRREZ CÁCERES

ASESOR

Dra. Luisa Elvira BELAUNDE OLSCHEWSKI

Lima, Perú

2024



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Gutiérrez, O. (2024). N*o hay lugar ni para el indígena ni para el pombero. Indígenas guaraníes de Ka'a Poty 2 en Asunción, Paraguay (2021-2023)*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Antropología]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Omar Alejandro Gutiérrez Cáceres
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	70090983
URL de ORCID	https://orcid.org/0009-0009-2540-8591
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Luisa Elvira Belaunde Olschewski
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	06511623
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-5498-5907
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Pablo Sandoval López
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09990822
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Diego Pérez Ojeda del Arco
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	72126476
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Luis Alberto Suárez Rojas
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	42160504

Datos de investigación	
Línea de investigación	E.4.3.2. Cultura, etnicidad e identidad E.4.3.4. Comunidades, conflictos y medio ambiente
Grupo de investigación	No aplica
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	País: Paraguay Departamento: Asunción Provincia: Asunción Distrito: San Roque Latitud: -25° 15' 60.00" Longitud: -57° 39' 59.99"
Año o rango de años en que se realizó la investigación	Diciembre 2021 – mayo 2023
URL de disciplinas OCDE	Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03 Etnología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.04

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
VICEDECANATO ACADÉMICO

ACTA DE SUSTENTACIÓN PARA OPTAR EL TITULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGIA

En Lima a las diez horas del día martes 17 de diciembre del dos mil veinticuatro, reunidos, los miembros de la Facultad de Ciencias Sociales, bajo la presidencia del Dr. Pablo Sandoval López y con la asistencia de los miembros del Jurado y de la Vicedecana Académico de la Facultad, se dio inicio a la sustentación de la Tesis presentada por el Bachiller ***Omar Alejandro Gutiérrez Cáceres,*** *para optar el* ***TITULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA*** *titulada:*

"NO HAY LUGAR NI PARA EL INDÍGENA NI PARA EL POMBERO. INDÍGENAS GUARANÍES DE KA'A POTY 2 EN ASUNCIÓN, PARAGUAY (2021-2023)".

A continuación, se formularon las preguntas y observaciones por parte de los miembros del Jurado. Luego de absueltas, el Jurado procedió a calificar la exposición de la tesis obteniendo la nota:

DIECINUEVE (19)

……..

El Jurado, de conformidad al reglamento General de Grados y Títulos de la Facultad, acordó otorgar al Bachiller ***Omar Alejandro Gutiérrez Cáceres****, el TITULO PROFESIONAL DE* ***LICENCIADO*** *EN ANTROPOLOGÍA y para dar constancia se extendió la presente Acta y firmaron:*



……
Dr. Pablo Sandoval López
Presidente



……
Mg. Diego Pérez Ojeda del Arco
Miembro



……
Dr. Luis Alberto Suárez Rojas
Miembro



……
Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski
Asesora

UNMSM
Firmado digitalmente por CASALINO SEN Carlota Alicia FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 03.03.2025 12:25:17 -05:00

……
Dra. Carlota Casalino Sen
Vicedecana Académica

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Vicerrectorado de Investigación y Posgrado

VICERRECTORADO DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo **Luisa Elvira Belaunde Olschewski** en mi condición de asesor acreditado con la Resolución Directoral N° 019-D-EPANT-2024 de la tesis de investigación, cuyo título es **"No hay lugar ni para el indígena ni para el pombero. Indígenas guaraníes de Ka'a Poty 2 en Asunción, Paraguay (2021- 2023)"**, presentada por el bachiller OMAR ALEJANDRO GUTIÉRREZ CÁCERES, para optar el título profesional en Antropología, **CERTIFICO** que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la **revisión**, análisis y evaluación mediante el software de similitud textual, el documento evaluado cuenta con el porcentaje **de 0 % de similitud**, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional.**

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado/ título/ especialidad correspondiente.

Firma del Asesor : _____

DNI: 06511623

Nombres y apellidos del asesor:

Luisa Elvira Belaunde Olschewski



INDICE

INTRODUCCIÓN 1
Acerca de la literatura 5
Según los datos estadísticos de los pueblos indígenas a los guaraníes 5
Según los datos académicos sobre los guaraníes 7
Entre el teko y tekoha 9
La organización político social de las comunidades guaraníes 11
Hacia la Tierra sin Mal 13
Sobre el diseño metodológico 19
Delimitación del campo 19
Criterio de delimitación de actores claves 21
Métodos y técnicas de recojo de información 22
Sobre los instrumentos de recojo de información 23
CAPÍTULO I. El indígena guaraní desde las esferas dominantes 26
Miradas desde el Estado paraguayo 26
De "infieles" a símbolos de identidad 26
De signo de identidad a las políticas de negación 31
Miradas sobre el indígena en situación de calle desde la prensa 34
Lo "indígena" desde La Academia y las organizaciones no gubernamentales 36
Desde las Ciencias Sociales: Investigadores y Museos 37
Desde las ONG's: Tierra Viva 44
CAPÍTULO II. El indígena guaraní desde las calles del centro de Asunción 47
"Son pobrecitos pero malagradecidos" 48
"Son unos haraganes": la percepción sobre el indígena desplazado desde el sentido económico 50
"¡Aichejáranga!": la percepción sobre indígena desplazado desde la pena 55
La identidad en juego: tensiones entre la figura del guaraní histórico y el guaraní desplazado 60
Lo "paraguayo" en cuanto religioso 61
"Hablo guaraní, pero no los entiendo": Identidades en la ciudad capital de Asunción 66
CAPÍTULO III. No hay lugar para indígena ni para el pombero 70
Entre el teko y tekoha: migración y resistencia en el siglo XXI 73
Apolonio Portillo: "En el Paraguay no hay lugar no hay lugar ni para el indígena ni para el pombero" 74
Del tekoha a las calles 82

"Somos de la comunidad indígena Ka'a Poty 2" 84
"Che rera Ramón Benítez, cacique de Ka'a Poty 2" 88
"Che ha'e Lucio Estigarribia ha che rera Karai Okaygua" 94
CONCLUSIONES 100
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 103

INTRODUCCIÓN

A continuación, presentaré los resultados de la investigación etnográfica que llevé a cabo principalmente en el denominado "Centro" de Asunción, Paraguay. El periodo de mi investigación abarca desde diciembre del 2021 hasta noviembre del 2023. El cual comprende distintas etapas distribuidas en trabajo de investigación bibliográfica, entrevistas virtuales y trabajo de campo. La presente pesquisa tiene como principal objetivo recoger las percepciones, en clave antropológica, de la "reciente"[1] incorporación de indígenas guaraníes en las calles de Asunción en tres principales grupos. Con ello, me refiero a como estas percepciones se reflejan y se conecta con la cultura, valores y prácticas de cada grupo social. Dando sentido así a lo que me encontraría durante la labor etnográfica. El primero lo conforman las entidades estatales, los medios de comunicación y la academia. El segundo conformado por el paraguayo mestizo. Y el tercero, siendo el foco de esta tesis, la comunidad indígena que se encuentra habitando las calles de Asunción.

Mi estudio presenta el caso de la comunidad guaraní denominada 'Ka'a Poty 2'. El cual hasta el momento de finalizada la investigación se encontraba en la vereda contigua del Instituto Paraguayo del Indígena, en adelante INDI. Viviendo desde hace algunos meses en las calles. Incluso, un grupo de esta comunidad comentaban que se encontraban años viviendo entre plazas, avenidas y parques de Asunción. Además, la visita a la comunidad de la Asociación de Parcialidades Indígenas de Laurelty, en adelante API, ampliaría y profundizaría razones y causas de la migración como parte intrínseca del modo de ser guaraní.

Sin embargo, antes de llegar a las percepciones propias del guaraní desplazado, veo conveniente construir las narrativas e imaginarios que se tiene de él en otras esferas sociales del Paraguay. Es preciso para nuestra tarea optar con construir las otras miradas de lo indígena para entender, finalmente, como este grupo desplazado y marginado elabora estrategias las cuales lo perfilan como sujeto de agencia. La primera genealogía a estructurar está en la esfera dominante que es constituida por el Estado. La manera indicada de lograr este objetivo será el estudio de las políticas públicas (Shore, 2010;

[1] Según Marcelo Bogado (2021) la presencia indígena en el Área Metropolitana de Asunción no es un fenómeno extraño para las personas no indígenas. El autor menciona el caso de la comunidad maká como la más próxima a la ciudad desde 1940. Sin embargo, el uso de las comillas en la palabra "reciente" viene por el carácter particular del fenómeno actual.

Fergunson y Gupta, 2017) para con los indígenas. Aquello moldearon, y moldean, la figura de "lo guaraní" como ancla identitaria de la nación paraguaya. Una vista etnográfica del Estado paraguayo que nos arrojará luces sobre las políticas públicas actuales. Sin embargo, veremos la contradicción estatal entre el modelo de implementación identitaria contra la real forma de actuación con las comunidades indígenas, las llamadas políticas de *negación*[2]. El método historiográfico acompañado de entrevistas a personas claves de instituciones gubernamentales nos servirá de guía para entender el tránsito de las visiones sobre el indígena desde estos sectores. Así mismo, los medios de comunicaciones adquieren un papel relevante sobre todo difusión de las narrativas construidas de lo indígena, puntualizando lo guaraní. Otro pasaje interesante es ver cómo la academia y organizaciones no gubernamentales proponen una idea distinta de lo indígena. Más plural y de mayor profundidad sobre la problemática actual. El camino metodológico que propongo nos pondrá en perspectiva la estructura de las representaciones y percepciones del fenómeno actual: el desplazamiento de indígenas guaraníes a las ciudades.

En base a la construcción etnográfica se recogerá dichas representaciones y percepciones de lo ocurrido actualmente en lo que llamo como esfera pública. La sociedad paraguaya no indígena en su mayoría citadina ha construido su sentido común en base a valores que componen la lógica encerrada en ciudades modernas. A la vez que, bajo lo que podríamos llamar el sentido común del paraguayo, la identidad nacional reposa en la figura del guaraní histórico. Es decir, aquellos antepasados que fueron romantizados por la historia. A través de políticas públicas que buscaron el mestizaje de la población; la exaltación del idioma guaraní en momentos claves de la historia del Paraguay; y demás artilugios políticos explicados en el primer punto. Sin embargo, hay una presente tensión al verse en encuentro con el sujeto del que proviene dicha identidad. Mirándolo como extraño y holgazán al no quererse incorporar a las dinámicas económicas y sociales que impone la ciudad de Asunción. Buscando entender y justificar este fenómeno, el paraguayo mestizo recurre a nociones religiosas el cual lo sitúa como un sujeto al que deben sentir pena, o en clave religiosa, misericordia. Construyéndolos y estereotipándolos bajo la figura de la víctima pasiva. A la vez que desconocen la posibilidad de agencia en

[2] El autor menciona la carencia de políticas públicas coherentes frente a la situación tanto de indígenas urbanos como los que se encuentran en situación de calle. Una de las prácticas recurrentes de estas políticas es la de "devolverles a sus comunidades" basada en un vacío legal de la ley 904/81 la cual impide la compra de terrenos por parte del Instituto Paraguayo del Indígena (INDI). Sin embargo, menciona un cambio de rumbo en los últimos años.

la población indígena y lo sitúan como personaje de lo público antes que un actor social (Joseph, 1997). El panorama de las percepciones se amplía con la finalidad de entender la situación social, económica y cultural en la que se enfrenta y encuentra el guaraní desplazado al llegar a la ciudad. Esta genealogía de percepciones nos será útil por un lado para entender las acciones de respuestas de los guaraníes desplazados y, por otro lado, situarlos en la actualidad. Es así como llegamos al tercer punto de la tesis.

Desde sus categorías, la comunidad desplazada de "Ka'a Poty 2" hace frente a las percepciones estereotipadas de su persona. La perspectiva de la víctima es transformada desde el seno de las comunidades guaraníes. El objetivo de la tesis se erige con la finalidad de sustentar como los guaraníes de "Ka'a Poty 2" se perciben como sujetos poseedores de agencia. Sus miradas de lo externo e interno son parte de la formación propia que gira en torno a lo que denominan como el "modo de ser guaraní", en sus términos, el *teko guaraní*. En la educación indígena guaraní la presencia del carácter religioso es fundamental para la acentuación de las formas y categorías culturales. En algunos casos impartidas por el cacique, o mburuvicha; en otros por los abuelos, o tamói, de las comunidades. Y en otros casos, por ambas figuras. Durante el desarrollo de mi trabajo, fue preciso conocer sobre lo mencionado. La tarea fue posible gracias a las conversaciones y enseñanzas impartidas hacia mí por parte de Ramón Benítez, cacique de Ka'a Poty 2, y Karai Okaygua, tamói de Ka'a Poty 2. Ambos desde perspectivas complementarias fueron construyendo el llamado teko guaraní. El señor Ramón Benítez, como cacique, me dio alcances de la situación política actual de su comunidad. Las luchas legales con, a veces contra, el INDI daban luz del tratamiento gubernamental con las comunidades indígenas. La visión como líder político fue fundamental para entender la organización social de la comunidad desplazada. Así también las estrategias implementadas para el reconocimiento como comunidad. Las acciones propias del guaraní tanto en sus tierras como en la ciudad. Y su mirada hacia sus pares que precisa ser igual de capaces con aquellos que los marginalizan. La principal lucha es la tierra. La migración surge como medida de acción frente al despojo. No percibe esta acción colectiva de manera negativa, sino parte de su modo de ser y la manera en la que mantiene viva su cultura.

Complementariamente, el punto de vista religioso es fundamental en las comunidades guaraníes (Sequera, 2001; Meliá y Temple, 2004). En Ka'a Poty 2, Karai Okaygua es quien asume el liderazgo religioso. Bajos sus categorías fuimos

profundizando en la historia oral del guaraní en general. Su mirada sobre el teko guaraní parte de la religiosidad como eje central en la percepción del mundo. Esto es el papel fundamental de las prácticas culturales aún en la situación de desplazados acentúa el arraigo identitario como guaraníes. Su tarea es la cohesión social bajo ritos que los reafirman como tales. En ese contexto, surge la migración como parte de vivir estas prácticas y nociones culturales. Si bien para Karai Okaygua la tragedia del desplazamiento es una realidad dolosa para cada uno de ellos, a su vez no es extraña como practica en sí misma. La pérdida territorial es el problema. En sus términos, la pérdida de su "tekoha" configura la tragedia guaraní. La migración surge como solución, pero no la sufren. Su tragedia, bajo su ejemplo, es no poder tener un espacio adecuado para que "los niños reciban su nombre". Dando sentido a la máxima que "sin tekoha no hay teko" (Meliá, 1986, p. 105).

La comprensión de las múltiples causas de la migración y la búsqueda de un lugar donde reproducir el teko guaraní fue ampliada por Apolonio Avariju Portillo. Él es un artista avá guaraní. Hijo de Ava Tape Mirĩ Portillo, como me pidió que lo escriba, Apolonio vive en un asentamiento indígena en Laurelty, cerca de Asunción, desde inicios del 2000. Apolonio junto a su familia dejó su comunidad de origen en búsqueda de atención médica para su esposa. Posteriormente, busca asentarse junto a la API. Apolonio me reitera a pesar de su estado favorecido, no se siente a gusto con su lugar actual. Llevándolo a sopesar la falta elementos que lo identifican como guaraní. La falta de un lugar sagrado como el opy, casa de oración, le hace percibir su entorno muchas veces como extraño. A través de lo que él llama como "oración" reafirma su posición como guaraní. La falta de ese componente lo lleva a refugiarse en la artesanía de figuras elaboradas con madera como arraigo de su comunidad. En ello encuentra una salida a la manutención económica de su familia. Bajo el testimonio de Apolonio, se amplía lo estructurado líneas arriba, la posibilidad de la permanencia del teko guaraní en base a la posibilidad de las prácticas culturales los moviliza. Sin embargo, siente preocupación del futuro incierto del indígena. Con la acelerada reducción de las tierras guaraníes a consecuencia del modelo agroexportador que los desplaza. La metáfora que utiliza para graficar la situación de segregación es la figura mítica del pombero, a causa de una pregunta mía. Menciona que antes, cuando la vegetación era más abundante en su comunidad de origen, uno podría encontrarse a estos seres cerca al río. Con tristeza

menciona que en la actualidad es difícil. Las aves y el agua ya no cantan de la misma manera. El teko guaraní se pone en riesgo al no conseguir un lugar bueno.

Apolonio sentencia que: "No hay lugar ni para el indígena ni para el pombero." Por la potencia de la frase y su fuerza de síntesis para resumir el problema indígena, es que la tomo como título de la presente tesis. Las comunidades empujadas por la depredación del modelo agroexportador, la falta de políticas públicas y la indiferencia social los lleva a permanecer en las calles de las ciudades como Asunción. Sin embargo, no aguardan pasivamente, no son simples pacientes del Estado. Desde las calles y comunidades van entretejiendo lazos para el reconocimiento estatal. Ellos mismos desplazan redes comunitarias que usan como estrategia política frente a esta tragedia. La figura de víctima pasiva sede frente al activismo guaraní. El caso de la comunidad Ka'a Poty 2 es un ejemplo de ello. La presente tesis se erige bajo esta premisa.

Acerca de la literatura

Según los datos estadísticos de los pueblos indígenas a los guaraníes

En base a los datos cuantitativos, en el año 2002, se llevó a cabo el II Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas. Las cifras que arrojó el trabajo colectivo del Censo dieron como resultado una población estimada en el Paraguay de 5.163.198 en total. De la cifra mencionada, la población indígena fue de 89.169. Es decir, el 1.7% de la población total era identificada como indígena. Para el año 2012, se realizó a nivel nacional el III Censo Nacional de Población y Vivienda para Pueblos Indígenas. Siendo la población total del territorio paraguayo estimada en 6.461.041 de habitantes en ese momento. Del total de población, la indígena representaba el 1.8%. Traducido en un aproximado de 117.150 población indígena. El documento presentado por la Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC) de Paraguay aclara que, en el caso de ambos censos, "se han utilizado los mismos criterios de captación de datos, a fin de identificar la pertenencia étnica, consistente en la autoidentificación, lengua hablada y ubicación geográfica" (DGEEC, 2012, pp. 19). Siguiendo esta línea, en noviembre del 2022 se llevó a cabo el IV Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas. Según datos preliminares del Instituto Nacional de Estadística del Paraguay (INE), la población indígena hasta entonces alcanzó la cifra de 140.206 personas. Esta cifra humana se distribuye en los 19 pueblos indígenas que habitan el Paraguay actual. Veamos ahora específicamente la cifra y distinción étnico cultural del guaraní en el país. Particularmente, sobre la etnia guaraní.



Fuente: Revista Censo Indígena 2022 - INE Paraguay

Para determinar la pertenencia étnica del Paraguay, se optó por la clasificación lingüística y cultural. Es así como la población indígena está organizada, académica y socialmente, en cinco familias lingüísticas que agrupan a 19 pueblos existentes, esto según el III Censo Nacional de Población y Vivienda para Pueblos Indígenas 2012. Lingüísticamente, la población indígena en Paraguay está conformada por las siguientes familias: Guaraní, Maskoy, Zamuco, Mataco Mataguayo y Guaicurú[3]. Aquellas familias se encuentran distribuidas tanto en la zona Occidental como en la Oriental del país del doble escudo. En particular, en los departamentos del área Oriental del Paraguay alberga un mayor número de población indígena. Asimismo, la familia lingüística Guaraní tiene una mayor masa poblacional siendo la subfamilia Mbya Guaraní la que mayor cantidad de miembros tiene para el 2012 con un total de 21.033. Seguido de los Avá Guaraní con 19.189 y los Pai Tavytera con 15.969. Para el IV Censo Indígena, el pueblo Mbya cuenta con 27.835 miembros. Esto último según datos preliminares del censo mencionado.

No obstante, no se precisa en base a datos estadísticos la presencia en situación de calle de comunidades indígenas. Según el portal web de Última Noticia, para junio del

[3] Según la página web de la Secretaría de Políticas Lingüísticas del Paraguay dice que "La rica diversidad cultural de nuestro país es reflejada por la cantidad de lenguas existentes en el territorio nacional. Un verdadero tesoro constituye el bolsón lingüístico que conforman las 19 lenguas indígenas habladas por los 19 pueblos originarios." (Recuperado de https://www.spl.gov.py/es/index.php/noticias/cuantas-lenguas-indigenas-hay-en-paraguay)

2021, “de cada 10 niños en situación de calle, 7 son de pueblos indígenas”[4]. Esta cifra se basa en lo publicado desde el Ministerio de la Niñez y la Adolescencia (MINNA). Los cuales son pertenecientes a las etnias mbya y avá guaraní. Cabe mencionar que no se recalcó en qué ciudad hay mayor presencia indígena en situación de calle. Según mi opinión, quizás la dificultad de dar un número concreto está relacionada a que la presencia de indígenas en las calles sea de naturaleza dinámica. Basándome en mi experiencia etnográfica, que detallaré más adelante, las familias en situación de calle no suelen quedarse en un lugar específico durante mucho tiempo. Esto daría razón al porqué no hay una cifra concreta sobre este fenómeno. Sin embargo, esto no se traduce a una insignificancia del fenómeno.

Según los datos académicos sobre los guaraníes

Según Hugo Centurión (2000), en el año que elabora su trabajo enfocado en la agricultura guaraní y el impacto del ingreso, constante y mayor, de la llamada “modernidad” al Paraguay, la familia lingüística guaraní se dividía en los Pai Tavytera, los Avá guaraní y los Mbya guaraní. En base a “diferencias dialectales, de costumbres y de prácticas religiosas” (Centurión, 2000, pp. 236) distinguió a cada una de las subfamilias pertenecientes a la gran familia lingüística del guaraní. Aunque, Centurión (2000) remarca que académicos estudiosos del Paraguay identifican, ya para ese entonces, otros subgrupos dentro de las familias lingüísticas presentes. Hecho que se tradujo, año más tarde, para el 2012 que la DGEEC identifica a seis subgrupos de la familia lingüística guaraní, los cuales son: los Aché, los guaraní Ñandeva, los Guaraní Occidental, los Pai Tavytera, los Avá Guaraní y los Mbya Guaraní. En base a lo escrito, lo que nos interesa en este subtítulo es precisar la vasta literatura escrita sobre el pueblo guaraní, en general. No pretendo hacer una historiografía del pueblo guaraní, pero sí me interesará precisar las estructuras sociales, culturales y económicas de dicho pueblo. Aquello con la finalidad de profundizar en las particularidades del fenómeno que describo.

En el periodo de la transición democrática luego de la dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989), se redacta la Constitución de 1992. La cual reconoce, por primera vez en la historia del Paraguay, la existencia actual y anterior a la creación de la República paraguaya de los pueblos indígenas. No obstante, la existencia de los pueblos indígenas

[4] Obtenido de: https://www.ultimahora.com/de-cada-10-ninos-situacion-calle-7-son-pueblos-indigenas-n2945476. Consulta: noviembre de 2023

no comienza en 1992. Por lo que existen numerosas fuentes históricas, bibliográficas y arqueológicas que cuentan la historia, tanto material como cultural, del pasado indígena en el Paraguay. Con un mayor volumen en trabajos académicos sobre los guaraníes.

Los guaraní prehistóricos, en palabras de José Zanardini (2010) se distinguen, antiguamente, en dos grandes grupos de dispersión los cuales son llamados como los proto-mbya y los proto-carios. El pasado prehistórico apunta hacia varias olas de migraciones provenientes de las selvas amazónicas con dirección al trópico de Capricornio. Estas grandes movilizaciones produjeron incesantes mestizajes entre grupos humanos, las cuales dieron forma a las variaciones culturales. Debido a esta particularidad migrante de las etnias proto-guaraní, la arqueóloga eslovena-paraguaya Branislava Susnik (1975) los define bajo el ethos del *oguata*, es decir, del caminante. Dado que la migración, tan arraigada en el proto-guaraní, definía sus características económicas y sociales. Las dos grandes migraciones prehistóricas de los llamados proto-mbyá y los proto-carios dieron origen a lo que hoy se conoce como "los guaraníes históricos". Sin embargo, cabe mencionar que no se debe caer en la homogeneización cultural, indiferenciada y discriminatoria de este gran grupo.

Los llamados "guaraníes históricos", aunque ya en contacto con los invasores provenientes del Antiguo Continente, no dejaron atrás la práctica migratoria. Las hipótesis que se erigen alrededor de la práctica migratoria de guaraní pueden ser económicas, políticas y religiosas. No es gratuito que su aparición en la literatura académica vaya de la mano con el estudio del mito del *Yvy Marane'y*, o la Tierra-Sin-Mal, por parte del antropólogo alemán Curt Nimuendaju (1978) [1914]. Debido a esto, el acto migratorio ha dominado la mayoría de la bibliografía sobre los guaraníes. Como forma cultural específica que rige las normas sociales y culturales del pueblo. La llegada de los invasores europeos no significó el fin de dicha práctica. En la contemporaneidad, siguen desplazándose. Ampliando más el rango territorial al que inicialmente se circunscribe. Por ello, no sólo están presentes en territorio paraguayo, sino que son encontrados en Brasil, Argentina, Bolivia y, antes del cambio de siglo, un grupo de mbyá guaraní se ubicaron en territorio uruguayo a las orillas del río Santa Lucía.

En ese contexto histórico, es en el que me situó para hablar de los mbya y ava guaraní quienes conformaban la comunidad de "Ka'a Poty 2". Es raro que las comunidades indígenas en el Paraguay estén conformadas por dos etnias, aunque

"primas" distintas entre sí. Adelanto que los motivos de esta decisión podrían ser políticas. Puesto que el reconocimiento por parte del Estado paraguayo como "comunidad indígena" sitúan sus reclamos dentro del plano constitucional. Es por ello que hablaremos de estos dos pueblos guaraníes que conforman una sola comunidad en este caso. El primero, los mbya actuales se autodenominan *jeguakáva tenonde porangue'i*, es decir, "los primeros escogidos que llevaron el adorno de plumas" (Centurión, 2000, pp. 237). También, como señala Guillermo Sequera (2001) se denominan como *ava ka'aguy*, es decir, "los habitantes del bosque". El segundo grupo, los ava guaraní se autodenominan como *ava katu ete*, es decir, "los verdaderos hombres". Dichos nombres guardan relación con los tres espacios donde la vida del guaraní se desarrollará. En marquemos lo siguiente: la vida sociopolítica, económica y religiosa del guaraní está interpelada por dos locuciones semánticas: el *teko* y el *tekoha*.

Entre el teko y tekoha

El modo de ser guaraní, *teko*, se encuentra estrechamente ligado con la tierra en un sentido que no se termina en la acepción material del concepto. El *tekoha* expresa "donde se es" lo cual abarca tanto lo tangible como lo intangible de la vida del guaraní. La tierra como espacio material y cultural es dinámica y mutable. Sujeta a variaciones tanto internas, de la comunidad, o externas, sea colonizadores o estados nacionales. En ese sentido, la tierra como concepto de "donde se es" congrega dimensiones simbólicas en la cual el *teko* puede darse. La apropiación del espacio habitado, *tekoha*, es conceptualizada lingüísticamente por una variedad de significados los cuales son traducidos en "la riqueza de la lengua guaraní para nombrar los diversos tipos de tierra y suelos, de monte, de especies vegetales y características ecológicas de un lugar." (Melià y Temple, 2004, p. 20). Es bajo estas premisas en la cual Melià (1997, p. 106) concluye que "sin *tekoha* no hay *teko*". Estos conceptos fundamentales tienen implicancia en las prácticas socioculturales de las comunidades guaraníes.

Nuestra principal tarea es profundizar la relación simbólica-espacial que plantea el *teko* y *tekoha* la cual posibilita el sostenimiento de las prácticas de organización social. En consecuencia, la agencia del guaraní es producto de esta relación complementaria. Dando lugar al estudio de las continuidades y discontinuidades del modo de ser guaraní cuando alguna de ellas se pierde. Principalmente para solidificar nuestro argumento que la desaparición del *tekoha* la cual impulsa a la movilización, o migración, no solo

responde a una especificidad de la economía guaraní, sino a su universo cultural en conjunto. Hecho que se traduce en las demandas de las comunidades guaraníes en condición de calle y que tienen principal foco en la pérdida territorial, pero no en sentido propiamente económico, sino en un sentido holístico. Siendo la máxima que la tierra no es objeto de atesoramiento. La tierra no se puede vender o comercializar. Es sujeto en sí, noción ontológica que difiere con la visión occidental. Su relación con ella fundamenta la compleja red de relaciones dentro del modo de ser guaraní. He aquí la importancia. Además de lugar de residencia, es lugar donde la religiosidad toma forma. En donde las bellas palabras, *ñe'e porã*, son recitadas y, en conjunto, de las buenas prácticas que dan sentido al *ñande reko* o *reko porã*.

La característica inalienable de la tierra para las comunidades guaraníes del Paraguay, los han llevado a enfrentamientos con diversos agentes que usufructúan sus tierras. Por un lado, empresas agroindustriales productores de soja que se apropian de terrenos indígenas bajo tretas judiciales. De la mano, el Estado paraguayo que a pesar del reconocimiento del derecho a la propiedad comunitaria de la tierra expresada en el art.64 de la Constitución de 1992, desconoce territorios indígenas. El poco desarrollo de políticas públicas frente a la situación pone en jaque el *tekoha* y, asimismo, el *teko* guaraní. Bajo este contexto, Centurión (2000) se pregunta "¿Qué valor encierra para ellos el *teko* cuando todo lo que les pertenece e identifica lo pierden, se termina o muere?" (p. 262). La pregunta clásica sobre las continuidades y discontinuidades de un modo de ser, o "cultura" en términos clásicos, surge en contextos de crisis. Sin embargo, a pesar de lo reiterativo de la pregunta, la profundidad de las respuestas individuales y colectivas de los guaraníes los presentan como ante la sociedad no indígena como un conjunto humano vivo.

Para ejemplificar lo escrito, podríamos citar el caso de la comunidad mbya guaraní "15 de Enero"[5]. El pasado octubre del 2022, en el departamento de Caaguazú, distrito de Nueva Toledo, colonia Margarita, fue escenario del violento desalojo contra la comunidad. Dicho desalojo fue perpetrado por las autoridades policiales del país. La Federación por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas (FAPI) denunciaron, junto con otras agrupaciones y miembros de la sociedad civil, el escandaloso e ilegal desalojo.

[5] Recuperado del portal web del Grupo SUNU: https://gruposunu.org.py/2022/10/19/comunidad-15-de-enero-del-pueblo-mbya-guarani-desalojados/. Consultado: noviembre del 2023.

Sumado, para estas organizaciones civiles, detrás del desalojo de los mbyá, se encontraría la estancia "Santa Amalia". A pesar de los intentos por años de la comunidad indígena en las gestiones para el reconocimiento de sus tierras, a través del Instituto Paraguayo del Indígena (INDI)[6]. No obtuvieron respuesta.

La desidia de las autoridades paraguayas y el incremento de las actividades agroindustriales sobre las tierras ancestrales del guaraní, han delimitado las fronteras comunales. Reduciendo sus actividades económicas. La producción agrícola se ha visto mermada por este incesante accionar. La particularidad de la economía guaraní basada en la idea de reciprocidad se ve interrumpida. La destrucción de los *opy*, casa de oración guaraní, la cual influye en la identidad indígena (Díaz-Ambrona, 2010) ha significado pérdidas invaluables en el sentido de reconocerse como persona. Es en los *opy* donde el chamán guaraní recibe las palabras-alma que identifican a los miembros de la comunidad y razón fundamental del lenguaje entre los grupos. (Luna, 2000).

El ejemplo de la comunidad mbya guaraní "15 de enero" no es ajena a otras realidades indígenas dentro del Paraguay. En consecuencia, muchos indígenas han optado por el trabajo asalariado, significando un cambio radical en las prácticas económicas. La forma particular de la economía de reciprocidad guaraní está sujeta a los cambios externos. Aunque sus autoridades tienen un valor significativo en la permanencia del conjunto. Para ello, miremos hacia su organización social y los agentes internos que posibilitan la educación cultural y social del mbya y ava guaraní. Agentes pedagógicos que fungen a la vez de jefes políticos y religiosos. Personas fundamentales que guían para bien o para mal a sus comunidades en momentos de crisis.

La organización político social de las comunidades guaraníes

Meliá y Temple (2004) sostienen la idea que "la personalidad del guaraní se construya sobre el ideal del chamán y no sobre el del guerrero" (pp. 28). Dándonos a entender que la figura e ideal del chamán es importante en la formación cultural y social dentro de las comunidades. El liderazgo del chamán no sólo es religioso, sino también político. Aunque no en todas las comunidades existe la figura única de este líder político-

[6] Durante la escritura de la tesis, la comunidad "15 de enero" fue desalojada nuevamente de sus tierras el 9 de junio del 2023. Recuperado del portal web de la Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay (CODEHUPY): https://www.codehupy.org.py/la-comunidad-indigena-15-de-enero-sufrio-un-desalojo-forzoso-y-solicita-proteccion-y-asistencia-inmediata/. Consultado: noviembre del 2023

religioso, pues, en ciertas comunidades se distinguen dichos roles en personas distintas. La palabra guaraní que se le asigna al chamán es *ñanderu*, *tamoi*, *pa'i*. A pesar de la polisemia del concepto chamán, lo cierto es que cumple con el rol de guía o líder espiritual de las comunidades guaraní. Son los encargados de la religiosidad, pero también de la educación bajo una profunda visión ecológica del mundo.

Son los principales transmisores del *ñe'e porã tenonde*, las primeras palabras hermosas. Palabras que en realidad son un conjunto de frases cantadas que nunca son brindadas a extraños o personas que no son del agrado y confianza. Los *tamoi*, según Alberto Luna (2000) fueron los encargados de "mbyaizar" los conceptos cristianos de los conquistadores. Añadiendo esas nociones a sus propios sistemas de creencias. Aunque los mbya guaraní fueron los que por más tiempo se mantuvieron aislados de los invasores europeos, no quiere decir que no hubo un proceso de síntesis cultural. Al ser los portadores de las primeras palabras hermosas, los *tamoi* han sido de imprescindible relevancia en las comunidades por su rol educativo, religioso y, últimamente, político.

En la mitología guaraní, sobre todo en los mbyá guaraní, existieron antaño chamanes que son tomados como héroes míticos. Contados fueron los *tamoi* que han podido en vida, según ellos, llegar al *Yvy Marane'y* sin tener que pasar por la *penosa* muerte. Razones por las cuales, la comunidad tiene una especial consideración a las enseñanzas impartidas por estos agentes. Incluso su protagonismo va más allá de los límites geográficos de las comunidades. El liderazgo religioso adquiere características políticas. Más aún cuando tiene el rol de la cohesión étnica. En palabras de Guillermo Sequera (2001) es el encargado de mantener "una marcada cohesión étnica mantenida bajo la figura de liderazgo político-religioso, que constituye el factor básico de afirmación cultural, en estrecha relación con la naturaleza". (p. 256) Facilitando la unidad cultural en la cosmovisión de las comunidades guaraníes, a pesar de las distancias geográficas y los vastos territorios nacionales que las separan.

Otro actor clave dentro de la organización social del guaraní es el *mburuvicha*, es decir, el cacique. Aunque debo mencionar que durante mi trabajo de campo en la comunidad de Ka'a Poty 2. El término utilizado era "cacique" para referirse al líder político de la comunidad. Asimismo, el puesto de cacique en las comunidades guaraníes puede ser personificado tanto por un hombre como por una mujer. La elección del cacique se da por medio de la confianza que transmite a los miembros de la comunidad. Según

Marilín Rehnfeldt (2000) los concejos de las familias guaraníes son "encabezado por un jefe fuerte y poderoso o cacique". En tiempos pre-conquista, el liderazgo político y religioso coincidían, pero la colonización llevó a una separación de estos poderes, con líderes designados por autoridades coloniales que gradualmente reemplazaron a los tradicionales, impactando la estructura política. Razón por la cual en las comunidades actuales está presente la división entre el representante político y religioso.

Hacia la Tierra sin Mal

En la vasta producción académica sobre los guaraníes, en general, el mito de la búsqueda de la Tierra-Sin-Mal es la razón fundamental en la construcción del modo de ser guaraní. A pesar que, durante mi estadía en el campo, la "Tierra Sin Mal" no salió de manera espontánea por razones que aún no preciso. Tampoco pretendo hacerlo porque la tesis no trata de responder dicho vacío. Sin embargo, considero explayarme sobre la literatura existente del tema y no soslayarla porque considero fundamental teóricamente en la explicación del *teko guaraní*. Como ya se mencionó, el interés académico por la Tierra-Sin-Mal surge del encuentro entre Curt Unkel Nimuendaju y un grupo de indígenas apapocúva-guaraní a orillas del río Tieté, o Añembý como los guaraníes del Mato Grosso lo conocen. Las crónicas del viaje que narra el antropólogo alemán son publicadas en 1914 bajo el título de "Las leyendas de la creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los apapocúvas-guaraníes". Dicho documento narra, en palabras de Nimuendaju, el increíble afán de un grupo de apapocúvas por querer cruzar el mar extenso que los separaba de aquel lugar donde, finalmente, estarían a salvo de la muerte, del hambre y las enfermedades. Con notables signos de desnutrición, sucios y sedientes; los apapocúvas no parecían renunciar a su empresa.

Dispuestos a dar la vida, el fin último de su desplazamiento es alcanzar, terrenalmente, el llamado *Yvy Marane'y*[7], o la Tierra Sin Mal. Aunque su localización geográfica no es clara, se pretende dar con su encuentro a través de una gran movilización. Acompañada de cantos y bailes, de rezos y ayunas. La Tierra Sin Mal se muestra como la utopía guaraní donde nunca se muere y, sin dificultad, las personas pueden comer las más sabrosas frutas y carnes. Sin dudas, un paraíso que a diferencia del cristiano; llegar al *Yvy*

[7] "Terra sem Mal, Yvy marãey. Marã es una palabra que no se utiliza más en el dialecto apapocúva; en el antiguo guaraní significa 'enfermedad', 'maldad', 'calumnia', 'luto', 'tristeza', etc. Yvy signifi ca 'terra', y ey es la negación" (Nimuendaju, 1987, p. 38)

Marane'y es posible tanto en vida como en la muerte. Lejos del tiempo, las flechas cazan solas, los cestos y las redes son colmadas con alimento que, milagrosamente, nunca acaba. La descripción de la Tierra Sin Mal, como su propia historia, no es unívoca y presenta variaciones dependiendo a quién se le pregunte.

Sin embargo, para Nimuendaju, la búsqueda de la Tierra Sin Mal sería la motivación detrás de las movilizaciones históricas de los guaraníes. Una motivación que reviste fundamentalmente aspectos religiosos. Para Pablo Barbosa (2015) lo que llevó al antropólogo alemán a fundamentar esto se debió a la observación de la relación del mito con la creencia de la destrucción de la tierra, y los documentos históricos de las movilizaciones guaraníes con fecha anterior al siglo XX. Su hipótesis centradamente religiosa le llevó a asegurar y posicionar como el fundamento religioso de la vida del guaraní y como panacea a los males vividos por las etnias guaraníes. Cargadas de misticismo que son acompañadas de danzas rituales. Una lectura homogeneizadora para la revisión académica actual. Sin embargo, es indudable la importancia de la búsqueda utópica del guaraní en su estructura cultural y social. Naciendo, así, el interés académico por la Tierra Sin Mal.

Ciertamente, los factores étnicos, escatológicos y proféticos son evidenciados en la peregrinación hacia *Yvy Marane'y*. El mito empieza a tener forma. Aunque la hipótesis de su motivación, en posterioridad, serían profundamente criticadas. Desde las lecturas de la sociología política, pasando por la crítica antropológica económica y llegando a las deconstructivistas. Antes de desarrollar cada uno de estos puntos, debemos citar los estudios de León Cadogan y Branislava Susnik. Desde distintas perspectivas, estudiarán el mito del *Yvy Marane'y*. Diferencias epistemológicas, teóricas y metodológicas los lleva a presentar resultados diferentes y novedosos.

La mística envolvente a los trabajos de León Cadogan emerge con la lectura de uno de los más importantes textos sobre la mitología guaraní, concretamente, sobre la mitología mbya. En el año de 1959 (1992), aparece "Ayvu Rapyta – Textos míticos de los Mbya Guaraní del Guairá". El contenido de Ayvu Rapyta nos muestra una recopilación de los mitos y costumbres de los mbya. El autor buscará traducir e interpretar cada una las "bellas palabras" que constituyen el fundamento del modo de ser guaraní, la palabra-alma. No es sólo el fundamento del lenguaje, sino es la composición espiritual para el mbya. La identificación del alma con el lenguaje, para Luna (2000) en base a las

estructuras semánticas del mbya, y en general de todos los grupos guaraní, nos dice que "el alma o la parte espiritual del hombre está identificada con el lenguaje humano, el Ayvu, o también "ñe'e eng". Es el murmullo interior, la capacidad de expresarse y de decir" (pp. 494). Diferente a la conciencia de la persona. El individuo guaraní es un miembro de su sociedad sólo mediante la capacidad de comunicación con sus coexistentes.

Volvamos a la saga de Cadogan. Explícitamente, las "bellas palabras" le fueron otorgadas relatando como Ñamandu, el Gran Padre, llevó a cabo el proceso de creación y la futura migración que emprende hacia los mares. Esto último, llevó a León Cadogan interpretar como el establecimiento de la razón religiosa, a través del lenguaje guaraní, en la búsqueda utópica de la Tierra Sin Mal. Elementos escatológicos y religiosos son incorporados dando sentido y forma a la cultura guaraní. Villar y Combés (2013) visualizan que "por una metonimia extraña se transforman en una suerte de sinónimo de esa religión, de esa cultura, e incluso hasta de la gente misma que sueña y canta con ellas". (pp. 208). A pesar de que los mbya no hayan explicitado semánticamente la búsqueda de la Tierra Sin Mal es a través del lenguaje y, sobre todo, de las prácticas morales y sociales que la expresión fue tomando importancia entre ellos.

Aunque el mito no sólo se expresa a través del lenguaje ritual y místico. No hay duda de que las migraciones, independientemente de las motivaciones, son hechos históricos. La gran evidencia arqueológica, sumada a los centenares de documentos que relatan dichos desplazamientos, dan legitimidad fáctica al "antropodinamismo expansivo", expresión de Susnik, del guaraní. La mentada evidencia arqueología e histórica concede a Branislava Susnik de evidenciar el ethos que encerraba gran parte de la cultura guaraní bajo el ethos que denomina como del *oguata*, es decir, del caminante. En relación con sus estudios realizados sobre la dispersión tupí-guaraní le lleva a concluir finalidades específicas sobre la expansión territorial de los guaraníes:

> "La búsqueda de la 'tierra buena' y con periferia dominada o pacífica, transconceptualizada en 'Tierra Sin Mal', cuando los movimientos migratorios significaban desplazamientos de evasión o de refugio; festivales intercomunales como símbolo de la abundancia productiva-subsistencial; la conciencia etnocéntrica de una superioridad etnocultural y de una seguridad guerrera, expresada en el rito antropofágico." (Susnik, 1994, p 81)

Sin embargo, esta pretensión de búsqueda, para la arqueóloga eslovena significa más una motivación de orden interétnica con características materiales en contraposición con la lectura simbólica del mito. En suma, Susnik sostiene que la búsqueda es de carácter material hacia la "tierra buena" con la finalidad de hallar tesoros y mejoras en la calidad de vida. Para Susnik, la visión esotérica y simbólica del mito no es más que una fabulación. Catherine Julien (2007) sitúa la motivación de las primeras migraciones de los guaraníes de la zona del pantanal paraguayo hacia los andes de Bolivia y radicaliza la hipótesis de Susnik al sostener que la migración y búsqueda de la Tierra Sin Mal tenía por objetivo las riquezas metálicas de los montes andinos.

La lectura de la historia del mito de la Tierra Sin Mal, al igual que al guaraní, nos invita a caminar sobre sus pasajes académicos. El objetivo de este punto es dar un recuento de las distintas perspectivas, lecturas y críticas que acompañan al *Yvy Marane'y*. Muchas de ellas criticadas por su retorcido academicismo y poco trabajo etnográfico en las comunidades guaraníes. Sin embargo, no hay duda del gran acervo bibliográfico y teórico sobre tal tema. La lectura de este gran conjunto de escritos se cierne bajo la figura "mito-lógica", en palabras de Levi-Strauss.

Recapitulando, es con Curt Nimuendaju y "Las Leyendas" como inicia el sendero académico en la indagación sobre el tópico. Desde su publicación, en 1914, la literatura académica americanista desarrolló una mirada profunda y múltiple sobre las causas motivacionales de las grandes movilizaciones guaraníes. En el centro de estas publicaciones, la Tierra Sin Mal, aquel mito escatológico, revistió las páginas de los libros sobre la cultura guaraní. Incluso, posicionándose de manera central y casi como sinónimo de ello. Así es, pues, como el mito empieza a pensarse y estructurarse. Luego de la hipótesis religiosa planteada por Nimuendaju, le sucedieron ensayos que no dieron una respuesta unívoca de las pretensiones motivacionales de los guaraníes en búsqueda del Yvy Marae'y.

La sociología empieza a surgir y a apoderarse del escrutinio mítico. Alfred Métraux fue uno de los primeros en incorporar el carácter sociológico del mito en la conformación cultural de las comunidades guaraníes. Dándole sentido y forma cultural a las estructuras de la sociedad guaraní e interponiendo como clave interpretativa, de sus migraciones históricas, en la Tierra Sin Mal. Proveyendo al carácter hermenéutico del mito, la condición mesiánica, es decir, con pretensiones meramente religiosas.

Transformando y disponiendo al mito de rigurosidad académica. Además de la escatología, inherente a la Tierra Sin Mal, Métraux amplía las motivaciones que llevaron a los guaraníes de la Colonia a movilizarse en grandes grupos y por grandes extensiones de territorio. Símbolo de libertad y solución ante la opresión del conquistador europeo serían tímidamente esbozadas por el suizo dentro del marco mítico.

Por su parte, Egon Schaden[8] también opta por la vía sociológica en la interpretación del mito apapocuvá-guaraní. Pero a diferencia de sus antecesores en los estudios guaraníes, Schaden añade el elemento político en la búsqueda de la Tierra Sin Mal. En otras palabras, la búsqueda utópica arrastra consigo luchas de poder en contra de los invasores europeos. La expresión migratoria se traduce a una lucha política. Para Schaden, la religión no solo cumple con su valor simbólico en la cultura de una sociedad. Aquella también puede ser analizada desde la política como resistencia cultural hacia un otro, un invasor. Al igual que Feuchtwang (1977) la religión puede ser entendida como una doble realidad. Esto es un sistema de ideas y un medio de comunicación. Para el antropólogo marxista estudiar la religión "implica descubrir de qué manera opera como interpretación de la experiencia y como compromiso con una determinada orientación a la acción" (pp. 81). Egon Schaden y su sociología de la religión guaraní nos sitúa del lado no auto definible de la religión de un pueblo. Sistemáticamente, va construyendo la idea de lecturas posteriores desde la sociología, la antropología y la política del mito Yvy Marae'y.

Siguiendo con la perspectiva sociológica, es destacable el trabajo de Hélène y Pierre Clastres. Una de las conclusiones que llevaron a cabo, luego de un arduo trabajo de campo etnográfico en comunidades tupí-guaraní y nivaclé en el Paraguay, fue el carácter profético del mito. Esta característica opera diferenciándose con el mesianismo de Alfred Métraux por la marcada línea política impresa en tal. Quizás, ya esbozada ligeramente por Egon Schaden. Para la pareja francesa, la Tierra Sin Mal puede ser interpretada desde la filosofía mítica, pero lo que les va a interesar es la sociología detrás de la hermenéutica filosófica. La razón del rechazo mesiánico del mito deriva de la explicación surgida de un estado de desequilibrio y misticismo acentuado. En otras

[8] Consúltese; Schaden, E (1988 [1954]). Aspectos fundamentales de la cultura guaraní. Asunción: Universidad Católica.

palabras, el mesianismo implica factores internos y externos. Sin embargo, tiende a diluirse al presentarse como estrategias sin soluciones fácticas. Hélène Clastres (1993) fundamenta que la migración hacia la Tierra Sin Mal partiría de profundos cuestionamientos de la sociedad en la que se encontraban inscritos las comunidades guaraníes. Ya sea por la actividad económica, política o, incluso, las nuevas reglas de parentesco impuestas por los invasores europeos. Fueron motivos suficientes para emprender la búsqueda utópica en oposición a las leyes sociales del contexto histórico. Configurando, entonces, la figura profética del mito, movimientos políticos-religiosos. Comprendiendo la razón de la práctica religiosa en clave sociológica. Aunque, para la etnóloga francesa, la empresa guaraní estaba destinada al fracaso por su eminente carácter social.

Miguel A. Bartolomé (2008) expone "la capacidad plástica del mito". Nos dice que dicha capacidad para "incorporar nuevos mitemas referidos a la cambiante realidad de la cultura es lo que proporciona uno de los medios para aproximarnos al quehacer simbólico de un pueblo y referir a sus variables situaciones contextuales" (p. 122). Es decir, el estudio del mito *Yvy Marane'y* no solo debe responder a los contextos y posibilidades históricas que dieron origen a la multiplicidad de lecturas del mito, sino que nos propone revisar desde la realidad material y simbólica de las comunidades guaraníes.

Como se evidencia, la exégesis de Bartomeu Meliá y Dominique Temple (2004) nos aproxima a momentos históricos. Circunstancias específicas que caracterizan cada una de las migraciones guaraníes. Sea por motivos políticos o religiosos. El pueblo mbya, al igual que los demás guaraníes, al ser sometido a incontables procesos de transfiguración y resignificación cultural los ha llevado a profundos cambios étnicos. Cambios que impactaron evidentemente en el modo de ser del guaraní. En ese sentido, se entiende la diversidad interpretativa del mito. La Tierra Sin Mal, sin dudas, evoca una búsqueda física de la "tierra buena", y donde la economía de reciprocidad sea posible. Admitiendo y cohesionando interpretaciones de tipo idealistas y materialistas:

> "La búsqueda de la Tierra-sin-mal sería -por lo menos en el estado actual en que se hallan nuestros conocimientos- el motivo fundamental y la razón explicativa de la migración guaraní. Y en la migración guaraní estaría involucrada la especificidad de la economía guaraní" (Meliá y Temple, 2004 p. 17)

Este corpus teórico de la Tierra Sin Mal ha llevado a nuevas lecturas críticas sobre la interpretación del mito. Rápidamente, se esbozan las ideas de denuncia política hacia los incontables abusos de los estados en los que están circunscritos comunidades guaraníes. Para Graciela Chamorro (2010) "la imagen de la Tierra Sin Mal, a más de ser una utopía, un horizonte poético y un rito, es la que impulsa los pueblos desterrados a luchar por su re-territorialización" (p. 25). Las luchas por la tierra los ha llevado a reconfigurar las fronteras de los territorios nacionales. Queda para posteriores trabajos el escrutinio del mito de la Tierra Sin Mal. Una realidad fáctica o incorporada por la academia a las comunidades indígenas guaraníes.

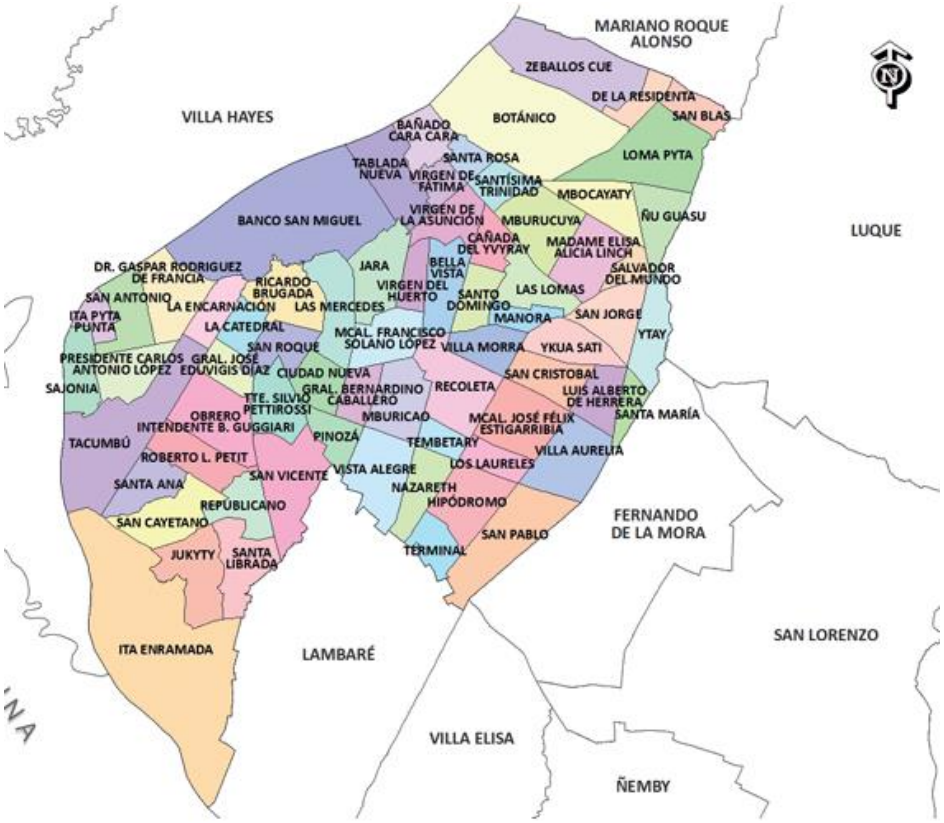
Sobre el diseño metodológico

La propuesta de diseño metodológico la cual guiará en cómo se abordará el trabajo de campo recibe influencia de la "Antropología simétrica" de Bruno Latour (2007). La cual forma parte del llamado "giro ontológico" que busca centrar la mirada del antropólogo en cómo la realidad es construida, experimentada y entendida tanto por los actores humanos y no humanos que conforman la ecología donde se dan las relaciones socioculturales. Es por ello por lo que la pieza angular del trabajo será la etnografía entendida como la inmersión en los universos ontológicos y epistemológicos del otro. La etnografía será utilizada como principal herramienta, metodológica y teórica, para aprehender la realidad de los sujetos con los cuales construiremos la tesis. Para sortear los pasajes turbios y nebulosos por los que transita necesariamente la Antropología, me apoyaré en diversas herramientas y técnicas. Siendo la primera de estas, la escritura.

Delimitación del campo

Veo conveniente desarrollar el subpunto del "campo" a manera de situar espacialmente el trabajo realizado entre mayo y junio del 2023. En primer lugar, el trabajo campo extenso y de mayor duración se llevó a cabo en el distrito capital Asunción. Este distrito no está integrado a ningún departamento del Paraguay y consta de 68 barrios. Durante mi trabajo de campo, viví en el barrio de Loma Pyta, en el cual pude realizar observaciones etnográficas de una de las fiestas religiosas más importantes para el Paraguay. Asimismo, el barrio donde se localiza la comunidad indígena "Ka'a Poty 2", o por lo menos durante mi trabajo de campo, es Las Mercedes. Como bien se indicó, las comunidades indígenas en situación de calle son dinámicas y cambian de "lugar" cada tanto tiempo. Otros barrios donde recogí información sobre las percepciones del indígena

guaraní en situación de calle fueron el barrio de San Roque, Catedral y Encarnación. los cuales forman parte de lo que llaman coloquialmente como “el centro de Asunción".



Fuente: Atlas Demográfico del Paraguay, 2012

Además, por interlocutores que fui conociendo durante mi trabajo de campo, pude visitar la comunidad de la Asociación de Parcialidades Indígenas (API). Dicha comunidad se encuentra ubicada en el barrio de Laurelty, ciudad de Luque. Esta comunidad está fuera de los límites políticos del distrito central de Asunción. Sin embargo, el municipio de Luque pertenece al Área Metropolitana de Asunción (AMA). La visita a la comunidad de la API fue de vital relevancia para el trabajo de campo en el sentido de recoger la voz de Apolonio Portillo. Un avá guaraní quien junto con su familia llega a Asunción en 1998 por motivos de salud. Su posición como indígena guaraní restablecido en una comunidad complementará las voces de aquellos que aún no logran establecerse nuevamente en un territorio dentro de los limites citadinos.

Criterio de delimitación de actores claves

A manera de síntesis, la tesis pretende recoger las percepciones sobre el indígena en situación de calle los cuales se ubican en el distrito capital de Asunción. El principal grupo, por obvias razones, serán indígenas en las situaciones mencionadas. Durante el tiempo de mi trabajo de campo, la comunidad "Ka'a Poty 2" venía atravesando tal situación desde el 2017, dato que me expresó el cacique Ramón Benítez. Los miembros de la comunidad indígena Ka'a Poty 2 se identifican como mbya y ava guaraní. Detallaremos esta particularidad en el capítulo tres, por el momento debemos tener esto en cuenta.

Por otro lado, la "esfera dominante" está compuesta, en primer lugar, por instancias político-técnicas. En este contexto, tomaremos como referencia el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) y las políticas públicas implementadas por las autoridades gubernamentales para abordar la situación del indígena paraguayo. En segundo lugar, las instancias mediáticas, como la prensa, juegan un papel crucial para entender cómo se comunica la realidad indígena a la población no indígena. Finalmente, las instancias académicas y las organizaciones no gubernamentales también desempeñan un rol importante al apoyar, en cierta medida, las reivindicaciones diarias de las comunidades indígenas. El desarrollo detallado de estos aspectos será abordado en el capítulo uno.

Además, en el desarrollo del capítulo dos, recogeremos las percepciones sobre los indígenas en situación de calle de los trabajadores y personas recurrentes del, coloquialmente llamado, Centro de Asunción. La cual denomino como la "esfera popular". Dichas personas tienen su lugar de trabajo en el centro de la ciudad, desempeñándose en su mayoría como comerciantes ya sea de artesanías, vendedores ambulantes, vendedores de periódicos, vendedores de *yuyos* para el tereré, entre otros. Provenientes de distintos barrios del distrito capital de Asunción. Dichos trabajadores construyen al indígena en situación de calle en base a sus percepciones que responden a instancias culturales, mediáticas y gubernamentales.

Finalmente, cada uno de estos actores con los cuales se ha entablado comunicación se basó en el muestreo por *bola de nieve*. La amplitud de conversación en cada una de las "esferas" con las que trabajo se debió justamente a un primer acercamiento y, por recomendación, de este primer interlocutor se fue llegando a más personas. Sumado, la identificación por *caso crítico* sirvió para el acercamiento hacia la comunidad

indígena Ka'a Poty 2 por las condiciones en las que se encontraban durante mayo y junio del 2023. Además, por criterios de estrategia y proximidad opté por entablar comunicación con la comunidad, la cual fue aceptada por el cacique Ramón Benítez y el *tamoi* Karai Okaygua.

Métodos y técnicas de recojo de información

Muy de la mano de la propuesta metodológica de la tesis, la observación participante se convierte en uno de los elementos claves durante el trabajo de campo. Dicha observación se enfocará en las cotidianidades donde se desenvuelven las tres esferas de las que pretendo recoger la percepción del indígena en situación de calle. La observación metodológica y teórica que planteo durante mi trabajo de campo está sujeta a la práctica intersubjetiva del yo y el otro. Esta relación será entendida desde la simetría dialéctica en donde buscaré comprender y aprehender los elementos significativos de la construcción de la realidad social para estos grupos mencionados. Sobre todo, durante las visitas constantes a la comunidad Ka'a Poty 2, pude darme cuenta que, en la construcción cultural y social de sus miembros, el agente humano no está por encima de otros agentes. Sino ambos se encuentran involucrados en la profundidad del modo de ser guaraní.

Por otro lado, una de las técnicas importantes de la investigación serán las entrevistas semiestructuradas y a profundidad. Las entrevistas semiestructuradas desempeñan un papel crucial en las investigaciones antropológicas al proporcionar un marco flexible que se adapta a la naturaleza holística y contextual de la disciplina. Al permitir una interacción más dinámica entre el investigador y el participante, estas entrevistas ofrecen la oportunidad de explorar la complejidad de las experiencias culturales y sociales. Los antropólogos a menudo emplean este enfoque para capturar narrativas más ricas y contextualmente arraigadas, lo que contribuye a una comprensión más profunda de las perspectivas culturales, prácticas cotidianas y significados simbólicos presentes en las comunidades estudiadas. La flexibilidad inherente a las entrevistas semiestructuradas permite la adaptación a cambios en el terreno, la posibilidad de profundizar en temas emergentes y, en última instancia, la construcción de un conocimiento antropológico más matizado y contextual. Las entrevistas semiestructuradas encuentran su valor estratégico en la exploración y descarte de temas que pueden propiciar una mayor y precisa información sobre un tema puntual. En esta

clase de entrevistas "se trabaja con una lista de tópicos, más o menos detallados" (Barragan, 2007, pág. 143) ayudando a cubrir una cantidad mayor de temas.

Justamente para ahondar en los temas de mayor importancia para los interlocutores, la entrevista a profundidad será una de las técnicas claves para conocer las narrativas y significados que fueron surgiendo durante las entrevistas semiestructuradas, pero que por la naturaleza de la misma no se pudieron indagar. Durante el trabajo de campo, la entrevista a profundidad se utilizó sobre todo en la exploración de conceptos culturales y sociales con la comunidad Ka'a Poty 2. Con la idea presente de que muchas veces los conceptos guaraníes tienden a perderse en la traducción, la entrevista a profundidad ayudó a situarlos culturalmente. Otro de los momentos en los que se utilizó las entrevistas a profundidad fue para indagar en las expresiones que utilizaban los comerciantes del centro de Asunción para referirse a los indígenas en situación de calle. Hacer incidencia en las distintas expresiones que se utilizan coloquial y cotidianamente para referirse a este grupo dio apertura a la visualización de las estructuras sociales en las cuales están sujetas las prácticas cotidianas de este grupo en particular.

Sobre los instrumentos de recojo de información

En primer lugar, las fichas de observación servirán para situar los escenarios en los que están inscritos los agentes sociales vertidos en la tesis. Estas fichas tienen el objetivo principal de describir tanto los escenarios como los comportamientos, interacciones sociales, objetos materiales y eventos significativos que ayuden a captar la red compleja de situaciones de la cotidianidad de los agentes sociales. Los escenarios donde se llevó a cabo la observación sistemática fue la galería artesanal de "La Recova"; el estado de la Plaza Uruguaya y Plaza La Libertad luego que las comunidades indígenas fueran retiradas del lugar; los alrededores del Centro de Asunción en cual conversé con comerciantes fijos y ambulatorios; el Museo Etnográfico "Andrés Barbero" y el Centro Cultural del Lago en las que observé dinámicas de difusión y presentación de la "cultura" guaraní e indígena en general del Paraguay; en la ceremonia de inauguración del monumento del Arpa Paraguaya donde se vivió, en palabras del intendente de Asunción, lo "verdaderamente paraguayo"; durante la Fiesta de San Juan en la capilla San Rafael en Loma Pyta; y, finalmente, en las comunidades del API y Ka'a Poty 2.

Por otro lado, las guías de entrevistas fueron diseñadas para cada grupo con el que se entabló comunicación. Por ejemplo, para el desarrollo del primer capítulo se cuenta

con una guía de entrevista en la cual se enfocó en las políticas públicas, trabajo de difusión y presentación del indígena guaraní paraguayo. En esta sección se han realizado cinco entrevistas a actores claves como académicos, trabajadores de instituciones gubernamentales y no gubernamentales que día tras día enfocan su tiempo en el tema indígena en el Paraguay. En el diseño de las entrevistas a los comerciantes y personas recurrentes del Centro de Asunción se buscó indagar sobre todo expresiones cotidianas y percepciones sobre los indígenas en situación de calle. Durante las entrevistas a profundidad emergieron conceptos estructurales en los cuales "sustentan" dichas percepciones. Concretamente, se realizaron treinta y seis entrevistas a hombres y mujeres comerciantes del Centro de Asunción entre las edades de 35 a 65 años. Finalmente, el diseño de la guía de entrevistas para las personas de las comunidades indígenas señaladas estuvo enfocada, en primer lugar, en los aspectos culturales y sociales generales en la situación actual. A medida que las conversaciones se volvían más complejas, opté por diseñar una guía de entrevista a profundidad en base a tópicos que componen el modo de ser guaraní. Estos tópicos responden a aspectos políticos, sociales, económicos y culturales de las comunidades visitadas. Asimismo, estas categorías estaban atravesadas por la situación en la que se encontraban durante el trabajo de campo.

El uso del archivo fotográfico desempeña un papel fundamental en la tesis presente al proporcionar una ventana visual que complementa y enriquece la comprensión de fenómenos culturales y sociales. Las fotografías capturan momentos efímeros, detalles visuales y expresiones que a menudo escapan a las descripciones textuales. Los antropólogos utilizan archivos fotográficos como valiosas herramientas para ilustrar y contextualizar sus observaciones, brindando a los lectores y colegas acceso a una representación visual más completa de los entornos y comunidades estudiadas. Además, las imágenes permiten a los investigadores reflexionar sobre sus propias percepciones y sesgos, desafiando y enriqueciendo sus interpretaciones. Asimismo, el archivo fotográfico se convierte en un recurso documental valioso para futuras investigaciones, preservando visualmente momentos culturales y cambios sociales a lo largo del tiempo.

Gracias a la Fundación "La Piedad" la cual es la que administra el Museo Etnográfico "Andrés Barbero", pude realizar fotografías a las piezas invaluables de arte indígena. Haciendo foco sobre todo en instrumentos rituales y cotidianos de las comunidades guaraníes del Paraguay. La Fundación, por razones totalmente comprensibles, no admite el uso de cámaras en las instalaciones del museo. Sin embargo,

gracias a la disposición de las personas encargadas, me fue permitida dicha acción. A lo largo de los capítulos, las fotografías ayudarán de complemento en la narración etnográfica. Durante mi estadía en el trabajo de campo, busqué fotografiar las cotidianidades tanto del Centro de Asunción como de los eventos culturales a los que asistí. Sin embargo, debo mencionar que por razones de privacidad no fue permitido fotografiar detalladamente a la comunidad de Ka'a Poty 2. Sin embargo, sí me permitieron fotografiar el panorama y las condiciones en las que se encontraban. Lo cual estoy agradecido profundamente con la paciencia y confianza que me brindaron cada una de las personas con las que mantuve conversaciones.

CAPÍTULO I. El indígena guaraní desde las esferas dominantes

Miradas desde el Estado paraguayo

De "infieles" a símbolos de identidad

Luego de la independencia del Paraguay, en 1811, los Estados vecinos no reconocieron su posición como Estado independiente de España. Hecho que llevó al Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia implementar la política de aislamiento del Paraguay con el exterior. Esta acción fue en términos políticos, comerciales y sociales. Con la medida adoptada, el nombrado "dictador supremo" buscaba su consolidación en el poder. Limitando la influencia externa que podría amenazar al régimen autoritario y al proyecto estatal que mantenía. Durante la "Suprema dictadura", Paraguay era abastecido por su producción interna de agricultura y ganadería. Teniendo como principal producto el cultivo y producción de la yerba mate. Además, esta producción venía bajo una supervisión estricta de los poderes estatales. Es así como buscaba aminorar la dependencia de las importaciones extranjeras.

En la ecuación del aislamiento paraguayo, un factor importante para el mantenimiento de la medida fue la incorporación, en la economía nacional, de los llamados *tavá* guaraníes, o pueblos guaraníes. Estos *tavá* sirvieron en la consolidación del proyecto del Dr. Francia. A la vez sus miembros indígenas eran reclutados para trabajos comunales y militares, aunque esta incorporación tenía un matiz fuertemente exclusivo. Dado que los indios *tavá* no se mezclaban con la población "blanca" del Paraguay. La importancia de estos grupos indígenas fue netamente de materia económica. La inclusión al proyecto estatal no cambió la manera en la que se relacionaban con el poder. El trato político era una continuación de las formas coloniales mismas que se daban en las antes llamadas "reducciones jesuíticas". Quizás la única cualidad distinta con el pasado colonial era la comunicación fluida y directa con el Dictador. En ese sentido, los *tavá* asistieron durante los primeros meses para la consolidación del proyecto francista:

> "El Dictador Francia convocó a los cabildos de los pueblos guaraní a los dos congresos que lo encumbraron con el mando dictatorial y les concedió participación en dichos congresos a sus alcaldes indios, que concurrieron con sus «varas de autoridad» y sus caballos ricamente adornados, a reverenciar al Karaí Francia. (Ribeiro, 2009, p.293)

Los *tavás* guaraníes tienen como origen en las famosas reducciones de indios, concretamente en las misiones jesuíticas. Las cuales servían de manera de controlar la "racionalidad" de los pueblos y someterlos a la idea cristiana de vida (Susnik, 2011). El guaraní "reducido y conquistado" pasó a formar parte del control de los jesuitas los cuales identificaban como "fieles" a aquellos que permanecían dentro de las reducciones. Caso contrario, para los que no se encontraban sometidos al régimen jesuítico fueron caracterizados como "infieles". (Wilde, 2011; Takeda, 2005). La clasificación del indígena guaraní como fiel-infiel quedó "obsoleta" durante la campaña de independencia del Paraguay y, sobre todo, en su rol estratégico durante el aislamiento del país. A medida que se consolidaba el poder del Dr. Francia se iban notando ciertos rasgos de debilidad del proyecto político. Uno de estos era la poca consolidación representativa entre los pueblos de la naciente República del Paraguay.

Como medida de establecer vínculos indentitarios con la naciente República paraguaya, surge el imaginario de nación supra-étnica. Es decir, se buscaba integrar al indígena a los modelos y estructuras del Estado moderno. Aquellos indígenas que ingresaban a este sistema fueron considerados como ciudadanos. Sin embargo, cuando los juzgaban por algún delito, surgía su condición de indígena y dando lugar a la figura de *ciudadano pasivo* (Ribeiro, 2009). El régimen francista buscó que esta política fuera el inicio de lo que se denomina mestizaje de los pueblos indígenas y blancos como una forma de amalgamar la población nacional:

> "En esa política de integración el francismo utilizó las levas de trabajo de los tavá, como en la época colonial, específicas para cada piel y condición y manteniendo como mediadores a los cabildos y los administradores de pueblos de indios. Pero el objetivo ya no era tanto económico y/o evangelizador como social: integrarlos al Estado-nación Paraguay" (p. 301)

La política del mestizaje[9] que tenía como intención la formación de una identidad basada en la mezcla racial tuvo su mayor auge durante el gobierno de Carlos Antonio López. El primer presidente electo del Paraguay, suprime los *tavá* guaraníes y los integra como

[9] La idea de que la "política de mestizaje" implementada por el Dr. Francia se hizo bajo la supuesta premisa de homogeneización étnica es muy criticada actualmente. Bárbara Potthast (2022) llega a la conclusión que la idea principal de prohibir el casamiento entre "blancos" y obligar a casarse con indígenas se debió, ante todo, a la búsqueda de restarle poder político y económico a esta clase social.

ciudadanos paraguayos *libres*. Buscando consolidar el imaginario de Estado-nación paraguayo en base a la idea de la Nación Guaraní y su ancestralidad. La narrativa criollista del Paraguay mitificó la llamada "raza guaraní" y su resistencia a las invasiones tanto europeas como de países vecinos. La llamada "ancestralidad" del guaraní como parte de la "identidad paraguaya" tuvo como piedra angular el uso del idioma guaraní. A pesar del perseguimiento y la prohibición del uso del idioma guaraní durante el gobierno de López, paradójicamente, la fortaleció. Bartomeu Meliá (2012) escribe que "ahora traían un nombre español, habían dejado de ser indios, pero hablaban la lengua de siempre" (p. 42). Sin embargo, el autor menciona que el bilingüismo como forma identitaria del Paraguay no tendría asidero en la realidad social. Para el autor lo que se trataría sería un fenómeno de diglosia en el cual, el español tendría una mayor presencia ante el idioma guaraní.

El guaraní, en tanto idioma, fue la punta de lanza de la identidad nacional paraguaya que volvería a surgir durante la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870). El guaraní se utilizaba en las trincheras y los cuarteles como un arma de secretismo contra los rivales. La incorporación de los *tavá* no como indígenas, sino como ciudadanos "libres", generó en el uso del guaraní como forma "vulgar" del habla paraguaya. Contrariamente, el Estado del Paraguay promovía el uso del español en las formas burocráticas estatales. Incluso en las escuelas, el presidente Carlos Antonio López impuso las medidas de castellanización por lo cual se promovía su uso en la alfabetización de la población. A la par, el Estado paraguayo promovió la prensa y la literatura que tuviese como idioma único el castellano. Bajo ese contexto, el guaraní volvería a tomar relevancia durante el conflicto mencionado.

Durante la Guerra *Guasú*, el Estado impulsaría el uso del guaraní tanto dentro de las trincheras como fuera de ellas. Aquello se vio reflejado en que "Solano López vio al idioma guaraní como un instrumento de comunicación amplio e integrador. Por lo tanto, el uso del guaraní no era una conveniencia sino una necesidad" (Lucrecia Johansson, 2012, p. 204). Aquello también se vio reflejado que el Estado promoviera el uso del guaraní en la prensa. Ya sea a través de la sátira y crónicas periodísticas que dieran cuenta del valor guerrero de la "raza guaraní". Durante el conflicto, el idioma guaraní pasó a ser una vez más sinónimo de la identidad paraguaya.

El guaraní era visto como un "guerrero" debido a la exaltación durante la Guerra de la Triple Alianza. Momentos en los que la "raza guaraní" se instauraría en el imaginario

colectivo de la población. El concepto de "raza" no solo fue utilizado para exaltar virtudes en los paraguayos, sino que este sirvió para caracterizar a los enemigos como extranjeros, como los otros. Para Capdevila (2015):

> "Los brasileños son vistos como negros (kambá, es decir 'asado') de lengua portuguesa, los argentinos (kurepí), es decir con la piel rosada (como los cerdos) e hispanohablantes. Mientras que, en la Guerra del Chaco, el enemigo boliviano es designado como indio andino, a veces hispanohablante o de idioma aymará".



Caricatura que denuncia la Triple Alianza entre Uruguay, Argentina y Brasil. (Fuente: página de Cabichuí. Biblioteca Nacional Asunción)

Haciendo un paréntesis, dichas "jergas" son usadas en la actualidad para describir de manera despectiva a los extranjeros. El concepto "raza", el cual encontré, en el argot popular paraguayo del Centro de Asunción encierra significaciones positivas y negativas. Por un lado, se repite frecuentemente la "raza guaraní" ya sea como eslogan la cual revoca fuerza. Efectiva durante eventos deportivos y en los cuarteles de la Fuerza Armada del Paraguay. Asimismo, el paraguayo habla de "raza guaraní" como forma de ser frente a la adversidad. Mencionando que, de las peores condiciones, sociales y políticas, ha surgido siempre valiéndose del espíritu guerrero intrínseco a dicha *raza*. Por otro lado, es usado para rebajar al extranjero usan los términos señalados en la cita anterior. Adelantando que, para el paraguayo, por lo menos con los que hablé durante mi trabajo de campo, este

particular concepto de “raza” forma parte del sentido común de nación. Por el momento, volvamos al uso de “lo guaraní” por parte del Estado paraguayo como forma estratégica de crear sentido de nación, de común, durante las crisis bélicas y políticas.

Otro momento histórico en el que el idioma y “lo guaraní” surge como medida de cohesión social e identificación causal es durante la Guerra del Chaco. Librada entre Paraguay y Bolivia de 1932 a 1935. La cual tuvo sus raíces en la ambición territorial y la búsqueda de recursos en el Chaco Boreal. En un escenario desafiante, con condiciones climáticas extremas y tácticas militares obsoletas, la guerra dejó un alto costo humano. El posterior Tratado de Paz de Chaco redibujó las fronteras, favoreciendo en gran medida a Paraguay, pero las secuelas humanas y económicas persistieron, subrayando la amarga realidad de un conflicto que afectó profundamente a ambas naciones y dejó su marca en la historia regional de América del Sur.

La Guerra del Chaco se percibió bajo la bandera de guerra patriótica, similar a la Guerra de la Triple Alianza. A diferencia de esta última, el conflicto se desarrolló en un "desierto colonial", siendo esencialmente una guerra de colonización que implicó la ocupación de territorios indígenas autónomos. La posguerra en Paraguay se caracterizó por la organización de la primera burocracia indigenista del Estado y la participación en la Conferencia de Pátzcuaro en 1940.

Sin embargo, la narrativa nacional paraguaya sobre este conflicto a menudo ignora la participación indígena. La memoria colectiva del Paraguay muestra una compartimentación entre las memorias indígenas y la memoria patriótica nacional, revelando la reproducción de un orden colonial dentro de un marco estatal-nacional. La ausencia de los indígenas del Chaco en la memoria pública y en los archivos públicos subraya la dominación persistente. A pesar de ser conflictos convencionales entre Estados, fue la clara la pretensión colonial la cual relegó a los indígenas a la periferia de la historia nacional y generó una singular naciogénesis (Capdevila, 2015) basada en una mezcla mestiza y bilingüe hispano-guaraní.

Reflejado en las canciones de trinchera que surgieron durante el conflicto. Quizás el más conocido cantante y poeta, a la vez que soldado, fue Emiliano R. Fernández. Sus canciones en tono de épicas cantadas en guaraní y español[10] fueron parte de la propaganda

[10] Las guaranias de Emiliano R. Fernández forman parte del folklore paraguayo. Sus letras relatan pasajes de la Guerra del Chaco. Las batallas y el sentimiento del soldado paraguayo están plasmada en las canciones

utilizada por el Estado paraguayo para incentivar a las tropas. Parte de la maquinaria propagandística se dedicó a llevar héroes de la Guerra de la Triple Alianza, como el Coronel Florentín Oviedo, incentivando mediante heroicas anécdotas de la guerra pasada. Parte de esta campaña también consistió, de la mano del General Félix Estigarribia, en declarar al guaraní como idioma oficial de la guerra. Se buscaba el secretismo y evitar cualquier tipo de espionaje por parte del bando boliviano[11].

Sin embargo, la realidad indígena era distinta de lo que el Estado y el Ejército paraguayo publicitó a través de la propaganda bélica. Para empezar, la Guerra del Chaco culminó el proceso de colonización hacia una de las zonas menos densamente pobladas en el Paraguay. La demografía indígena chaqueña es multiétnica. La guerra transformó el modo de vida de las comunidades del Chaco. Si bien, la guerra no tuvo como motivaciones etnocidas, hubo una mortalidad muy alta entre los indígenas a causa de las enfermedades que fueron transmitidos por los soldados paraguayos.

La Guerra del Chaco fue una de las últimas guerras de conquista en el siglo XX en América. El posterior control sobre el territorio chaqueño se tradujo a la creación de puertos tanineros, plantas agrícolas y un crecimiento de las industrias en dicho territorio. Aquello impactó en la demografía indígena. Muchos de los miembros de las comunidades tuvieron que buscar trabajos en dichas industrias, transformando radicalmente su modo de ser en cuanto económico y, en consecuencia, cultural. Aquello derivó en los desplazamientos por parte de las comunidades chaqueñas a quienes se les habían arrebatado sus tierras. Comenzando el desplazamiento indígena hacia las ciudades. Con la llegada de indígenas a las ciudades, las autoridades respondieron bajo lo que denominaremos como "políticas de negación".

De signo de identidad a las políticas de negación

Las llamadas "políticas de negación" (Bogado, 2021) hace referencia al balance de las políticas públicas que se han tenido con los pueblos indígenas del Paraguay.

como "13 Tuyuti", "Che la reina", "Rojas Silva Rekavo", entre muchas. El impacto de las canciones de Fernández en "la paraguayidad" sujeta entre el español y el guaraní llega hasta la actualidad.

[11] "Un 28 de mayo de 1933, el comandante del Ejército en Campaña, José Félix Estigarribia, mediante la Orden General Nº 51 DECLARA AL GUARANÍ COMO IDIOMA OFICIAL DE LA GUERRA ordenando que las conversaciones y claves secretas se hagan exclusivamente en la lengua guaraní para mantener la máxima seguridad posible en las comunicaciones durante el desarrollo de las maniobras bélicas." (Consultado de https://www.spl.gov.py/es/index.php/noticias/un-dia-como-hoy-se-declaraba-al-guarani-como-idioma-oficial-durante-la-guerra-del-chaco.)

Caracterizadas por la falta de coherencia hacia el tratamiento de los problemas que denuncian las comunidades indígenas. Uno de los aspectos en donde se hace sentir su implementación se encuentra en el contexto urbano de la ciudad capital de Asunción. El Estado paraguayo ha negado históricamente la presencia de comunidades indígenas dentro de los márgenes de la ciudad. En cuanto a los indígenas en situación de calle, la realidad es igual de desfavorable.

Una constante en dichas políticas es la práctica de devolución a las "comunidades de origen". El Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), órgano estatal que tiene como competencia la compra y legalidad de tierras para las comunidades desplazadas, en la mayoría de ocasiones se ve frustrada por diversos motivos políticos y económicos. En ese sentido, la posesión legal de tierras indígenas se ve atravesada por la inseguridad jurídica. Razón por la cual las comunidades desplazadas hacia Asunción regresan a "sus tierras", pero retornan a la capital en cuestión de meses. Otra práctica recurrente es la entrega de terrenos en mal estado. Imposibilitando y empobreciendo prácticas de sentido económico. Bajo este marco de prácticas y sentidos de negación. Durante mi estadía en la capital paraguaya, he reparado en lo que, para mí añadiría una característica más a las *políticas de negación*. Lo denomino "prácticas de enrejamiento" como forma de segregación de la presencia indígena. Llevándose a cabo para evitar la aglomeración de desplazados o juntarlos en un mismo espacio:

> "Caminando por la ciudad, luego de un año fuera, me percato de la aparición de más plazas enrejadas. Las comunidades ya no se encuentran dentro ni afuera. Para algunos, dirían que *luce bonito*" (Notas de diario de campo)

La seguridad es el principal argumento a favor de enrejar estas plazas. La restricción de la utilización del espacio público refleja el ambiente hostil en el que las comunidades encuentran al llegar a la ciudad[12].

Sin embargo, las políticas de negación se extienden más allá del Centro de Asunción. La falta de oficinas estatales alrededor del territorio nacional y una nula implementación en el registro público ha generado que muchos de los indígenas

[12] Probablemente, en el 2007 sea la fecha más lejana en la que se inició esta práctica de "enrejar" las plazas y lugares públicos. La intendenta Evanhy de Gallegos cercó la Plaza Italia debido a la presencia de indígenas. Los cuales habrían llegado a Asunción reclamando tierras. Obtenido de: https://www.ultimahora.com/las-rejas-y-la-intolerancia-n654870. Consulta: noviembre, 2023.

paraguayos no tengan hasta la fecha documentos de identidad. Al no poseer la cédula de identificación, el indígena y las comunidades podrían no ser reconocidas como ciudadanos y "personas indígenas". Dolores Lescano, abogada que está familiarizada con esta problemática, me menciona lo siguiente:

> "Lamentablemente, la falta presupuesto de las instituciones como el Ministerio de Agricultura o el propio INDI no puede asegurar las cédulas a los indígenas. Lamentablemente no llegamos hacia ellos. Eso hace que vengan hacia Asunción y se queden meses. Algunos se quedan por las tierras que se les quitan. Eso es un problema gravísimo. Pero algunos también tienen que venir a Asunción para realizar todo el trámite de la cédula y eso demora mucho tiempo. Ahora ¿para qué lo hacen? Muchas veces esto es para que sean reconocidos como "personas indígenas" y que tengan un título de propiedad sobre sus tierras. Entonces, no llegamos a ellos en ese sentido. También en otros derechos como el agua, el alimento. Como te mencioné, lamentablemente nosotros contamos con un presupuesto bajísimo y abrir una oficina en otro departamento es complicado. Por no decir imposible"

El sentido común instaurado en la ciudad es que "indígena no quiere estar en la ciudad". Restringiendo su geografía exclusivamente a los montes y selvas del territorio nacional. Este supuesto rechazo por parte del indígena, será duramente contestado por las mismas comunidades a través de diferentes procesos adaptativos que lo acercaron más a las ciudades. Además, para muchos indígenas, en especial con los que conversé durante el trabajo de campo, el modo de ser guaraní no entraría en contradicción si se viviese en las ciudades. Muchos son los ejemplos de comunidades indígenas que aún en contacto e intercambio constante con el espacio citadino, han mantenido sus formas culturales. El principio de "la ciudad no es lugar del indígena" se cae ante las respuestas organizativas de las comunidades indígenas urbanas.

Mediante las medidas adoptadas, el Estado de Paraguay moldea la percepción del indígena al retratarlo como un individuo cuya existencia está intrínsecamente vinculada a la voluntad política de las autoridades. Este enfoque lo relega a un papel pasivo dentro de las complejidades de la ciudad, marginándolo de la participación activa en los procesos decisivos. La imagen construida por el Estado posiciona al indígena como un pasivo de

la benevolencia gubernamental, subrayando su vulnerabilidad y dependencia en el entorno urbano.

El indígena es pensado como un ser "extraño" o "ajeno" al contexto. Esta construcción de otredad lo excluye de manera efectiva de la dinámica citadina, acrecentando su separación y marginación. En última instancia, estas medidas estatales no solo configuran la imagen del indígena como un sujeto dependiente, sino que también perpetúan dinámicas de exclusión que tienen consecuencias significativas en términos de igualdad y justicia social.

Miradas sobre el indígena en situación de calle desde la prensa

Las noticias matutinas del 17 de mayo del 2023 informaban que la avenida Artigas estaba bloqueada por la movilización de grupos indígenas que se habían instalado frente al INDI en pos de sus demandas como comunidades. El titular de la noticia fue "Indígenas se movilizan frente al INDI". Me detuve a escuchar la nota de prensa del momento. Hasta ese entonces, no contemplaba cuál era el discurso de la prensa en torno a los indígenas en las calles. Desconocía cuál sería el tratamiento, cómo configuran al indígena en esta situación y, sobre todo, cuáles serían las explicaciones que dan sobre el fenómeno acontecido. Todo aquello me motivó a quedarme unos minutos más frente a la televisión para escuchar atentamente la noticia. Este ejercicio nos servirá para indagar sobre las características del discurso manejado por este sector para el objetivo de la tesis. La razón es simple: presentar un agente constructor de narrativas de alcance mediático y masivo. Sea por cualquier medio de prensa, es decir, televisivo, escrito o digital. Rápidamente, el diario de campo que me acompañó desde el primer día y el cual se volvió un compañero inseparable me sirvió para ir anotando puntos de incidencia sobre las notas de prensa[13].

Las cámaras de ABC Noticias, enfocaba a un grupo considerable de indígenas que habían *tomado* la concurrida avenida Artigas. El reportero no incidió sobre la pertinencia étnica del grupo, pero sí hacía mención que aquellos instalados en la calle no serían de la misma comunidad. Además, que varios de estos "grupos" estarían desde "hace tiempo" ubicados en las inmediaciones del INDI aguardando las respuestas de las autoridades.

[13] Durante la escritura de la tesis, pude encontrarme con la nota periodística televisada subida a la plataforma de Youtube por la cuenta oficial del diario ABC Noticias. (Obtenido de: https://www.youtube.com/watch?v=_LakGAhlJws&t=18s. Consultado noviembre, 2023)

Sumado a ello, luego de una consulta rápida a las personas de estas comunidades, el reportero llega a la conclusión que se trataría también de "varias peticiones" por las cuales hacen que estén sobre el pavimento. Finaliza, diciendo que esta medida se optó para que el presidente del INDI, en ese entonces, entable una mesa de diálogo con los caciques de cada comunidad.

La razón de la presencia indígena en las calles que brindaba el agente de prensa era la petición de la compra de tierras por parte del INDI. Siguiendo con su pesquisa, la problemática central es la nula capacidad de asegurar una "propiedad de la tierra" al indígena. Aquello le es confirmado por una de las personas presentes. Un ava guaraní. Sin embargo, esta persona también hace mención sobre la falta de techo, educación y salud alimentaria hacia los niños de la comunidad. Además, que menciona que cada comunidad tiene sus propias necesidades y particulares reclamos.

En este punto, haré un breve recorrido del cómo *la prensa* a bordado el tema. Me apoyaré en la digital debido a la facilidad para obtener por ese medio artículos especialmente de *ABC Noticias*. La cual es uno de los diarios de mayor llegada al público. Para Marcelo Bogado (2021), la prensa ha tratado innumerables veces de explicar la llegada de indígenas a las calles de Asunción. Centrándose en el aspecto de la "pérdida de tierras" como única razón. Sumado que esta pérdida de tierras por parte del indígena, sobre todo mbya y ava guaraní, se debía al problema con los productores de soja. Aquel despojo territorial se argumenta con la supuesta existencia de títulos de propiedad sobre el terreno disputado. Esto quiere decir que tanto la comunidad indígena y los productores de soja tenían papeles legales que demostraban ser dueños. Pero en la relación de poder, los productores de soja tenían una mayor incidencia. Las autoridades indígenas al denunciar, en primer lugar, los atropellos a sus derechos territoriales son enmarcados exclusivamente en este tópico. En ese sentido, por la dinámica de la prensa, el titular es lo que queda a posterioridad. Dando paso a una explicación monocausal de la presencia indígena en las calles:

> "El modelo monocausal de la explicación de la migración indígena a las ciudades como resultado de la expulsión del campo tiene como principal fuente el discurso dado por los propios indígenas, que aludían este motivo – el haber sido expulsados del campo – como fundamento de su presencia en las ciudades. Quizás, parte de los indígenas consultados asumieron este discurso como una forma de legitimar

su residencia urbana, ya que, si fueron expulsados del campo no tendrían otra opción más que estar en la ciudad." (Bogado, 2021, p. 126)

Por otro lado, la teoría monocausal de la presencia indígena por parte de la prensa es acompañada por la falta de presencia estatal en las inmediaciones de sus territorios. Como lo mencionaba Dolores Lescano, en el punto anterior, no hay una presencia significativa fuera de Asunción. Dificultando el acceso a los indígenas a servicios judiciales que intervengan en el usufructo del territorio indígena.

La justificación monocausal de la prensa moldea al sujeto indígena como el expulsado ya sea del modelo agroexportador o por la falta de presencia estatal. La prensa refiere exclusivamente al indígena guaraní como ese "desterritorializado". La situación de calle en la que se encuentran las comunidades mbya y ava guaraní explicadas por instancias mediáticas van estructurando el sentido común de la imagen del indígena desplazado. En cierta medida, los entrevistados indígenas asumen el discurso monocausal para justificar su presencia como forma estratégica de lucha. Sin embargo, durante el trabajo de campo, la profundidad de las razones de su presencia y las acciones políticas comunitarias rompe con aquel mito monocausal.

Lo "indígena" desde La Academia y las organizaciones no gubernamentales

Las llamadas "ciencias duras" históricamente tienen un mayor protagonismo en la producción científica en el Paraguay. Con mayor énfasis en el área de las Ciencias Naturales. Por su parte, las Ciencias Sociales han adquirido con los años un mayor protagonismo en la investigación y producción científica. El común denominador de esta producción es su procedencia de instituciones académicas fundadas por grupos de investigadores civiles, extranjeros y nacionales. También, la producción de organismos no gubernamentales adquiere en la actualidad un papel importante sobre dicha producción. Más adelante detallaremos el cómo construyen y el cómo presentan al indígena.

Entonces, lo que pretendemos es centrarnos en las dinámicas de producción y discurso sobre el indígena paraguayo provenientes de las instituciones señaladas líneas arriba. Sobre todo, las centradas en el área de las Ciencias Sociales con énfasis en los trabajos antropológicos. La finalidad de nuestra tarea será observar cómo el discurso académico cobra notoriedad e importancia en la población civil, indígena y no indígena. A la vez que contextualizar dicha producción para entender las particularidades del caso

paraguayo. Se conoce que en la década de los 60, la investigación en Ciencias Sociales adquiere importancia por la aparición de programas de desarrollo en la región. No obstante, el ambiente sociopolítico paraguayo de dichas décadas atravesaba la dictadura de Stroessner (1954-1989). Como consecuencia de la característica represiva y controladora del régimen, dio forma a estrategias de sobrevivencia en la investigación académica. Dando como resultado investigaciones las cuales abordaban "lo indígena" desde la neutralidad ideológica y temática.

Con ello no queremos decir que la calidad de las investigaciones, sobre todo en la temática indígena, sean poco fiables. Contrariamente a lo que se pueda pensar, la producción científica encontró la manera de mostrar una sociedad de individuos vivos con particularidades únicas. Sabiendo posicionar investigaciones de altísimo nivel teórico y metodológico, se ha generado un corpus de conocimiento valioso que no solo enriquece nuestra comprensión de las comunidades indígenas, sino que también sirve como base sólida para el diseño de políticas, el fortalecimiento de derechos y la promoción de la diversidad cultural. Contribuyendo a construir puentes de entendimiento intercultural y a fomentar la colaboración positiva entre diversos actores en beneficio de una sociedad más inclusiva y justa.

Lo que se mostrará a continuación comprende dos momentos del trabajo de investigación de la tesis actual. El primer momento comprende el trabajo de campo presencial que se empezó en el mes de mayo del 2023 hasta junio del mismo año. El segundo momento de la investigación comprende la etapa virtual en el cual se entrevistó a personas claves en el mundo académico de Paraguay. Se contactó con investigadores e investigadoras de instituciones académicas y organizaciones no gubernamentales, los cuales accedieron amablemente en compartir sus alcances y experiencias en la gestión.

Desde las Ciencias Sociales: Investigadores y Museos

Geográficamente, el Paraguay se divide en dos macro regiones: occidental y oriental. En las cuales se han distribuido los diecinueve pueblos indígenas. La Ciencias Sociales, en su literatura, ha abordado extensamente las dos regiones con sus particularidades geográficas y étnicas. El estudio de ambas ha contribuido en el acercamiento al público no indígena a los diferentes grupos étnicos presentes. Sin embargo, si hay una región que ha tenido un mayor foco sobre "lo indígena" en Paraguay ha sido la región oriental. Esto es por la predominancia de lo guaraní en la zona. La razón del porqué, por lo general, se

asocia lo indígena con lo exclusivamente guaraní será abordado en el siguiente capítulo. Lo que nos interesa en esta sección es recorrer como las investigaciones, hechas por hombres y mujeres, han construido y mostrado al indígena guaraní ante la sociedad civil no indígena, si cabe el término. Es por ello que el presente punto consta de dos partes. En primer lugar, se abordarán los trabajos de los y las investigadoras pertenecientes a instituciones académicas para, en segundo lugar, entender las diferentes muestras expuestas en los museos sobre los pueblos indígenas. Lo último se presentará como punto de defensa en la tesis de la articulación de las narrativas de lo indígena entre la academia, población indígena y no indígena.

La maquinaria colonial europea enfocó como estrategia de evangelización el estudio de las formas culturales, sobre todo la lengua, a través de textos que podríamos llamarlos antropológicos. Fueron, sobre todo, las misiones de los jesuitas los primeros encargados en construir materiales etnográficos de los cuales hasta la actualidad su importancia se traduce en clave etnohistórica. El padre Antonio Ruiz de Montoya es autor de una de las obras de mayor trajo etnográfico sobre los guaraníes. El "Tesoro de la lengua guaraní" (1639) ha contribuido al entendimiento cultural y social de la sociedad guaraní de ese momento y que hasta las fechas se sigue citando.

Aunque quizás el punto fundacional de la etnología guaraní, no solo en el Paraguay, fue la aparición de la leyenda apapocúva-guaraní de la "Tierra-Sin-Mal". Curt Nimuendaju introdujo lo que sería el tópico central en los estudios guaraníes en años posteriores. Por un lado, el estudio del mito de la "Tierra-Sin-Mal" es fundamental sobre todo en el para entender bajo que contextos se dio la producción académica de lo guaraní. Razón por la cual investigadores extranjeros llegaron a tierras paraguayas para dar con la clave del mito en la estructura sociocultural de los pueblos guaraníes.

El desarrollo de las investigaciones académicas no sería posible sin la presencia de instituciones civiles y académicas. Una de las más importantes es la Sociedad Científica del Paraguay que fue fundada por el Dr. Andrés Barbero en 1921. Mismo que en 1929, funda lo que hoy se conoce como el Museo Etnográfico "Andrés Barbero". Enfocadas inicialmente en las Ciencias Naturales y posteriormente cobraron protagonismo las Ciencias Sociales, en particular la Etnografía. Volveremos sobre esta institución más adelante. Posteriormente, se fundó en 1942 la Asociación Indigenista del Paraguay bajo la misión de la defensa legal y cultural de los pueblos indígenas

paraguayos. A partir de la década de los 60 se fundaron importantes centros investigativos como el Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos (CPES), el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), el Centro de Estudios de Población (CEPEP), el Centro de Estudios Paraguayos Padre Antonio Guasch (CEPAG), entre otros. El Instituto de Ciencias Sociales de Paraguay (ICSO) es de los centros investigativos más recientes. Fundada en el 2011 bajo el objetivo de la formación académica, la divulgación científica y la incidencia en las políticas públicas.

Este esquema de instituciones, nos lleva a preguntarnos lo siguiente. ¿Qué sucede con la producción académica en Ciencias Sociales en centros universitarios? A pesar del amplio número de centros universitarios en Paraguay la producción académica no va acorde a esta realidad. Los factores que explican dicha situación responden a la combinación de factores como "la ausencia de políticas de Estado hasta un énfasis mayor en la formación profesional antes que en la investigación" (Masi; González; Servín, 2016, p. 97). Las universidades han relegado hasta cierto punto la tarea investigativa, centrándose en la formación e instrucción profesional para la salida laboral. Dando como resultado la dispersión estructural en cuanto a la comunidad de investigación en las Ciencias Sociales. A consideración personal, lo presentado podría ser argumento del porqué en Paraguay no existe hasta la fecha en las universidades la carrera profesional de Antropología. Pese a que el país tiene una vasta tradición y producción antropológica.

La directora del Museo Etnográfico "Andrés Barbero", Adelina Pusineri, me comenta sobre la ausencia de la carrera de Antropología en el Paraguay. Argumentando que el primer intento de institucionalizar una "antropología paraguaya" respondió a momentos históricos que venía atravesando el país:

> "Entonces, en el momento histórico que aparece el Museo está totalmente a contramano de lo que era el Paraguay académicamente. No había ningún estudio serio. No se estudiaban Ciencias Sociales, ni Historia, ni nada. Eran abogados. No había Sociología, no había historiadores. La Historia entra recién en el año 48. A partir de los años 60 en adelante aparece ya creada la Facultad de Filosofía, donde ya están la Historia y aparecen como asignaturas la Antropología y la Etnología, creo que antes si no me equivoco. Pero como asignaturas. Parece también la arqueología, pero dentro de lo que eran las cátedras. Hasta hoy día en Paraguay no hay carrera de antropología, solamente tres intentos fueron de la Universidad

> Católica en unas maestrías. El resto de los antropólogos que hay son todos formados en el exterior y, por suerte, regresan para investigar acá."

Por su parte, Marilin Rehnfeldt, antropóloga y directora de la revista "Suplemento Antropológico", opinó lo mismo sobre las Ciencias Sociales y, sobre todo, la Antropología en el Paraguay. Argumentando que las posibilidades de investigación de cientistas sociales depende de la colaboración entre instituciones no gubernamentales y fundaciones extranjeras. Sumado que el argumento del campo laboral es predominante para la formación de nuevos profesionales. Mismo argumento pude recoger de investigadores como Marcelo Bogado, antropólogo del ICSO; y Raquel Zalazar, vicedirectora del Museo Etnográfico.

Las investigaciones sociales sobre lo indígena han abordado campos diversos y esenciales para comprender la complejidad de las realidades culturales y sociales de estas comunidades. Desde el análisis de las dinámicas familiares y comunitarias hasta la exploración de sus sistemas de conocimiento tradicionales, estas investigaciones han arrojado luz sobre aspectos cruciales de la vida indígena. Asimismo, han examinado las interacciones entre las comunidades indígenas y los cambios socioeconómicos, la preservación del medio ambiente, y la influencia de políticas gubernamentales en sus vidas. Marcelo Bogado y Adelina Pusineri comentan lo siguiente:

> "Si revisamos la literatura de lo indígena ya sea del lado del Chaco o del lado Oriental, nos daremos cuenta que los procesos interculturales siempre están presentes. Sobre todo, en cuanto al tema de la tierra. Porque este ha sido el problema histórico de los indígenas no solo en el Paraguay, sino en otros países de la región. Claro que al lado de estas siempre está presenta los estudios de parentesco, sobre la lengua, sobre los rituales. Todo lo que se conoce que estudia las Ciencias Sociales. Ahora los desafíos van sobre la interculturalidad" (Marcelo Bogado)

> "Creo que la intención de crear algo relacionado con la Antropología en el Paraguay era solo pueblos indígenas. Hoy estamos en otras tónicas, otras necesidades de grupos sociales, pero en el momento hasta el que se crea inclusive la Asociación Indígena del Paraguay fue solamente para pueblos indígenas: qué pasaba con los pueblos indígenas, cómo estaban, dónde estaban y por qué. Porque también se comienzan las ventas de las tierras y ellos eran ocupantes en las tierras

> libres y piensan a ser vendidos con los indígenas dentro. Con este problema, vienen sobre todo los estudios de integración y articulación del indígena a la economía de mercado." (Adelina Pusineri)

Ahora las investigaciones no solo reconocen la complejidad de las realidades indígenas, sino que también posicionan al indígena como un actor activo en sus propias decisiones de lucha. Estas decisiones abarcan una diversidad de áreas cruciales como la defensa de sus derechos territoriales, la búsqueda de una educación culturalmente relevante y la lucha por un acceso equitativo a servicios de salud. Este enfoque destaca la importancia de comprender las perspectivas, aspiraciones y desafíos desde la propia voz de las comunidades, permitiendo así una representación más auténtica y, hasta cierto punto, las empodera. La investigación contemporánea documenta las injusticias y desigualdades que enfrentan los indígenas, a la par que también destaca sus esfuerzos, estrategias y resistencia en la consecución de un futuro más equitativo y justo. Este cambio de enfoque refleja una mayor conciencia de la agencia del indígena y su capacidad para liderar y participar activamente en la definición de sus propios destinos.

Ahora abordaremos el rol que cumplen los museos como centros que contribuyen a la dinámica de representación sobre lo indígena en el Paraguay. En la actualidad, los museos están experimentando una transformación significativa en su enfoque hacia prácticas éticas y colaborativas en relación con las comunidades indígenas. Este cambio se refleja en la estrecha colaboración con estas comunidades, adoptando enfoques inclusivos y participativos. Además, algunos museos han asumido un papel más activo al promover la diversidad cultural y fomentar la conciencia crítica. Gracias a iniciativas culturales que convocan masivamente a la población civil. Además de ser espacios de investigación abiertos a todo el público. Esto va más allá de simplemente presentar la historia y las tradiciones indígenas, abordando también cuestiones contemporáneas como los derechos territoriales, la autodeterminación y la revitalización cultural. En conjunto, estos cambios buscan superar las prácticas coloniales del pasado y construir una relación más respetuosa y equitativa entre los museos y la población en general.

Concretamente, a través de las personas que trabajan en el Museo Etnográfico "Andrés Barbero" veremos cómo estos enclaves tienen el papel educativo y difusor sobre lo indígena en el AMA. Este museo forma parte del circuito museográfico dentro de la ciudad capital. Los cuales desde sus muestras permanentes y temporales refieren a la

historia cultural, artística y social del Paraguay y sus etnias. Sumado a ello, muy brevemente, citaremos al Centro Cultural del Lago, mismo que se encuentra en la ciudad de Areguá. Su mención dentro de nuestra tarea será utilizada como ejemplo de gestión para evidenciar los mecanismos de articulación entre la población indígena y no indígena que se da a través de las actividades culturales. Además, que expone una colección sobre los instrumentos rituales y ceremoniales de las comunidades guaraníes. La cual, desde mi punto de vista, acercan a los visitantes a conocer de manera la cultura material de las comunidades.

Por la arquitectura del museo fácilmente puede pasar desapercibida frente a las construcciones aledañas del centro de Asunción. Un bloque cuadrado de hormigón reposa en medio de una calle triangular. Ornamentada con ventanales rojos por todo el perímetro y en la acera contigua, palmeras que llegan hasta más allá del techo de la construcción. La descripción arquitectónica puede no ser llamativa. Al menos, para el turista quizás no lo note y, mucho menos, sepa que se trata de un museo. Así lo hace notar Adelina Pusineri. Ciertamente, lo llamativo del lugar es lo que congrega. Una colección invaluable de artefactos indígenas de más de cien años. Piezas arqueológicas que cuentan las historias de las más antiguas etnias que habitaban, y habitan, en el Paraguay. Una historia milenaria traducida en los arcos y flechas, en la cerámica y los cestos:

> "El museo etnográfico y arqueológico es privado, que depende de la Fundación "La Piedad", heredera del doctor Andrés Barbero. Quien fue un filántropo médico y que ha creado muchas instituciones. Su preocupación siempre fueron los pueblos indígenas. Entonces, él fundó el Museo un 21 de junio de 1929. En un momento muy particular para Paraguay y las Ciencias Sociales. En un principio decían "Etnográfico y Ciencias Naturales". Tuvo como directores al doctor Max Schmidt, que había sido director del área sudamericana del Museo de Berlín y luego la doctora Branislava Susnik, que era eslovena, que había venido por la Argentina y que había estudiado antropología, etnología, prehistoria. Hizo todos sus trabajos, 17 trabajos de campo. Con quién trabajé siete años y medio. Luego me quedé yo, fui su alumna en la carrera de historia."

Fue el doctor Max Schmidt quien durante sus trabajos de campo pudo recoger más de 1000 piezas de las diferentes etnias del Paraguay. Los artefactos que el Museo exhibe conforman una invaluable colección de historia material que encierra significados

profundos de las sociedades indígenas. Los enormes arcos y flechas; la cestería; urnas funerarias, canoas, redes de pesca, altares de los *opy*; entre muchas más. Además de poseer una de las bibliotecas más extensas en materia antropológica. La cual es visitada por investigadores nacionales y extranjeros; y también por estudiantes de cualquier nivel educativo. Adelina da cuenta de la poca señalización externa del Museo por la que

> "La gente, en general, no sabe que este es un museo. A veces, cuando lo descubren, me dicen que no sabía que era. A pesar de vivir tan cerca. Hay un caso de un estudiante de arquitectura que, de no ser por su profesora, nunca iba a descubrir este museo"

Frente a esta situación, existen iniciativas como "La Noche de los Museos", la cual en el 2023 tendrá su 5ta edición. La cual busca lograr la participación ciudadana y difusión de espacios educativos en esta materia. Consolidando la identificación y visualización con el patrimonio cultural del Paraguay. La Noche de los Museos, comenta Adelina: "es una organización que busca la promoción de espacios como este. Se hacen charlas, talleres, presentaciones artísticas y más cosas. Es a nivel nacional". Para la directora del Museo "Andrés Barbero" estas iniciativas buscan responder al aumento del interés público por la historia y la cultura. Para ella se ve reflejado que cada organización civil busca implementar espacios donde pueda ser conocida sus historias particulares. En cuanto a la relación del Museo con la población indígena, Adelina comenta lo siguiente:

> "El Museo, lamentablemente, no tiene relación con comunidades indígenas concretamente. Con personas específicas sí tenemos. A veces vienen a las actividades y venden sus artesanías. Hay una anécdota que me parece importantísima. La cual se ha repetido en ocasiones, pero recuerdo sobre todo una la cual vino un grupo de mbya. Eran un señor mayor con un grupo de niños y niñas. Pidieron si podían ver el museo y obviamente les dijimos que sí. Al subir, el señor con los niños, se fueron de frente por un altar que tenemos. El señor empezó a explicarles a los menores cómo era antes ese altar. Entonces, eso es lo que buscamos nosotros. Que vengan porque esta también es su historia. Mira que importante lo que se vivió ese día."

Experiencias similares se encontraron en el Centro Cultural del Lago. Ubicado en la ciudad de Areguá, a orillas del lago de Ypacaraí, el Centro abre las puertas hacia el público. En el recinto se encuentran exposiciones de arte representativo de la ciudad

elaboradas con barro. Areguá es conocida por su producción de cerámica misma que es representada como el arte popular. Las figuras de barros son totalmente reconocibles para los visitantes las cuales le otorgan un sentido de identidad. A través de la muestra, Ysanne Gayet muestra el trabajo de años en conjunto con la ciudadanía de la ciudad. El segundo piso del Centro Cultural alberga la exposición "*Iporaete*". La cual busca promover la cestería mbya guaraní. Además de ello, está expuesto instrumentos rituales como maracas, guitarras y violines que fueron donadas por la comunidad mbya durante una muestra en escena del *tangará*. Ysanne comenta que aquella ocasión acercó a la comunidad indígena mbya con la comunidad de Areguá.

Desde las ONG's: Tierra Viva

Los organismos no gubernamentales han tenido un rol importante en el acompañamiento jurídico, sobre todo, en la lucha por el reconocimiento de las tierras indígenas. En este apartado, traeremos a colación el caso de ***Tierra Viva*** quienes desde 1994 vienen trabajando en la promoción y defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el Paraguay. El trabajo realizado desde Tierra Viva busca impactar en las políticas públicas en cuanto al derecho territorial que viene siendo el principal eje de acción de la organización. En cuanto a la investigación y presentación de *lo indígena* desde las organizaciones no gubernamentales podemos decir que "éstas demandan investigaciones empíricas y aplicadas con el propósito de mejorar la cultura ciudadana, para que sectores de la población puedan tener una mayor incidencia en las políticas públicas." (Masi; González; Servín, 2016, p. 102). Si bien la orientación va más por el lado de las investigaciones aplicadas, el impacto es notable en cuanto a la promoción de los derechos desde adentro de las comunidades indígenas. Ricardo Morinigo de Tierra Viva, nos comenta lo siguiente:

> "En el caso de **Tierra Viva** va como apoyo jurídico y apoyo en otras áreas de los derechos humanos, es por eso que es representante convencional. Siempre hacemos esa diferenciación para no caer en ese discurso indigenista vacío que nosotros somos los representantes. Nosotros no somos representantes legales, somos convencionales, nos dan ellos una autorización porque ellos quieren, porque ellos confían en T**ierra Viva** y en el equipo. Y cuando hablamos de representantes son precisamente los abogados. Nosotros entregamos el protagonismo y ellos son los que proponen."

Ricardo menciona que, así como ***Tierra Viva*****,** otras organizaciones buscan la articulación con las comunidades. Las asociaciones indígenas surgen frente a la incapacidad del establecimiento de políticas públicas que aseguren una vida digna. Sarah Cerna (2012), nos dice que: "El Estado ha demostrado en repetidas ocasiones su incapacidad para dar respuesta a las peticiones de los pueblos indígenas en lo referente a tierras, territorios y recursos naturales" (p. 86). En ese escenario, ***Tierra Viva*** mantiene estrecha relación con la Articulación Nacional Indígena por una Vida Digna (ANIVD); Asociación Nacional de Mujeres Guaraní del Paraguay ''Kuña Guaraní Aty''; Coordinadora de Líderes Indígenas del Bajo Chaco (CLIBCH); Organización de Comunidades Unidas Nenlhet (OCUN); Organización Mismo Indígena (OMI), Asociación de Mujeres Indígenas de la Comunidad Esperanza (AMICE), Unión de Comunidades Indígenas de la Nación Yshir (UCINY).

> "El trabajo en conjunto con otras organizaciones ha ayudado también en el empoderamiento de las propias comunidades indígenas. Finalmente, ellas son las que aprenden más rápido y son ellos mismos los que toman protagonismo en sus luchas por la tierra, la salud, la educación. No existe más eso que el indígena es un *pobrecito* que lo mires y sientas pena." (Ricardo Morinigo)

A manera de cierre, lo expuesto en el presente capítulo nos sitúa en los diversos contextos en lo que *lo indígena* fue pensado en el Paraguay. El hilo trazado desde las instancias estatales desde principios de siglo XIX para finalizar con un breve recorrido en las organizaciones no gubernamentales en la actualidad nos despeja el panorama de las percepciones dinámicas sobre el indígena. Este ejercicio de historia, que encierra una clave antropológica, nos permite también situar los contextos en cómo y quienes pensaron y piensan la figura indígena. La cual, principalmente, es utilizada para la construcción de una narrativa que se pretende nacional. Y, añado, se logró convertir parte del sentido común del Paraguay.

A lo largo del capítulo se ha dado luces de las primeras respuestas indígenas hacia esa construcción estática y estereotipada de su vida. En el siguiente capítulo no pretendo mostrar una genealogía, como lo hice ahora, de la percepción del indígena en lo que podríamos llamar los *mestizos*. De forma concreta, se pretenderá traer, a la actualidad, cómo se percibe al grupo indígena desplazado hacia la ciudad de Asunción. Adelantamos que su estructuración adquiere características históricas de la construcción sobre la base que se ha tejido desde el Estado paraguayo, como ya lo hemos visto. Sin embargo, ahora

que los “indios” han llegado a las ciudades surgen tensiones que dan lugar a fricciones, o tensiones, identitarias. E interpelan a la narrativa nacional la cual coloca al *guaraní* como sujeto identitario.

En ese sentido, el capítulo siguiente pretende ampliar el contexto social en el que el indígena guaraní es pensado e imaginado. Este túmulo de voces, dinámico y difuso, es al que se tiene que enfrentar bajo una serie de estrategias individuales y colectivas. Presentándose como un sujeto con agencia en la intervención de su propio imaginario.



Cestería mbya guaraní expuesta en el Museo Etnográfico Andrés Barbero (junio 2023. Autoría propia)

CAPÍTULO II. El indígena guaraní desde las calles del centro de Asunción

En el capítulo anterior veíamos como se articulan discursos y prácticas en lo que denominé como esfera dominante. Por un lado, la idea de Estado-nación en el Paraguay reposa en la figura idílica del indígena guaraní. Mostrando a este sujeto histórico como pieza fundamental de resistencia contra la maquinaria europea en las invasiones del siglo XVI; y usando el "bilingüismo nacional" como eslogan del marketing intercultural. En la actualidad, el Estado paraguayo carece de políticas públicas coherentes para con las comunidades indígenas en general. Motivo que ha devenido en el escenario actual. A pesar de esfuerzos débiles, el Estado lleva acabo prácticas de invisibilización y negación de la existencia de comunidades indígenas, sobre todo, en contextos urbanos. A la par que incentiva el modelo agroexportador la cual deforestan grandes extensiones de tierra, empobreciendo y contaminándola. Razón por la que los territorios indígenas se ven perjudicados y reducidos. Esto se traduce en el escenario de las últimas décadas: comunidades desplazándose hacia las ciudades para exigir, entre muchas cosas, reconocimiento de sus tierras.

El sector mediático, como puede ser la prensa, va configurando el imaginario colectivo de los fenómenos sociales y sus actores. Parte de ella, sitúa la coyuntura y brinda monocausalmente la situación indígena de las calles del Centro de Asunción. Al no dar profundidad en su contexto, construye el ideario bajo prejuicios y reduccionismos. Mientras, una mirada diferente se construye desde los sectores académicos y las organizaciones gubernamentales. A pesar de la dificultad de la tarea, estos últimos sectores vienen trabajando por la defensa legal y patrimonial de las comunidades indígenas. Encontrando en el camino escollos que merman esfuerzos. La persistencia de las tareas, individuales o colectivas, hacen posible la difusión de lo conseguido.

En ese sentido, la intención del capítulo presente será la reconstrucción de la(s) mirada(s) del paraguayo recurrente en el llamado Centro de Asunción. Buscaremos estructurar las lógicas detrás de su percepción sobre el fenómeno de los indígenas en las calles. Respondiendo cuestiones de qué piensan y cómo construyen lo que piensan. Para poder situar lo mencionado, indagaremos en cuáles son las influencias en torno a la percepción construida del indígena en las calles por esta población. Por un lado, son los "haraganes". Aquellos que no trabajan y son "vagos". Por otro lado, que son "pobrecitos"

aunque son “malagradecidos” cuando reciben ayuda y no “cumplen” con la expectativa del *mestizo*.

En el desarrollo del capítulo, sostendré que ambas categorías que buscan resignificar y resemantizar *lo indígena* bajo la racionalidad económica del asunceno muy ligada a la occidentalización del mercado. Mientras que el carácter misericordioso de la percepción sobre los indígenas responde a la configuración de la paraguayidad en cuanto fe religiosa cristiana. Construcciones sociales que reducen la imagen del indígena a la de un sujeto pasivo a quien se le ha negado acciones políticas articuladas. En estos términos “nuevos” de *lo indígena* surge la “**tensión identitaria**” (Bogado, 2021) entre la figura idílica del guaraní contra la percepción actual.



Artesanía indígena sobre la Calle Palma del Centro de Asunción (mayo 2023. Autoría mía)

“Son pobrecitos pero malagradecidos”

Durante los primeros días de mi trabajo de campo, me encontraba recorriendo el Centro de Asunción con la certeza que alguien me brindaría su tiempo para resolver mis dudas sobre *los guaraníes de las calles*. Mi camino me llevaría hacia “La Recova”. Una de las galerías de artesanía paraguaya, muy concurrida por extranjeros y nacionales. Mi visita a la galería daría inicio en el camino a dentro de la percepción sobre la población

indígena desplazada, mismos que se encontraban en ese momento sobre la avenida Artigas a orillas del Instituto del Indígena Paraguayo (INDI). Mi primera interlocutora fue una comerciante de La Recova la cual me brindó la confianza de compartir sus opiniones. Para ella es momento de que "*se haga algo con los indígenas que viven mal*". Sus palabras harían eco en mí cuando se refirió a tal grupo como los "*pobrecitos, pero malagradecidos*". Las razones del porqué de sus palabras serán desarrolladas. Por el momento, me comentó lo siguiente con respecto a los indígenas de las calles:

> Desde hace tiempo están así. Se les da todo. Se les apoya con comida, víveres, e incluso casa. Todo se les da. Pero luego lo venden. Su casa, su terreno que le da el gobierno, seguro. Son pobrecitos, pero malagradecidos. (Persona 1)

Su sentencia iba acompañada de su pesar por las condiciones infrahumanas de este grupo. Mi interlocutora, quien se encontraba en plena conciencia de mi labor, me permitió compartir sus alcances con la finalidad de hacer sentir su malestar. Malestar que forma parte de la narrativa construida sobre los desplazados o, simplemente, los "sin tierras". Las características del mentado discurso son hechos que se van a repetir durante el desarrollo del trabajo de campo. Figuras y palabras que bailando en español y guaraní van imaginado la realidad etnográfica que pretendo mostrar. Curiosamente, esta característica bilingüe de la construcción de los sujetos *mestizos* solo acrecienta más las contradicciones culturales.

En Asunción, por lo menos en el "Centro" de la ciudad capital, donde lleve a cabo mi trabajo de campo, la imagen de este grupo humano los establece como un conjunto social percibido en términos peyorativos de "sucios", "haraganes", "chespis"[14], entre otros calificativos. La percepción que se tiene sobre el indígena guaraní es la de un ser hermético y enfrascado. A menudo se escuchan frases como "es difícil hablar con ellos" o "son argeles"[15]. Construyendo retóricamente a un sujeto con características en base a la

[14] La jerga paraguaya "chespi" hace referencia al "crac" y a los consumidores habituales de drogas: "Chespi" se les dice a los drogadictos. Siempre vas a verlos por las calles totalmente arruinados por la droga. Roban para consumir". (Notas de Diario de Campo junio-mayo 2023)

[15] Cuando me acerco a preguntar a los comerciantes sobre cómo acercarse a los indígenas guaraníes, o cualquiera, recibo comentarios que los describen como "argeles". Esto me hace recordar cuando estaba en el Mercado 4 y una vendedora de yuyos me comentó que

inactividad económica y política. Por un lado, el apelativo de "haraganes" se presenta ante la supuesta negatividad de ejercer un oficio y "poder mantenerse en la ciudad". Resultando cuanto menos interesante como el concepto de "trabajo", en base a la idea neoliberal, se presenta como una de salidas a la integración de la vida citadina. Una opción de mostrar lo que vales en la sociedad. La valoración social en lo económico, será una dimensión recurrente en la configuración simbólica de los indígenas desplazados por parte de la población no indígena.

Por otro lado, la imagen colectiva que se tiene del indígena en situación de calle se ve contorneada por la de un sujeto pasivo a merced de la buena, o mala, voluntad de las autoridades estatales. Casi un sujeto sin agencia política dentro del AMA. Configurándose, como un personaje público antes que un sujeto político. Cualquier acción de fuerza emprendida por la masa indígena desplazada es calificada de "disturbios", "desorden" y "desmanes". Generando malestar en la población no indígena por la situación vivida en las calles de Asunción las cuales frecuentemente son tomadas por aquellos "sin tierras".

Lo que observamos no son discursos diferentes, sino dos dimensiones en las que reposa las percepciones del indígena guaraní desplazado en la narrativa de gran parte de los asuncenos. Por ello, nos enfocaremos en la dimensión del "haragán"; como forma representativa y característica intrínseca del desplazado que lo lleva a la mendicidad y la incapacidad de solventarse en la ciudad. Una dimensión eminentemente de carácter socioeconómico. Mientras tanto, la siguiente dimensión se presenta en términos políticos en cuando nos referimos a la construcción de un personaje público (Joseph, 1997). Como bien hemos dicho. Siendo tratados y vistos como aquellos "pobrecitos" y "víctimas" de las faltas de políticas públicas, o la mala implementación de estos, que los ha llevado a la situación actual.

"Son unos haraganes": la percepción sobre el indígena desplazado desde el sentido económico

A lo largo de los años, grupos indígenas de distintas familias étnicas llegaron y se fueron de la REMA (Región Metropolitana de Asunción). Algunos de estos grupos han logrado establecerse en un espacio territorial luego de una lucha incansable dentro de los

"es difícil acercarse a ellos. A veces ni te quieren hablar". (Notas de Diario de Campo junio-mayo 2023)

márgenes políticos de la región. Otros, sin embargo, y más concretamente en el Área Metropolitana de Asunción la cual comprende un menor espacio de control político estatal, han mirado como punto estratégico para el asentamiento, itinerante o no, mientras se les atiende sus demandas.

Para empezar a comprender las formas en las que el asunceno caracteriza a un grupo que observa como distinto en lo que él llama "su" ciudad. Es primordial entender lo que comprenderemos por "ciudad". Para este caso, no hablaremos de un modelo de construcción arquitectónico; sino a un modelo de relacionamiento social existente en lo que se conformaría la idea de lo citadino. Y dentro de este modelo de relacionamiento social muy extendido en las ciudades occidentales actuales está la idea del trabajo como fuerza y valor social.

La idea de trabajo al igual que la idea de ciudad fueron desarrollándose, en términos de lo que hoy conocemos, a principios del siglo XX. Con el ingreso de América Latina al mercado mundial, el capitalismo adopta nuevas medidas de control de productividad hacia el desarrollo de no solo un modelo económico, sino también sociocultural. Naciendo así una nueva clase social: el trabajador asalariado (Cristancho, 2022)[16]. Siendo así que todo aquel que se encuentre fuera de la lógica de mercado, actualmente neoliberal, sea visto como "fuera de lugar" en las ciudades. Configurándose una lógica del "otro". Casos concretos cuando viramos hacia los vagabundos, los ladrones; es decir, el lumpen. Y la cita que hoy nos confiere: los desplazados o "sin tierra".

En el Centro de Asunción, la imagen del indígena desplazado que se encuentra en situación de calle presenta dos dimensiones distintas. En primer lugar, es percibido como alguien que ocupa la posición más marginada en la jerarquía social. En segundo lugar, se le asocia con la incapacidad de trabajar. Estas percepciones son comunes entre los adultos de entre 35 y 60 años con quienes tuve la oportunidad de conversar durante mi trabajo de campo en Asunción. La mayoría de ellos son hombres y mujeres que trabajan como comerciantes en el casco histórico de la ciudad, desempeñando una variedad de oficios,

[16] A finales del siglo XX, Latinoamérica bajo el modelo productivo del neoliberalismo empieza a transformar el concepto de "trabajo", enrumbando hacia la competitividad: "En este nuevo contexto, se gesta un nuevo modelo productivo en el que los países latinoamericanos se abren a las economías internacionales y al proceso de globalización." (Cristancho, 2022, p. 15)

como la venta de artesanías, vendedores de alimentos, servicios de taxi y la venta de hierbas medicinales, entre otros. Estos individuos pertenecen mayoritariamente al estrato socioeconómico conocido como "clase media pujante". En su imagen del indígena desplazado, la figura retórica que más se prodiga es la del “haragán”.

> “La idea del trabajador, como opuesto al haragán. Es algo que se tiene también en la población paraguaya. Entre los paraguayos hay una frase muy recurrente en la población no indígena que dice: “Si vos querés, cualquier cosa vas a hacer para salir adelante. Cualquier cosa vas a vender en la calle, vas a agarrar una escoba, vas a hacer lo que sea y vas a salir adelante. Si es que vos no querés, no más sos pobre.” (Entrevista a Marcelo Bogado)

La tendencia a la clasificación social dentro de Asunción como el “trabajador” y el “no trabajador” busca no solo categorizar a los indígenas guaraníes desplazados, sino a todo individuo inserto en la lógica mercantil en la ciudad. Planteando una norma de adherencia a la vida en esta. Nadie puede estar dentro de la ciudad sin algún oficio:

> “Deberían trabajar y dejar de pedir plata, plata. Todos acá laburamos y nos va bien más o menos. Nadie está de vago. Saldrás adelante solo si vos querés. Alguno de ellos hasta roban. No te hacen daño, pero se han metido a las casas.” (Persona 23)

> “Son haraganes, no trabajan. Vas a verlos todo el día pidiendo un mil. ¿Para qué? Seguramente para su caña, su cigarro. A veces, se enojan si no les dan. Lo peor es que he visto nenes, nenas, haciendo eso por las calles. Eso preocupa. Pero también, eso no más saben hacer” (Persona 9)

> “Son un problema que Asunción tiene. Van y vienen. Así no más están. Encima ni hacen algo para trabajar, piden y piden. De vez en cuando hay personas que le dan comida, incluso ropa. Ahí sobre Artigas están ahora. Antes en aquí no más en la Plaza Uruguaya” (Persona 14)

Dentro de la valoración social muy ligada al tema económico, el asunceno hace comparaciones con otros grupos indígenas que han sabido integrarse a la lógica de mercado, en sus palabras. Este grupo con el que constantemente son comparados, por la cercanía, es la comunidad Maká. Los Makás se han instalado en la ciudad de Mariano Roque Alonso, muy cercana a Asunción. Instalados a orillas del río Paraguay y al famoso

puente Remanso en 1985 por la subida constante del río (Zanardini, 2011, p. 100). Las mujeres y los hombres makás han visto una oportunidad laboral en la venta de su producción artesanal. Mismos que se instalan en puestos ambulatorios cerca de las plazas, hostales, bancos y restaurantes ofreciendo productos elaborados manualmente. Hecho que los ha llevado a "ganarse" el respeto del ciudadano de Asunción[17].

Durante los días que frecuentaba el centro de Asunción y en las conversaciones con las personas del lugar surgía esta comparación. Como una línea de continuación al carácter holgazán que le atribuían al indígena guaraní desplazado, las personas hacían mención del talante hacendoso con el que describen a los makás. Una de las vendedoras de la Recova reflexionó al respecto de esta situación. Después de comentarme sobre cómo ve a los indígenas guaraníes de la calle, me dice:

> "A diferencia de los makás ellos sí son *vales*. Vienen y ofrecen sus artesanías. Algunos se ponen en la plaza de arriba a vender. Otros en cualquier sitio están con sus hijos o solos, pero trabajan. A veces, viene un señor y una señora a ofrecer sus trabajitos y les compro. Así nos ayudamos todos. Ellos sí trabajan y no están mendigando, drogándose. Nada." (Persona 10)

Este signo se repitió en varios interlocutores a lo largo de las semanas. Usando jergas propias del paraguayo como "*valé*" o "*purete*", dando a entender un aprecio especial por este grupo indígena. Mencionan también que "ellos se han sabido adaptar a la ciudad", decía un taxista de la Plaza La Libertad. Curiosamente, en términos de adaptabilidad, parece que la apertura a la integración social se solidifica en cuanto mencionan que el motor de aquello es el trabajo. Mencionando un caso, un vendedor de bebidas cerca a la Plaza Concepción menciona lo siguiente: "*Si trabajasen, claro que podrían vivir en la*

[17] "Si en un primer momento se instalaron en la otra orilla de Asunción como actores eventuales del movimiento capitalino, más tarde pasaron a formar parte de ella, terminaron asentados en el barrio Universo, en Mariano Roque Alonso, hoy denominada Juan Belaieff. Zanardini precisa que en los primeros tiempos de vida de los Maká en capital han sufrido serias persecuciones pues se les negaba el acceso a ciertos lugares, como también se los prohibía abordar buses. Con el tiempo, este rechazo inicial adoptó otra característica, del rechazo se pasó a la admiración y actualmente los Maká se instalan en los sitios turísticos más importantes del país y configuran "la imagen de lo indígena" en el imaginario colectivo paraguayo" (Cantero, 2008, p. 24)

ciudad. Cuando estaban sobre la plaza, les ayudaba un poco. Pero uno también se cansa, ¿vos no te cansarías?", sentenció.

Por curiosidad, me acerqué a estos vendedores ambulantes makás con la intención de preguntar sus opiniones y alcances de la situación sobre los indígenas guaraníes que se encontraban en situación de calle. Estas conversaciones ayudaran a complejizar la imagen del indígena. Sobre la calle Palma, una de las arterias más importantes del Centro, y en la puerta de la Secretaría Nacional de Turismo (SENATUR); se encontraba "Virginio". Comerciante y vendedor de artesanías que pertenece a la comunidad maká "Corumbá Cué". Sentado se encontraba elaborando un bolso con fibras de caraguatá y luciendo una diadema con plumas blancas y grises. Mientras conversábamos recordaba con tristeza la situación de los guaraníes "sin tierras", como él los llamó. "*Triste viven los hermanos indígenas. Viven en la calle, sucios. Algunos están drogados, borrachos; otros, mendigando. No hay indígena sin tierra. Así no es el indígena.*", me comentaba agitando la cabeza. Para él la culpa era compartida tanto por sus pares indígenas como por las autoridades, en especial, el INDI. Puntualmente, la falta de tierra era la principal causa del estado actual del indígena guaraní. "El indígena para ser indígena tiene que tener su tierra para poder ser buena persona. Él cultiva, vive de su agricultura. Más importante, puede llevar sus creencias ahí.", me aclaró.

A unas cuadras de camino al Panteón Nacional de los Héroes, se encontraban tres señoras makás, que al igual que Virginio, se dedicaban a la venta de artesanías producidas en su comunidad. La conversación transitó por terreno difícil, debido a la barrera idiomática. No conocía el idioma maká y ellas no hablaban español fluido. Sin embargo, "Rosa" aceptaría ser la traductora hasta donde su español le daba. "La tierra es nuestra. Ya no tienen tierras", era la forma en como marcarían la diferencia. Para ellas, la forma en la que viven no la consideraban digna, aludían a la organización de la comunidad "Corumbá Cué" y al trabajo que hacían adentro y afuera de ella. Indicando sus logros comunitarios al decirme que "no hay peligro en nuestra comunidad", hablaba una de ellas en la voz de Rosa. Que poseían una escuela, hospital e iglesia. "Aquí trabajamos", finaliza Rosa la conversación.

Sin embargo, ¿qué sucede con la percepción del guaraní desplazado cuándo los y las interlocutoras intentaron esbozar razones de su llegada? ¿A quién o quiénes atribuye la culpa de este fenómeno? Su imagen adquiere matices y cierta complejidad paradójica.

Si bien es cierto, aún siguen los calificativos peyorativos como “sucios”, “zombis” o “dan mal aspecto”. A la hora dar respuesta a las preguntas, muchos rememoran lo visto por redes sociales o a través de portales de prensa. Mis interlocutores argumentaron la causal territorial como el principal motivo de desplazamiento. En menor medida, sentenciaron que la ciudad tenía un atractivo en los servicios básicos que ofrece, como el servicio educativo y sanitario.

En el momento de señalar culpables, la mayoría apunta a las autoridades y la falta de voluntad política para revertir la situación de calle que padecen los guaraníes desplazados. Marcelo Bogado (2021) señala esta situación como los “expulsados por el modelo agroexportador y expulsados por la falta de políticas públicas en las comunidades de origen” (p. 128). Uno de los vendedores de periódicos y revistas del Centro de Asunción, considera lo siguiente:

> “No deberían vivir así. Nadie podría vivir así. En las plazas, en las avenidas. ¿Cómo podés estar así? El gobierno. Todo es culpa del gobierno y de la corrupción. Son víctimas de la falta de voluntad política. Ellos deberían hacer algo para llevárselos. Es hora que se haga algo” (Persona 8)

Las múltiples conversaciones revelan el patrón de culpabilidad atribuida al Gobierno central. El guaraní en su condición de desplazado y situado en las calles es también abordado desde el plano de la víctima. Aquel que ha sufrido una pérdida invaluable. Surgiendo en las conversaciones expresiones en guaraní como “*aichejáranga*”. La cual manifiesta lástima y piedad por el otro ante una situación terrible. Configurándose como un “pobrecito” entregado solo a la voluntad de los demás, sea figura civil o de poder. Encasillando en esa retórica de “personaje público” que abordaremos en el siguiente punto.

“¡Aichejáranga!”: la percepción sobre indígena desplazado desde la pena

En diciembre del 2021, regresé al Paraguay para comenzar un trabajo de pre campo con finalidad de encontrar algún tema lo suficientemente novedoso y poco abordado con el cual pueda empezar la indagación antropológica. Poco o nada conocía sobre las comunidades indígenas paraguayas en ese momento. Salvo sus mitos que se hicieron populares entre la población no indígena y sinónimo de la identidad del país. No conocía la situación por la cual están atravesando. Con todo ello en la espalda, en una de las

primeras visitas al Centro de Asunción presencié lo que marcaría en mí el comienzo de la investigación. Citaré un fragmento de mi diario de campo del 2021 en el cual expreso detalladamente lo que marcaría en adelante la tesis que hoy estos presentado.

> Preparé un termo con agua fría y yuyos para cebar tereré en el camino. Bebida indispensable en la cotidianidad paraguaya. Pronto, el agua y la yerba mate se fueron desgastando. Motivo por el cual busqué a alguna *yuyera* para reponer dichos elementos. La necesidad, entonces, me llevó a buscar la plaza más cercana a mi posición. Con ánimos, sed y calor; sigo caminando por las calles inclinadas de Asunción. Encontrándome así con la concurrida Plaza Uruguaya.
> En mi recuerdo, la plaza, ocupada de árboles como toda Asunción, jugaba armoniosamente con las fachadas clásicas y modernas de sus edificios aledaños. En sus límites, las sombras de los árboles daban el confort ideal para las diferentes actividades como el comercio, los espectáculos, las personas cebando tereré. En fin, actividades como las que podría imaginar cualquiera que esté leyendo estos párrafos. Sin embargo, a medida que me acerco a la rústica mesa en la cual una señora vendía lo necesario para el tereré, observo un ambiente disruptivamente triste. La plaza estaba siendo ocupada por un grupo considerable de personas. Mi memoria entra en conflicto con el presente. Gracias a la conversación que entablé con la *yuyera* mientras preparaba el tereré, me cuenta lo que mis ojos acontecen esa tarde. Su relato se centró en los ocupantes, la plaza había sido tomada por *indios* provenientes de la *campaña*. “Son muy sucios, pero no son peligrosos”, bajo sus palabras. (Diario de campo, 2021)

> En la breve, pero sustanciosa conversación con la *yuyera*, pude tener dos tipos de información. Una contextual y personal sobre lo que estaba observando. Según Lidia los *indios* habían venido de sus tierras que, evidentemente, no se encontraba en la capital, sino en la provincia o, como coloquialmente se dice, en la *campaña*. Siguiendo el relato, me comenta muy superficialmente que los indios se adueñaron de la plaza para exigir derechos por sus tierras. Sin embargo, lo único que causaban era desorden y suciedad. “Esas no son las formas”, argumentaba. Además, no era el único lugar donde estaban asentados dichos *indios*, siendo que se encontraban por otros puntos del centro de Asunción. Al preguntarle en qué sitios estaban, accedió a decirme amablemente y explicarme como llegar a estos lugares. (Diario de campo, 2021)

Efectivamente, las crónicas periodísticas narran lo ocurrido[18]. Dicha acción de fuerza es recurrente desde hace diez años en la ciudad de Asunción. No solamente la Plaza Uruguaya era ocupada frecuentemente, sino otras como la Plaza Concepción. Estas manifestaciones por parte de las comunidades indígenas han llevado a lo que denomino como una política de enrejamiento de los lugares públicos[19]. Medida cautelar impuesta por la Municipalidad de Asunción frente a futuras tomas de las plazas. Sumándose una característica más de las políticas que se han tenido con las comunidades indígenas que se desplazan hacia Asunción.

Las "tomas de plazas" son parte de las acciones de las comunidades desplazadas. Otra muy importante y recurrente son las tomas de avenidas estratégicas. Siendo que, en el 2023, el grupo guaraní en el que se realizó el trabajo de campo se encontraba a orillas de la avenida Artigas. ¿Cómo afecta esto a la percepción de estas comunidades en el imaginario colectivo asunceno? Hay dos dimensiones claras en la respuesta a la interrogante: por un lado, la descalificación de toda manifestación; y, por otro lado, la victimización. Ambas configuran la imagen del indígena desplazado no como un actor político, sino como pacientes del Estado[20], pasivo e inmóvil:

> "*Che kuerai* de estos haraganes que le trastorna a la gente que tiene que llegar a su trabajo. Nosotros que culpa tenemos. Por culpa de ellos llegamos tarde a nuestro trabajo. Haraganes lo que son." (Persona 35)

El juicio de valor emitido por el comerciante es una muestra clara de la descalificación muy común que se encuentra en la conversación cotidiana de los asuncenos cuando hacen referencia a una toma de avenida o movilización por parte de los desplazados. Durante las semanas del trabajo de campo y el desarrollo de las conversaciones, el hartazgo se

[18] La comunidad guaraní Ka'a Poty 1 se encontraba en la Plaza Uruguaya durante mi visita al Paraguay en enero del 2021. Luego del segundo desalojo de sus tierras, la comunidad guaraní Ka'a Poty 2 volvía al centro de Asunción. (Obtenido de: https://www.abc.com.py/nacionales/2021/11/06/indigenas-vuelven-a-ocupar-la-plaza-uruguaya-en-medio-de-conflicto-por-tierras/. Consultado en noviembre del 2023)

[19] La política de enrejamiento, como la denomino, se viene implementando desde el 2011 con la finalidad de parar las "invasiones" indígenas. (Obtenido de https://www.abc.com.py/opinion/2021/05/16/de-nada-sirvio-el-enrejado-de-plazas/. Consultado en noviembre del 2023)

[20] A pesar de que Auyero (2009) no trabaja con comunidades indígenas desplazadas en ciudades, la figura de "paciente" que se percibe como signo de pobreza funciona como estrategia analítica en la tesis. La razón de ello es porque la experiencia de estar en la calle **esperando ser** beneficiados por el Estado paraguayo nos ayuda a comprender cómo las dinámicas políticas trastocan las dinámicas socioculturales de las comunidades indígenas. Sin embargo, Auyero atribuye a la figura del **paciente** sentido de agencia frente a la situación.

hace evidente. En sentido similar se expresa cuando mencionan que la ciudad no es lugar para el indígena. Que su lugar es la selva o el monte. La ciudad es exclusiva para los y las habitantes que se hacen sentir “modernos” o “civilizados”. Incluso si nos damos la tarea de revisar publicaciones de prensa en las cuales informan una nueva medida de fuerza por parte de los indígenas desplazados, encontraremos comentarios similares a los recogidos en las conversaciones. Descalificando dichas acciones como “desmanes” y que “son manipulados para actuar de esa manera”, aunque no señalan de dónde viene tal manipulación.

La descalificación de las protestas es un fenómeno que a menudo se manifiesta en el discurso público, donde se intenta minimizar, desacreditar o estigmatizar las demandas de los manifestantes. Esto puede tomar muchas formas, desde etiquetar a los manifestantes como "agitadores" o "vándalos" hasta desestimar sus preocupaciones como insignificantes o ilegítimas. La descalificación de las protestas indígenas puede ser una estrategia utilizada por un grupo de individuos que se sienten amenazados por las medidas de demandas, con el fin de socavar la legitimidad de las manifestaciones y evitar abordar los problemas subyacentes. Sin embargo, es importante recordar que las protestas son un mecanismo fundamental de expresión democrática y pueden desempeñar un papel crucial en la promoción del cambio y la justicia social cuando se abordan de manera constructiva y se escuchan las preocupaciones de los manifestantes. La descalificación no siempre refleja la realidad de las protestas ni aborda las cuestiones subyacentes que las motivan.

Por otro lado, la siguiente dimensión que simboliza al indígena como un sujeto pasivo es la expresión muy usada del “*aichejáranga*”. En esta construcción, el individuo es visto como víctima de circunstancias ajenas a su control y, en consecuencia, se le limita su capacidad de influir en su entorno o en su destino. La construcción de un sujeto pasivo puede ser utilizada para justificar sistemas de poder y desigualdad, ya que perpetúa la idea de que algunas personas son inherentemente incapaces de cambiar su situación. En la conversación que mantuve con Ricardo Morínigo de la ONG “Tierra Viva”, reflexionó sobre la manera piadosa con la que se ve al indígena:

> “Se ve mucho al indígena como, nosotros usamos el término en guaraní, del “*Aichejáranga*”. Que significa el pobrecito, el que necesita de todo, el que hay que darle de todo nosotros. No se le ve como posibilidad, sino como un agente pasivo”

La situación encarna en parte de la población asuncena sentimientos de solidaridad y compasión. Los comentarios de este tipo son recurrentes. Algunos después de descalificar al grupo indígena desplazado adopta una actitud "cristiana" frente a este. Habría que profundizar en el carácter ético del asunceno para dar luces sobre esta forma compleja de ver la situación. En determinadas ocasiones, las personas entrevistadas no emiten juicios de valor. Mostrando cierto ánimo estoico. Siendo que "simplemente es así". Para Eli y Lidia, comerciantes del Paseo Artesanal, la situación les genera preocupación y lástima. Su trabajo como vendedoras de artesanía les ha llevado a entablar una relación estrecha con indígenas de comunidades guaraníes. Por medio de ellas pude conocer a Apolonio, un avá guaraní que vive en la comunidad de Asociaciones de Parcialidades Indígenas (API) en Laurelty, Luque. Dicha entrevista se abordará en el capítulo siguiente. Nuestro punto de interés por el momento es la conversación con Eli y Lidia.

Muy amablemente me brindaron la confianza y el permiso de compartir sus alcances sobre la situación. Lidia, la más joven, es una persona que actualmente se encuentra estudiando Contabilidad. Quien rápidamente empatizó conmigo al saber que me encontraba realizando las investigaciones pertinentes para la escritura de la actual tesis. Madre trabajadora quien surgió de la zona conocida como "la Chacarita", zona urbana caracterizada por ser un barrio de bajos recursos y de temible reputación para los y las asuncenas. Mientras tanto, Eli una persona de más de 60 años quién lleva trabajando como vendedora de artesanías más de 30 años. Sale de su casa en Loma Pyta a las 7 de la mañana para abrir su puesto donde ofrece una variedad de trabajos artesanales elaborados de cuero, madera, telas, etc. Ambas compañeras y socias en este rubro laboral.

> "Me da mucha pena, amigo. Acá en la feria si vienen a ofrecer sus cositas, tratamos de ayudarles, pero ya tampoco vienen. Yo digo no más, ¿qué les cuesta ponerse en el lugar de ellos para entenderlos? Está claro que no depende de ellos mejorar su situación y si no hacemos nada, si las autoridades no hacen nada, ¿dónde van a parar?" (Lidia)

> "El gobierno es el que les jodió todo mal a ellos. No pueden trabajar si no tienen de qué hacerlo. Da tristeza ver que caminan en ese estado. Vos te vas caminando y ves a los nenes pidiendo algo para comer. Mientras se puede, se ayuda. Pero tampoco es que vaya a cambiar algo, ellos están así hace años. Yo lo he visto" (Eli)

Algo similar escuchaba en las voces de las personas a las cuales me acercaba para conocer sus perspectivas. En medio de conversaciones sinceras y profundas, quedaba claro que la situación de los indígenas desplazados presentaba un desafío monumental, pero ninguno de mis interlocutores ofrecía soluciones definitivas. La realidad que enfrentaban era tan compleja y arraigada en décadas de injusticias que encontrar una respuesta clara y rápida parecía una tarea titánica. Ninguno de mis interlocutores brindaba soluciones mágicas, y quizás en el fondo sabían que no existía una respuesta simple a una problemática tan arraigada. En lugar de ofrecer soluciones concretas, lo que predominaba en sus voces era una creencia en la importancia del trabajo como un medio para enfrentar la adversidad. Era un reconocimiento de que, en ausencia de soluciones globales, el esfuerzo personal y la dedicación eran las únicas vías disponibles para mejorar su situación.

En determinado momento de mi acercamiento con las y los paraguayos mestizos, me pregunté lo siguiente: ¿Cuánto de lo indígena actual cabe en la identidad paraguaya? Por lo menos, en la identidad de mis interlocutores. En la siguiente sección nos enfocaremos en la dimensión política de la identidad mestiza del paraguayo asunceno y veremos cómo se ve enfrentada ante una mirada desilusionada de lo indígena.

La identidad en juego: tensiones entre la figura del guaraní histórico y el guaraní desplazado

Marcelo Bogado (2021) en su abordaje sobre las consecuencias de la *reciente* migración indígena a la Región Metropolitana de Asunción, postula el concepto de "tensión identitaria". Aquello, busca estructurar el fenómeno cultural al que es sometido el indígena al llegar a la ciudad. Marcelo nos dice que "los individuos tienen ante sí dos opciones contradictorias y deben decidir cuál de ellas seguir: aferrarse al pasado o adaptarse a la sociedad moderna". Mismos que realizan una serie de estrategias para resolver dicha tensión basada en las continuidades de las prácticas religiosas, sociales y culturales en el contexto urbano. Revelando, para él, una "voluntad de adaptación" entre la población indígena.

Sin embargo, si aplicamos la misma categoría, es decir la "tensión identitaria", en la población receptora de migrantes en Asunción. Observamos ciertas fricciones, discontinuidades y ambigüedades en lo que refiere su "identidad" como *lo paraguayo*. Desglosemos el termino presentado. Por identidad nos referimos con el componente subjetivo de la pertenencia a un grupo social determinado. La cual busca resolver y

diferenciar los grupos humanos (Grimson, 2010). Los individuos que se asumen identidariamente con un grupo comparten características similares dentro de un marco social preestablecido. Sin embargo, debemos reconocer que los marcos sociales son fluctuantes, es decir, dinámicos. Para el entendimiento del concepto de *identidad* es preciso conocer el contexto en el que se enmarcan las narrativas que construyen el sentido común de un pueblo. En el terreno de la construcción de *identidades nacionales*, nos hace pensar que es un conjunto de subjetividades bajo ciertas narrativas que buscan imaginar comunidades (Anderson, 1993). Por lo tanto, podremos afirmar que lo que se presentaría como *identidades nacionales* también son de carácter dinámico. Dicho dinamismo trae consigo *tensiones* entre lo que se asumirá como extraño. Corresponde preguntarnos ¿qué escenario acontece cuando

Pretendo exponer dos componentes fundamentales de lo que llamamos como *identidad paraguaya*. Son la identidad religiosa católica y lo guaraní. Con la llegada de los guaraníes a las calles de Asunción, estas dimensiones se ven interpeladas.

Lo "paraguayo" en cuanto religioso

En Paraguay, como en muchos de los países del continente, la religiosidad cristiana jugó un papel crucial durante las campañas en la Conquista europea. Siendo parte importante de la lógica colonial. Más allá del carácter eminentemente religioso de lo cristiano, adoptando modos políticos y sociales que fueron configurando una nueva forma de religiosidad. Es así como en Paraguay, las características de la religiosidad colonial van adquiriendo figuras religiosas indígenas. El sincretismo entre elementos autóctonos, como la lengua y dioses guaraní, con ideas cristianas forman este conglomerado de prácticas en las que reposa las identidades en base a la fe. Surgiendo múltiples muestras de cultos a nuevos santos y vírgenes. Siendo la comida, o el compartir alimentos, una característica que hasta la actualidad forma parte esencial de las muestras de fe en Paraguay[21].

Lo que se pretende es dar luces sobre la configuración religiosa cristiana en Asunción como punto fundamental en el abordaje de la identidad. Si bien es cierto que existe diversidad de cultos religiosos en Asunción, tales como los judíos, musulmanes,

[21] Margarita Miró García (2000) buscó demostrar el valor de la alimentación relacionada con la religiosidad paraguaya partiendo de las raíces guaraníes.

menonitas, entre otros; la mayor parte de la población en Asunción o en el Área Metropolitana de Asunción se identifica con la fe católica:

> "El catolicismo es la religión mayoritaria no solo de la Zona Metropolitana de Asunción, sino de todo el país. De la población nacional de 10 años y más de edad, por religión, del año 2002, cuyo total era de 3.892.603 personas, 3.488.086 eran católicos. Esto es, casi el 90 % de la población. En el departamento Central, de los 1.038.934 habitantes en el mismo período, 935.743 eran católicos. En Asunción, en el mismo año, de los 420.610 habitantes mayores de 10 años de ese año, 375.726 eran católicos." (Bogado, 2014, p. 91)

En el trabajo de campo, se vio reflejado dicha fe en las palabras de mis interlocutores. La mayoría de ellos, por no decir todos, enfatizaban la misericordia cristiana como principal herramienta de "hacer el bien" con sus pares. Un vendedor de artesanías del Centro de Asunción se adhería a su cristiana en cuanto mencionaba la situación del indígena guaraní: "Lo único que puedo es rezar a Dios para que ellos [los guaraníes en la calle] puedan encontrar solución a sus problemas". Los y las entrevistadas aludían que en la fe cristiana encontrarán solución a los problemas.

El catolicismo entre los y las paraguayas no indígenas no solo funge como solución o panacea de las dificultades presentes en la sociedad. Sino también contribuyen a la cohesión social al verse representados por algún santo que en su "barrio" tiene una capilla. Así me lo hace notar una de las *chiperas* del Centro:

> "Yo le rezo mucho a San Agustín. Como vos, yo vivo en Loma Pyta y sabrás que en Loma Pyta hay diversas capillas como San Rafael y más. Yo me siento identificada con San Agustín no sólo por la cercanía a la iglesia, sino porque siempre me responde cuando le pido. Asisto siempre a las fiestas que se hacen en la iglesia. Ahora en un par de días se acerca el San Juan Ára (Día de San Juan). También se hacen los karu guasú. En agosto, se celebra el día de San Agustín que en toda Loma Pyta se hace. Y en diciembre, el día que es nacional de nuestra patrona de la fe paraguaya, la Virgen de Caacupé. Donde miles y miles van hacia la iglesia allá en Caacupé. Esa, para mí, es la más grande fiesta religiosa del Paraguay" (Persona 21)

La disposición barrial en Asunción es dada por iglesias que funcionan como punto focal de otras capillas que, a la vez, forman comunidades dentro. Nuestros interlocutores afirman que es así en "todos" los barrios asuncenos. Por lo menos, en los barrios de Loma Pyta, Santísima Trinidad y Zeballos Cué; pude observar que es así. Miguel e Hilda, familiares y ciudadanos paraguayos residentes en Loma Pyta desde hace 50 años, me comentan la disposición de las capillas a lo largo de Loma Pyta. En la conversación con ellos, me enumeran las 15 capillas del barrio:

> "Tenés la capilla de San Rafael, la que está acá; Las Mercedes, cerca de la escuela de tu mamá; San José; Caacupemi, también cerca a la ruta; San Francisco; Fátima; Santa Rosa; Divina Misericordia; Virgen del Carmen; San Pablo; San Roque González de Santa Cruz; Virgen del Rosario; San Juan; San José; y San Agustín, que es la iglesia ahí sobre la Transchaco"

En las festividades que realiza cada capilla, además de la identificación territorial con el Santo o Virgen, hay presencia de otros signos identitarios que refuerzan la idea de lo paraguayo en base a la comida, las danzas, las canciones y el uso bilingüe del guaraní y español, o *jopará*. Más aún cuando se trata de festividades religiosas muy difundidas a lo largo del territorio nacional como lo es el "San Juan Ára" o el Día de San Juan. Comúnmente es realizada el 24 de junio de cada año; aunque la fecha puede variar dependiendo de las capillas. El trabajo de campo coincidió con esta festividad religiosa. El cual se aprovechará para describir etnográficamente dicha tradición y los elementos que refuerzan el concepto de identidad arraigada en los elementos mencionados.

La noche del 11 de junio del 2023, la capilla San Rafael junto con los vecinos de la comunidad organizaron las festividades por el Día de San Juan. La comitiva de vecinos de San Rafael diseña un espectáculo dentro y a las afueras de la capilla. La distribución espacial del lugar comprende un pequeño patio en el cual se encuentra el estrado en el que se desenvolverán las danzas tradicionales del Paraguay. La capilla, la cual recibió numerosas mejoras en cuanto a la infraestructura, exhibe en lo alto una pequeña imagen de San Rafael elaborada en madera. El lugar está adornado con la tricolor paraguaya. Globos y papeles de colores dan vida mientras la guaranias y polcas suenan brindando un ambiente agradable a los asistentes.

En el patio de la capilla, las señoras pertenecientes a un grupo de rezo de San Rafael realizan la venta de comida tradicional paraguaya. Ofrecen chipa, pastel mandi'o,

asadito, mbejú, empanadas, entre muchas más. La finalidad de la venta, me comenta una de ellas, es la recaudación de dinero para mejorar las instalaciones y poder ayudar a los que necesiten. Por otro lado, los varones más jóvenes arman el "Toro Candil" y el "Judas Kai". Personajes insoslayables dentro del *San Juan Ára*. Cerca al estrado, las madres y los padres revisan que no les falte nada a sus hijos e hijas para realizar los números de danza programados para dar inicio a la celebración. Afuera de la capilla, los vecinos se van congregando, mientras que algunos van armando los juegos y sorteos que se realizará durante toda la celebración. Del patio sale un grupo cargando el "Judas Kai" el cual es colgado de un árbol y que futuramente será prendido en fuego para dar por finalizada la celebración.

Marcelo, quien es padre de una de las niñas que danzará, recuerda que en años anteriores que el *San Juan Ára* se realizaba en un mayor espacio. Desde su niñez vive cerca de la capilla. Sus años como residente en Loma Pyta le otorga la siguiente perspectiva:

> "Antes de la pandemia, en la canchita del 24 se hacían más juegos. Vos veías que hacían el *tata ári jehasa*. Que es este camino de brasas caliente donde si vos querés caminabas y hacías el recorrido. Demasiado *kachiãi* (muy gracioso) era. Luego está la *pelota tata*, *paila jeheréi, kambuchi jejoka*. Estaba también donde vos podías escoger tu esposa y podías casarte de broma con ella, pero pagabas, qué sé yo, un mil o cinco mil. Podías subir el palo enorme que llenaban de grasa y en lo alto había plata. Y bueno, lo que vos ves acá está el Toro Candil al cual le prenden los cachos y empieza a perseguir a la gente para quemarla. Y el Judas Kai que también lo prenden, pero no veo que tenga la cara de un político. Deberían haberle puesto una máscara de un político."

A través de la mirada de Marcelo, la celebridad del San Juan se alimentaba de ese fervor paraguayo. Las mujeres vestidas con grandes polleras llamadas *typoi jegua* adornadas con *ñanduti* y luciendo el *kygua vera*. Sostienen en sus manos un jarrón de arcilla que lo llevan en la cabeza mientras suena La Galopera. Mientras, los varones expectantes miran su turno para danzar el Arriero. Vestidos con *sombreros piri*, envueltos de la cintura con la típica faja paraguaya. Listos para zapatear al ritmo de las polcas. El espectáculo avanza y se anuncia la salida del Toro Candil, quien es conducido con los adolescentes de San Rafael. "*¡Cháke ko, viene el toro!*", le escucho decir a una señora advirtiendo a su hijo

quien se muestra entusiasmado. El toro cobra vida cuando sus cuernos son encendidos y busca embestir a los asistentes. El juego parodia la corrida de toros española. En este juego nadie resulta herido y es acompañado por la risa de los asistentes. Finalmente, la celebración culmina con la quema del Judas Kai. Un muñeco de trapo relleno con petardos y pólvora. El cual incandescentemente está presente hasta que las llamas alcancen los petardos y salgan disparados por el lugar. Terminando así las celebraciones.



San Juan Ára (Día de San Juan). El Toro Candil persiguiendo a los asistentes afuera de la capilla de San Rafael. Autoría propia.

Podríamos citar otro ejemplo de festividad religiosa igual de importante para el paraguayo y paraguaya: la peregrinación por la Virgen de Caacupé. No solo son manifestaciones de fe, sino también expresiones de la identidad paraguaya y de la profunda conexión entre la religión y la cultura en el país. Estas festividades son momentos importantes para la colectividad, donde las tradiciones religiosas se entrelazan con elementos culturales únicos, como la música y la gastronomía. La religiosidad paraguaya entendida como ese conjunto de prácticas simbólicas colectivas sigue siendo un instrumento de cohesión social que trasciende el tiempo, el espacio y afectando tanto a nivel individual como a nivel comunitario. Hablamos de estas fiestas religiosas como formas de reafirmación identitaria donde “lo paraguayo” se hace visible.

"Hablo guaraní, pero no los entiendo": Identidades en la ciudad capital de Asunción

Uno de los elementos de identidad con mayor difusión en el Paraguay entre los ciudadanos no indígenas es el uso cotidiano del guaraní o el *jopará*. Mezcla entre el guaraní y el español que nutre de formas propias al habla paraguayo. Para ciertos autores lo que se da en el Paraguay, constituye un fenómeno de bilingüismo "nacional". El debate se presenta si se trata de una realidad o de un estereotipo sociolingüístico. A pesar del debate lingüístico, la realidad es que la mayoría no indígena en Paraguay hace uso cotidiano de la variante guaraní utilizada desde la Colonia. Sedimentando, como hemos visto en capítulos anteriores, una identidad nacional en base a este uso lingüístico. Hecho que viene y va, como se ha podido evidenciar, en los proyectos de país de las diferentes administraciones presidenciales. Pero que, al día de hoy, el uso del guaraní sigue perdurando y resistiendo. Adoptando nuevas formas de uso en las distintas generaciones de la sociedad paraguaya.

En el Área Metropolitana de Asunción, el uso del guaraní es común entre más avanzada sea la edad de la persona. Habría que mencionar que su uso ha ido disminuyendo entre las nuevas generaciones. Ya sea por la prohibición durante la dictadura de Stroessner (1954-1989) o por la percepción de ser una lengua de estatus bajo. Sin embargo, este hecho ha llevado a la acción estatal mediante políticas públicas que buscan revertir la situación. Desde 1992 con la redacción de la Constitución, misma que sigue vigente, el Paraguay se ha reconocido como un país pluricultural y bilingüe[22]. Añadiendo como curso en la malla curricular escolar. Sumado a estas acciones, desde la Secretaría de Políticas Lingüísticas se promulga la Ley de Lenguas en el 2010. Creándose en el 2012, la Academia de la Lengua Guaraní "que tiene competencias para establecer la normativa de la lengua guaraní en sus aspectos ortográfico, lexicológico, terminológico, gramatical y discursivo." (Ley 4251/2011). Existe una preocupación por la prevalencia del uso del guaraní como símbolo de identidad. Aunque la atención política solo se presta para la variedad guaraní usada dentro del departamento Central y no a las demás variantes

[22] De la Constitución paraguaya de 1992: "El Paraguay es un país pluricultural y bilingüe. Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní. La ley establecerá las modalidades de utilización de uno y otro. Las lenguas indígenas, así como las de otras minorías, forman parte del patrimonio cultural de la Nación." (Parte III, Título I, Capítulo I, artº 140)

(Aché, Avá Guaraní, Mbya Guaraní, Paĩ Tavyterã, Guaraní Ñandéva). Mismo hecho ocurre con las demás lenguas indígenas existentes en el Paraguay.

En el desenvolvimiento de la cotidianidad urbana en el AMA, el observador es testigo del uso frecuente del guaraní. Ya sea en la prensa, escrita o televisada; en los comunicados de las instituciones públicas; en las celebraciones de misas católicas o eventos religiosos, en los anuncios y propaganda de marketing; en las escuelas y universidades. En fin, es innegable, por lo menos desde una perspectiva sociológica, que la variante del guaraní occidental da luces de una parte importante en la identidad del paraguayo y paraguaya del AMA. Sin embargo, el problema está cuando este uso lingüístico se vuelve un factor de distanciamiento con las comunidades indígenas. Sean los indígenas mbyas en situación de calle o en general.

> "Y acá el paraguayo cuando ve a un indígena, piensa que todos ellos hablan guaraní. Piensan que todos los indígenas son los que están en la región oriental. Piensan que todos los indígenas son lo mismo y no es así. Entonces siempre se negó eso y viendo la situación de los pueblos indígenas, siempre se habló en pasado. Dicen cosas como: Esos son los representantes, lo que antes era esto son nuestros antepasados. *Ñande ypykuéra*" (Ricardo Morínigo, ONG Tierra Viva)

Ricardo, tanto como ciudadano del AMA y profesional de la ONG Tierra Viva, expande esta visión sesgada o estereotipada de la lengua guaraní como forma de clasificar llanamente a los indígenas. Independientemente de la pertenencia étnica que respondan. Ricardo, haciéndose responsable que también tuvo dicha visión, relata un evento que vivió en el Chaco paraguayo durante su trabajo de campo en los primeros años trabajando en "Tierra Viva":

> "La primera vez que yo le hice una entrevista a un líder [ayoreo], yo le hago la entrevista en guaraní y el tipo me mira no más. Digo: "no sé cómo lo que le voy a hacer porque yo no hablo su idioma". El cacique me dice: "castellano, por favor". Ahí es donde me doy cuenta de lo equivocado que estaba yo. Entonces, esa es la mentalidad que tenemos los paraguayos. Que pensamos que todos por ser indígenas ya tiene que hablar guaraní. Es obligatorio que hable guaraní, pero no es así. Sobre todo, que tienen que hablar nuestro guaraní, no el guaraní mbya o el avá. El guaraní de la ciudad."

En concordancia con lo que está escrito líneas arriba, el uso de la variante occidental del guaraní o "el guaraní de la ciudad" constituye una herramienta identitaria y de distanciamiento con el indígena urbano o en situación de calle. Sea un indígena guaraní hablante o no. Mis interlocutores del centro de Asunción expresaban que no "se les entienden cuando hablan" o que "su guaraní es otro, es más de la *campaña* [provincia]". Una vendedora de ropa ambulante del Centro de Asunción me hacía aquello: "Recuerdo que hace poco vi un reportaje, ABC [portal de noticias] creo, a los indios *kuera* de Artigas. Su guaraní era otro. Es más cerrado. Incluso estos que están acá [señaló a los indígenas makas] no le entiendo un poroto" (Persona 17).

Lo anecdótico de este distanciamiento lingüístico es el reconocimiento en un mayor o menor grado del guaraní como antepasado. "*Ñande ypykuéra*", es el término en guaraní con el que mis interlocutores se refieren indistintamente al guaraní como grupo étnico. Desglosamos el término para entender la identificación con el guaraní histórico. "*Ñande*" es el equivalente al pronombre plural en primera persona del "Nosotros" en español, que incluye a todo el colectivo. Sin embargo, a diferencia del término en guaraní "*Oré*" el cual también hace referencia a un "nosotros" español, salvando distancias, este último es exclusivo. Se utiliza para determinar la pertenencia a un grupo específico. El término "*Ypy*", usado tanto como adjetivo o sustantivo, referencia al origen o raíz de algo. Finalmente, "*Kuéra*" es un marcador lingüístico de pluralidad quien conjuntamente con "*ypy*" se traduce como antepasados. La frase enmarca a los guaraníes como "sus antepasados".

Otra de las frases recurrentes para referirse al pasado histórico guaraní. Como figura retórica romántica y heroica. Representante de una fuerza y espíritu inquebrantable. Hablamos de "la raza guaraní". Ya sea en narraciones deportivas o un conflicto bélico. Esta idea de la existencia de una "raza guaraní" con rasgos intrínsecamente bravos despierta el entusiasmo entre los entrevistados. No es gratuito que durante la Guerra del Chaco (1932-1935), Emiliano R. Fernández al componer su épica "13 Tuyuti", escriba: "Tuguy apytépe ou la victoria Regimiento 13 opukavymi. Ága ikatúma he'i la historia ndopamo'ãiha raza guaraní"[23]. Muy ligado al contexto bélico, uno de mis entrevistados reflexiona sobre la llamada "raza guaraní." Aludiendo motivos de

[23] "En medio de mucha sangre vino la victoria. El Regimiento 13 sonrió levemente. Ahora ya puede decir a la historia que no se acabará la raza guaraní" (Traducción propia)

orgullo, sobre todo en su paso por el Ejército paraguayo en la década de los 70. “En esas épocas, en el cuartel había una frase que seguramente vos la escuchaste: el guaraní no gana, vence; y nunca pierde, antes muere”, comentó.

Si el paraguayo del AMA califica indistintamente como “guaraní” a los indígenas en situación de calle, ¿qué sucede con aquella figura retórica de la “raza guaraní”? ¿Los considera parte del pasado? ¿Qué tanto del guaraní, como grupo étnico, forma parte de su presente? Para la directora del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, Adelina Pusineri, el distanciamiento identitario con la comunidad indígena guaraní en el AMA se debe porque:

> “Hay una ideología formada en que ellos son el último eslabón de la sociedad. Son lo peor que tiene la sociedad. Entonces, está desconectado eso de que nosotros somos “raza guaraní” descendiente del pueblo propiamente guaraní. La figura casi literaria de “la garra guaraní” es más que todo algo vacío. Ligado al pasado histórico por lo que ver al indígena en las calles no genera ese sentimiento”

El distanciamiento étnico entre el paraguayo del Centro y las comunidades guaraníes, sobre los que están en situación de calle, genera lo que mencionamos como tensión étnica. Bajo la ética católica mayoritaria en el Centro y la mirada paternalista hacia “el pobrecito” van constituyendo un sujeto público sin agencia. Solo a la merced de la buena voluntad civil y estatal. Esta es la imagen que los y las paraguayas del centro de Asunción tienen sobre el indígena guaraní, sobre todo aquel que fue desplazado de su comunidad de origen y se encuentra en las calles de la ciudad capital.

CAPÍTULO III. No hay lugar para indígena ni para el pombero

El ambiente azulado por el frío del invierno paraguayo, motivó a mantener encendido una fogata cercana a las carpas que habían armado los indígenas guaraníes en la vereda del INDI (Instituto Paraguayo del Indígena). Las cuales habían levantado en su llegada al lugar meses atrás. Esa tarde, y alrededor del fuego, "Lucio Estigarribia" que en realidad es el *tamõi*[24]y su nombre *verdadero* es Karai Okaygua agitaba fervientemente el *maracá miri*. La escucha activa de los presentes era acompañada del mate caliente mientras Karai Okaygua recita que "*en los tiempos de Cacique Guaira todo era distinto. Hasta los tiempos de cacique Paragua. Quién culpa suya y da su hija al juruá. Condenó todo. Esto de acá [señala la tierra] era indígena. Nosotros estábamos acá antes*." Los elementos presentes del relato del *tamõi* forma parte de la historicidad mbya guaraní con la que explica la llegada y mestizaje con el español. A la vez que afirman la presencia innegable del indígena anterior a las campañas de conquista en lo que hoy se conoce como Asunción. Mientras habla, todos los presentes guardan silencio. Sin embargo, no es incómodo. El ambiente en el que se envolvía parecía elevarlo a medida que ensayaba su relato. Admito que en ese momento me embargó la fascinación por descubrir aquellos signos que eran nuevos para mí en esos momentos. Pensaba, y me sentía privilegiado, por lo que vivía: nunca nadie había captado estos signos en tal contexto particular. Quizás la mirada de los demás miembros de la comunidad, una atenta y serena, significaba escuchar una vez más al *tamõi*, una cotidianidad entre su *modo de ser*. Para mí, era vivir aquello que solo hasta ese momento había leído de otros antropólogos. La ilusión, el velo de la realidad se descubre cuando Karai Okaygua termina su relato y da paso a explicar la situación actual de la comunidad. Volviendo a mi realidad. Sintiéndome un invasor, ni siquiera un invitado. El *tamõi* me dice de inmediato que es culpa de los *juruá*[25], los "blancos", y de los indígenas de antaño.

---

[24] En Antonio Caballos (2013, p. 339): "*Pa'i ramõi dicen al abuelo, y a los viejos, tam*õi, *xe tamõi* abuelo; mi abuelo…" Según Karai Okaygua, *tamõi* de Ka'a Poty 2, usa el término mencionado y deja otras como "pa'i" al mencionar que es de uso de los "blancos": "*tamõi es la forma correcta de decir, no pa'i que es de los blancos"* (Diario de campo mayo-junio 2023)

[25] *Jurua* es la forma en la que los guaraníes nombran al blanco o cualquier paraguayo. Hace referencia al bigote que portaban los invasores de Europa (Consúltese Marcelo Bogado (2020; 2016)

La región de Asunción era parte del territorio de los indígenas Cario-Guaraní (Rehnfeldt, 2000). Los cuales luego de las campañas de invasión y colonización fueron "conquistados y reducidos"[26] en misiones jesuíticas. Impactando en las formas sociales y culturales, pero generando movimientos de resistencias basadas en ideales proféticos milenaristas (Clastres, 1993) y culturales (Meliá, 1997). El *tamõi* Karai Okaygua, en su relato, presenta elementos históricos de los cuales se apoyan las investigaciones citadas y, a la vez, pone entredicho la máquina ideológica del Estado paraguayo y la idea de nación paraguaya basada en el mestizaje armonioso. Narrativa que desconoce las particularidades tanto de las formas de mestización étnico-racial durante y después de la Independencia paraguaya. Así como también, el supuesto "bilingüismo" como emblema nacional de coexistencia armónica de idiomas. Mientras, relatos indígenas guaraníes como el de Karai Okaygua muestran un lado distinto de lo acontecido (Bogado, 2018).

Dos claves surgen del relato del *tamõi*: resistencia frente al contacto en escenarios desfavorables para las comunidades guaraníes. Su intención no es gratuita debido al contexto en el cual sus pares y él se encuentran. Empezar por este relato no es casualidad. Su decisión es significativa en cuanto a la difusión de su mensaje que él da a conocer. Reducidos, conquistados o expulsados sea por campañas coloniales o la expansión del modelo agroexportador; las comunidades guaraníes han logrado permanecer vivos como sociedad utilizando estrategias ligadas a sus propias construcciones culturales. Siendo la migración una táctica propia para asegurar el mantenimiento individual y social del guaraní. Aquello, como lo señalamos capítulos arriba, ha generado históricamente en la población que recibe las masas migradas miradas distintas del fenómeno. Sin embargo, el indígena como actor social también construye miradas de su situación. Miradas a las que prestaremos total atención en la tesis presente. Las particularidades de la construcción del "otro", del *juruá*, por parte de los guaraníes y, sobre todo, de aquellos en situación de calle, será crucial durante nuestra pesquisa.

Por lo que el capítulo presente se encargará de responder ¿cuál es la mirada de los indígenas desplazados en situación de calle sobre su propio estado? Es pertinente preguntarse sobre las acciones frente a las miradas de un lugar ya ocupado previamente. Por ello, ¿cómo interactúa frente a las narrativas y discursos que se construyen de él? Hasta el momento hemos visitado dichas miradas empezando por arriba de la pirámide

[26] Melià, B. (1997) "El guaraní conquistado y reducido".

social hasta llegar con los y las mestizas que para el guaraní surgieron del mestizaje de las hijas del Cacique Paragua y los *juruá*. Antes de introducirnos de lleno en la mirada *emic* del indígena guaraní desplazado, debemos de aclarar un par de puntos cruciales.

El primer punto que debemos aclarar es que la situación del indígena, en general, en la Región Metropolitana de Asunción (REMA) son dos. Por un lado, están los indígenas que han logrado un establecimiento territorial. Los cuales han sido reconocidos por la ley paraguaya y las instancias correspondientes tanto como personas indígenas y comunidad indígena. Por otro lado, mayoritariamente en el Área Metropolitana de Asunción (AMA), se encuentran en situación de calle grupos indígenas predominantemente de la etnia mbya. El proceso de desplazamiento de ambos grupos responde a procesos multidimensionales. No debemos de caer explicaciones monocausales del fenómeno de desplazamiento porque no atendería a la complejidad cultural y social de la realidad guaraní. Si bien el desalojo violento de sus tierras es el punto de fuga al cual debemos mirar, nos surge la duda sobre lo que hay debajo del río, tener una mirada de lo subyacente. Mirar de manera levistraussiana entre que entre el "hombre" y la "cultura", el tercer elemento es el "símbolo" (Levi Strauss, 2002). Justamente lo simbólico, representativo de la tierra para el guaraní rompe la razón monocausal esgrimida desde la mirada apática del Estado paraguayo, la prensa y cierta población civil no indígena.

El segundo punto de aclaración es que el grueso del trabajo de campo se hizo conjuntamente con la comunidad mbya y ava guaraní "Ka'a Poty 2", misma que se encuentra en las veredas del Instituto del Indígena Paraguayo, es decir, en la calle. Esta elección se basa en la proximidad de la comunidad con el Centro de Asunción la cual genera miradas adversas de los paraguayos no indígenas que frecuentan dicha zona urbana. Muchos de los cuales expresan miradas prejuiciosas y/o misericordiosas que desembocan en narrativas sobre el indígena. Significando al indígena bajo tales calificativos independientemente de la etnia de origen. Aquella mirada que se extiende no solo a los que están en situación de calle, sino a todo indígena motivó mi visita al asentamiento de la Asociación de Parcialidades Indígenas (API) en Laurelty, Luque. Intentando captar las miradas y voces de indígenas guaraníes que lograron reposicionarse en una comunidad. A pesar de mis esfuerzos, solo pude contactar con Apolonio Portillo. Indígena avá guaraní que llegó a Asunción en 1998 y que desde entonces trabaja como artesano, vendiendo sus tallados en madera. Si bien sólo se conversó con él, considero

que sus alcances son importantes en la triangulación de los datos obtenidos de diversos autores sobre las comunidades indígenas urbanas en la REMA[27]. El capítulo, además, defenderá la tesis del indígena como actor social y generador de cambios en situaciones desfavorables. Dicha construcción se posibilita y sustenta bajo condiciones culturales propias de los guaraníes, mbya y ava.

Entre el teko y tekoha: migración y resistencia en el siglo XXI

El estado de los conocimientos académicos sobre las comunidades guaraníes, nos aventura a afirmar que la migración forma parte importante en la vida y modo ser guaraní, el *teko guaraní*. Las evidencias arqueológicas demuestran históricamente el movimiento migratorio de esta etnia indígena. Los guaraníes se han posicionado como una de las etnias de mayor alcance territorial. Hecho que le valió a la arqueóloga Branislava Susnik (1970) caracterizarlos bajo el ethos del *oguata*, es decir, "caminante". Actualmente, los guaraníes se encuentran en Paraguay, Brasil, Bolivia, Argentina y Uruguay. El estudio de los procesos migratorios ha llevado a un sinfín de autores a elevar la búsqueda incansable del *Yvy Marane'y*, Tierra-Sin-Mal, como punto neurálgico del fenómeno migratorio.

Motivados por el paraíso utópico en clave profética-milenarista (Cadogan, 1959; Clastres, 1993); en la búsqueda de la persistencia de su "modo particular de vivir la economía de reciprocidad" (Meliá y Temple, 2004); debido al impacto negativo del modelo agroexportador (Bogado, 2021). Sea la razón de sus desplazamientos, los guaraníes conforman una sociedad viva de hombres y mujeres que mantienen un distinguido modo de ser, *teko*. A su lado, el *tekoha* se presenta como el espacio sociopolítico, cultural y religioso donde las múltiples dimensiones del *teko* guaraní se hacen posibles. "Sin tekoha, no hay teko", acompaña como eslogan las reivindicaciones indígenas guaraníes cuando la tierra se vuelve ajena por causas exteriores. Lo simbólico encapsulado en el *tekoha* muere para dar paso a la maquinaria moderna, a los pesticidas y a las ambiciones económicas de las exportaciones de los monocultivos.

La potencia simbólica de la frase funge como arquitecta de la realidad, construyendo y reflejando la complejidad del pensamiento guaraní. En la dinámica entre el *teko* y el *tekoha* se encuentra la continuación de la capacidad de reproducir las estructuras sociales y simbólicas establecidas durante cientos de años. A la vez que se

[27] Consultar los trabajos de Candia y García (2023); Bogado (2017); Centurión y Ortiz (2001)

elevan como agentes de resistencia, con capacidad de desafiar normas y provocar cambios significativos en las esferas dominantes. Curiosamente, el mito de la Tierra-Sin-Mal da sentido a estas reivindicaciones[28]. Sin embargo, debemos prestar atención para profundizar correctamente en lo que tanto Bartomeu Melià y los dirigentes guaraníes quisieron dar a entender. Bajo mi total valoración personal, una de las formas de poder revisar la validez de lo dicho por los autores es el estudio del reciente desplazamiento, o inmigración, indígena a la REMA. Despojados vilmente de su *tekoha* y cuestionado el *teko guaraní*, atraviesan actualmente un gran reto como cultura y sociedad en el escenario que hoy les confiere la ciudad. Bajo miradas amenazantes y que buscan invisibilizar su presencia en las calles.

Como hemos dicho, en la ciudad capital de Asunción se da dos casos con las comunidades indígenas guaraníes: los que lograron restablecerse en la ciudad y los que continúan en la calle hasta que sus pedidos sean atendidos por la autoridad correspondiente. Como ejemplos de la primera situación indígena tenemos las comunidades indígenas urbanas de Cerro Poty, comunidad mbya y avá guaraní ubicada en el vertedero de Asunción; la comunidad de Tarumandymi mayoritariamente mbya guaraní ubicada en Luque; y la Asociación de Parcialidades Indígenas interétnicas ubicada en Luque. Por otro lado, los casos de las comunidades indígenas en situación de calle provienen principalmente de los departamentos de Alto Paraná y Caaguazú. Mayoritariamente, comunidades étnicas guaraníes de las familias mbya y avá. Situación que se viene suscitando cada vez más desde los 2000 y en las que pondremos el foco antropológico.

> *Apolonio Portillo: "En el Paraguay no hay lugar no hay lugar ni para el indígena ni para el pombero"*

Atender las particularidades de los procesos sociales tan complicados como la migración por su multidimensionalidad y multicausalidad que encierra, exige al académico una propuesta metodológica tan firme como flexible. En ese oscuro entrampamiento, la

[28] La "Tierra-Sin-Mal" es meta explícita en la nueva constitución política del Estado Plurinacional de Bolivia: El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). (Título 1, cap. 1º, art. 8; Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia 2009)

etnografía se ofrece como herramienta metodológica más apropiada para dar claridad y complejidad donde los números no llegan. La migración guaraní, histórica y actual, no responde a los modelos occidentales que llevan la búsqueda económica como la primera línea por la cual los sujetos se movilizan. No estamos afirmando que sea irrelevante, al contrario, lo que se trata en estos momentos es de entender, en todo caso, de las especificidades de la economía de los pueblos. Sumado a lo anterior, proponemos que las diásporas individuales y colectivas de los guaraníes atienden a órdenes culturales específicos atendiendo a las "*identidades, las estructuras locales del deseo y las geografías imaginarias"* (Hernández, 2012). Los migrantes guaraníes del REMA, como Apolonio Portillo, nos invita a la reflexión teórica y metodológica en el esclarecimiento del fenómeno migratorio. Sin embargo, la tarea de ahora es indagar las causas y hacer incidencia sobre todo en los efectos de la migración.

Con eso mente, nos dirigimos hacia la ciudad del azul y oro de Luque. Una de las más importantes ciudades del Departamento Central de Paraguay y que en algún momento de la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) se alzó como ciudad capital durante el conflicto. Luque, como cualquier otra parte del lado Oriental del Paraguay, presenta un hermoso paisaje lleno de árboles y vegetación; pero lo particular de la ornamentación de la ciudad es que sus calles y hogares exhiben los colores azul y oro recordando la ferviente pasión por el equipo de fútbol de la ciudad. Reconocida como la "ciudad de la música", es una de las ciudades con mayor número de habitantes, luego de Asunción y Ciudad del Este. Dentro de este contexto, se encuentra el local de la Asociación de Parcialidades Indígenas (API)[29]. Situada en Laurelty, Luque. Ideado para el albergue pasajero de los indígenas que llegaban hacia la capital con el fin de realizar gestiones diversas. El API se ha convertido en un espacio que congrega familias de distintas etnias. Una de estas familias es la de Apolonio Portillo.

Artesano y profesor, Apolonio Portillo nació y creció en Colonia Fortuna, lejos de la capital de Paraguay. Me dice, mientras toma el mate, que él es un avá guaraní "hecho y derecho"[30]. Motivados para tratar la enfermedad que aquejaba su esposa, avá guaraní

[29] Bejarano (1976) escribe a razón de que la Asociación de Parcialidades Indígenas buscó "constituirse en un núcleo directivo de todos los indígenas del Paraguay para la formación de una organización propiamente indígena".

[30] Al referirse como avá guaraní "hecho y derecho" su intención fue la de diferenciarse de los mestizos indígenas. Me dice que "Mi papá fue avá, mi mamá también fue avá.Todos

también, se movilizan hacia Asunción en 1998. Encontrando tiempo después, lugar en el asentamiento del API donde reside desde entonces. Gracias a Lidia y Eli, comerciantes del Paseo Artesanal de la Plaza de La Libertad en Asunción, pude conocer y mantener contacto con Apolonio. Dándome la confianza de visitarlo en su casa para poder conocer su historia y presentarla en las siguientes líneas.

El día empieza muy temprano en el API. Mi reloj recién marcaba las seis de la mañana y Apolonio me comenta que todos ya se fueron a trabajar. Los niños y las niñas estaban yendo al colegio. En Paraguay, las clases escolares comienzan a las 7 de la mañana. Las profesiones de las personas del API son diversas. Algunas han terminado solo los estudios primarios o secundarios, pero también están los que han accedido a la educación superior. Apolonio, mientras ceba el mate, me describe su comunidad de la siguiente manera:

> "El API debe tener algo de 2000 hectáreas. Aquí somos indígenas del Chaco, de Ciudad del Este, de Concepción. De todo hay. Pero del Chaco hay más. Hay ayoreos, makas. De todo hay. Este lugar es como un monte. Vos viste al llegar que hay una arribada que te lleva hasta acá. Tenemos casas de madera, de ladrillos. Vos viste como estamos. Gracias que tenemos luz, agua. Tenemos una escuela la cual nosotros mismos armamos. Lo construimos nosotros, los de la misma comunidad. Se llama "Arandurã Rekávo". Nos falta una iglesia, un templo, no más. Eso no más falta aquí. La mayoría es cristiana. Yo soy cristiano. Creo en Dios y en Jesús. Bueno, eso en cuanto a la comunidad de Laurelty. Con los años y el apoyo de muchas personas, incluso autoridades de aquí, hemos podido ser reconocidos. Eso es muy importante porque si no, no te hacen caso cuando reclamas. Pero a nosotros nos reconoce el INDI, nos reconoce el Estado. Somos paraguayos al igual que todos, pero aun así es difícil muchas veces. Faltan cosas todavía, pero vamos poco a poco."

éramos solo avá guaraní. Aunque hoy hay mezcla. Ya no hay eso que soy ava solamente o soy mbya solamente. Pero yo soy ava de padre y madre. Mis hijos también son ava. Trato de enseñarles eso. (Diario de campo mayo-junio 2023)



Entrada al establecimiento de la Asociación de Parcialidades Indígenas en Laurelty, Luque.
(Foto tomada en junio del 2021. Autoría propia)

Ante nosotros, Apolonio apertura el resultado de años de incansable lucha para el reconocimiento de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas en el Paraguay. Dicha lucha, como hemos visto en el primer capítulo, comienza desde el afán filantrópico de grandes personalidades del Paraguay. A partir de la década de los 50 es cuando el protagonismo es dirigido desde las comunidades. Paraguay se encontraba bajo la dictadura del Gral. Stroessner (1954-1989). Durante su mandato en 1974, bajo el proyecto Marandú se crea la Asociación de Parcialidades Indígenas (API). Y en 1975, se crea el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) el cual tiene como principal objetivo "promover el desarrollo integral de las distintas comunidades indígenas del país, así como la efectiva integración en la sociedad nacional, respetando sus respectivas culturas" (Art. 1º). Para Melià y Telesca (1997) "La década del 70 significó un gran avance para las organizaciones indigenistas, y por ende para las mismas comunidades." (p. 94)

Luego de unos años, y aún bajo el régimen dictatorial, es promulgada la ley No. 904. En 1981, bajo esta ley se crea el "Estatuto de las Comunidades Indígenas". Y se da la creación del segundo INDI con atribuciones parecidas al anterior. Diferenciándose que este segundo INDI tendría el reconocimiento de personería jurídica. Además de centrar sus recursos en la adquisición de tierras para las comunidades indígenas. La década de los 80 viene de la mano con la articulación de organizaciones indígenas; sin conformar un movimiento específico por "la lucha de la tierra". En este punto, los cuestionamientos

sobre el INDI se hacen sentir en materia jurídica y administrativa. Los cuestionamientos que recaen sobre el Instituto siguen hasta la actualidad. Apolonio alza sus críticas hacia el INDI, alegando una incapacidad administrativa de la institución:

> "Te voy a contar para que veas como de incapaces son en el INDI. Para que veas no más. Una vez, el presidente del INDI. Imagínate *na [alza la voz]*, el presidente del Instituto Paraguayo del Indígena estaba junto con unos indígenas en el Chaco hablando en guaraní como por media hora y más. No recuerdo el nombre de este señor, pero todos le miraban y miraban. El tipo ni cuenta se daba que nadie le entendía. ¿Cómo *piko* vas a ir a una comunidad, ayoreo eran, a hablar en guaraní? Hay una desconexión con el indígena porque ellos no son indígenas. Después no pueden comprar tierras para las comunidades, no pueden dar educación o una buena educación. Salud que es importante. Pregúntale a cualquier indígena y te dirá que el INDI es una sarta de incapaces y corruptos."

Ante la incertidumbre que le generan las autoridades estatales, Apolonio lleva trabajando desde hace años como artesano. Su taller se ubica al costado de su pequeño huerto, rodeado de los árboles que le dan sombra en los días más calurosos y donde pasa horas tallando la madera del *kurupika'y*, madera fácil y liviana para el trabajo, y del palosanto con las que elabora figuras de animales significativos dentro de la cosmovisión guaraní. Muestra al público pequeñas y grandes figuras de *jurumi* (oso hormiguero), *tatú bolita* (quirquincho), *jacaré* (cocodrilo), jaguar y búhos. Al igual que Apolonio, muchos indígenas guaraníes han visto una oportunidad de sustento económico en la venta de la artesanía. Sin embargo, la elaboración tanto de figuras de animales en madera como también los cestos elaborados en *tacuarembó* están vinculadas a los rituales y funciones utilitarias**.** Esta cualidad de la artesanía guaraní, su actual trabajo, mantiene el vínculo estrecho con la vida en su comunidad de origen y con toda su trascendencia cultural:

> "Allá [habla por su comunidad de origen], mi padre nos enseñó. Su nombre fue *Ava Tape Miri*. Florencio era para los blancos. Un gran sabio y tamoi de nuestra comunidad nos enseñó a todos lo que es ser guaraní. Nos enseñó a hablar como *avá*, andar como *avá* y cantar como *avá*. Yo aprendí de él a tallar la madera. Y cuando falleció, me visitó en sueños y me dijo que tenía que construir un *opy*, un templo, en este lugar para que las personas estén felices. Mi nombre no me lo puso él. Ñamandu le susurró en sus sueños, por eso *Ava Riju* se llama Apolonio. Y

> Apolonio es profesor de niños y artesano. Trabajo en eso porque las autoridades no te ayudan como quisiera. Le pedí al INDI armar un tinglado, uno pequeño. Aquí en la entrada de la comunidad donde podamos vender. Yo solo quiero un pequeño tinglado donde pueda vender mis artesanías. Pero no te dicen nada. Tienen la culpa absoluta de la situación actual del indígena. Entonces, el indígena tiene que buscarselas. Eso hacemos. Eso yo hago."

Con o sin intención, Apolonio da una espléndida explicación de las formas elementales del *teko guaraní*. La importantísima figura del padre-chamán, o *tamoi*, para la educación indígena en las comunidades guaraníes se traduce a un liderazgo político-religioso muy marcado. El *ñanderu*, como también se le conoce en otras comunidades guaraníes, según Guillermo Sequera (2001):

> "Simboliza la autoridad religiosa, el prestigio de la percepción del mundo, que comprende la existencia terrestre y la profecía mesiánica en estrecho contacto con el entorno natural. En el ñanderu reposa la responsabilidad de formar a los jóvenes hacia la preservación del patrimonio cultural y su relación con el patrimonio natural." (p. 256)

Dentro de la organización social del guaraní, el padre y chamán es el encargado de preservar y mantener el *teko porã*, el buen vivir, dentro de la comunidad. El padre de Apolonio, *Ava Tape Miri*[31] forma parte de esa lista de grandes hombres que han dirigido sus comunidades y que en tiempos de zozobra colectiva han sabido guiar el camino de sus gentes. Por esa razón, el chamán o *tamói* es visto como *ñanderu*, es todo es, nuestro padre. Para Meliá y Temple (2004) "no resulta extraño que la personalidad del guaraní se construya sobre el ideal del chamán y no sobre el del guerrero" (p. 28). Sin embargo, llama la atención que durante todo el momento en el que Apolonio explica, consciente o no, el modo de ser guaraní no aparezca el mítico *Yvy Marane'y*, la Tierra-Sin-Mal. La búsqueda central en la vida del guaraní. Aun cuando explicaba a dónde iba su padre:

[31] El padre de Apolonio Portillo es parte de uno de los relatos de "chamanes" recogidos por Nancy Connor en "Shamans of the World: Extraordinary First-Person Accounts of Healings, Mysteries, and Miracles" (2008)

> "¿Yvy Marane'y? No sé qué es. ¿La tierra sin mal? No he escuchado hablar sobre eso. Seguramente es mbya. Los avá no tenemos eso. [Mientras escucha una canción sobre el Yvy Marane'y] Mi padre nunca me habló de eso. Él me enseñó otras cosas de cómo ser un buen *ava*. Porque el indígena es importante para el Paraguay. Nosotros debemos de hacer cosas buenas mientras estamos acá. Yo trato de enseñar todo lo que puedo para que ellos [señala hacia la escuela de la comunidad] puedan ser personas buenas. El indígena no es ladrón, no es corrupto, no es violador. No perdemos el tiempo con eso. Nosotros trabajamos. Claro que trabajamos la tierra y, algunos como yo, son artesanos. Vemos la forma en la que podemos subsistir. Pero el indígena no es nada de eso que dicen."

El desconocimiento de Apolonio desconcierta. Sobre la construcción del mito de la Tierra-Sin-Mal, reposa la mayoría, por no decir todas, de documentos académicos sobre los guaraníes. Quizás a primera vista, pensaremos que no existe tal cosa llamada Tierra-Sin-Mal. Pero al girar la mirada hacia otras partes donde la influencia y la presencia guaraní ha llegado, podemos observar que la búsqueda de la Tierra-Sin-Mal constituye una búsqueda religiosa y política de reivindicación por parte de las comunidades guaraníes. Entonces, ¿a qué se debe que para Apolonio la tesis ampliamente aceptada por la etnología guaraní del *Yvy Marane'y* no le signifique nada? ¿Cuál es la razón por la que el mito no surge de manera espontánea en la conversación? Incluso dentro de los mitos recopilados en el Ayvu Rapyta (1992;1959) de León Cadogan no hay mención alguna sobre el *yvy marane'y*[32]. Situación que también se repitió más adelante en el trabajo de campo.

No proponemos la no existencia del mito o la nula relevancia dentro del mundo guaraní. Tampoco su uso como eslogan en la lucha política de los pueblos guaraníes no la rebajan a un simple artefacto de marketing. Será tarea de otra naturaleza en próximas investigaciones la lectura profunda desde la visión guaraní sobre dicha construcción mítica. La posibilidad de la falta de construcción semántica del mito fundacional del guaraní en Apolonio, no lo desacredita como avá guaraní mucho menos. La hipótesis que

[32] Villar y Combes (2013) mencionan que el texto también explora la relación entre Cadogan y la expresión "Tierra Sin Mal", sugiriendo que la embriaguez verbal puede ser la versión indígena del mito, pero planteando preguntas sobre la interacción entre mitos, lenguas y personas.

manejamos, en base a la lectura profunda de la bibliografía etnológica y los alcances de Apolonio, sobre el mito responde al más agudo sentido del *teko porã*. Tal vez dicha falta semántica no se traduzca a una inexistencia ni tampoco que la búsqueda del mito sea más "celebrada que razonada" (Villar y Combés, 2013). Lo podría tratarse es que en sí la búsqueda encierra las formas más elementales del modo de ser guaraní que se traduce en otras *ñe'e porã*, bellas palabras. La tarea queda pendiente.

Lo que no es innegable es el deterioro y expulsión de los guaraníes de sus tierras. A pesar de las luchas inagotables de las comunidades indígenas, de las instituciones no gubernamentales, de sectores académicos y algunos miembros de la sociedad civil; cada vez más el indígena en el Paraguay sufre las consecuencias de políticas negativas y poco claras frente a esta situación. Apolonio reflexiona sobre este escenario, mientras carga otro termo más agua caliente para el mate. Es consciente de la situación del indígena guaraní y de las demás etnias en el territorio paraguayo. Aunque su historia de desplazamiento no fue a raíz de la expulsión de sus tierras, menciona la importancia de atender la situación general del indígena:

> "Siempre fue así con ese problema. Nos prometían cosas y no cumplían. Por eso es que el indígena se junta y reclama. Entiendo a los hermanos que están en la calle, ahí en el INDI. Quizás no quieran venir acá porque si se van de ahí nunca les harán caso. A pesar de eso, allá [habla de su comunidad] no padecen eso. Hay todavía arroyos y árboles. Podríamos hablar incluso con el pombero [se ríe mientras pregunto si alguna vez vio alguno]. Antes estaba plagado de *pomberos*, *jasy jatere*, eso por el monte. Acá mismo había. Ahora que no hay tierras incluso se han ido. Claro que existen. Antes podías verlos correr y esconderse en la hierba, pero las construcciones de ahora los fastidian. Por eso, en el Paraguay de hoy, no hay lugar ni para el indígena ni para el pombero".

La mañana iba avanzando y el mate se iba "lavando". Su taller, su casa y su árbol de banana, que sospechosamente tenía caña y tabaco, se vuelve un espacio desde donde puede seguir siendo un avá "hecho y derecho". Reflexionando sobre lo que dicen "los demás paraguayos" del indígena, expone y pone en duda esa visión equivocada. "El indígena es limpio, no roba, no es corrupto", dice mientras camina por el asentamiento del API. Señala un hermoso *tajy* que por circunstancias extrañas mantiene su rosada frondosidad durante junio. Muestra la escuela donde los niños y niñas del asentamiento

pueden asistir a clases. La tranquilidad se ve abarrotada por el bullicioso juego de los infantes. A lo lejos, personas de la comunidad están cebando tereré o mate.

Apolonio se detiene y observa el paisaje delante del gran patio de la escuela. “Yo si quisiera volver a mi comunidad. Tengo que renovar el templo. No hay ningún problema en volver. Podría dejar las cosas acá e irme con mi familia. Sé que ellos [su comunidad] me recibirán”, expresa *Ava Riju*.



Apolonio Portillo junto a su hijo en su taller de artesanías en la API (foto tomada en junio del 2023. Autoría propia

Del tekoha a las calles

¿Qué sucede con el *teko* guaraní de los indígenas que no han podido restablecerse en un lugar digno luego de la pérdida de su *tekoha*? ¿Qué mecanismos culturales y sociales surgen en la defensa y prevalencia del *teko* en las calles de la ciudad? Dicho de una manera más clásica, ¿cuáles son las continuidades y discontinuidades del *teko* en la ciudad? ¿Hay espacio para el *teko guaraní* en la ciudad de Asunción? Finalmente, ¿qué hacen ante las miradas de aquellos transeúntes que los perciben con desprecio; otros, con misericordia? Profundizaremos en la dramática situación de las comunidades que fueron desalojadas de sus tierras ancestrales, de su *tekoha*, y que hoy se encuentran habitando la calle. Exponiéndose involuntariamente a todos los peligros presentes en la ciudad. El alcohol, las drogas, la prostitución y demás riesgos que se funden con la ciudad.

Por las calles del AMA es común desde hace aproximadamente 20 años, ver a grupos indígenas ocupando plazas, veredas, museos, avenidas. Es decir, espacio público

de la ciudad donde encontraron en el ocupamiento una forma de protesta. En ese escenario, la mayoría indígena es de la familia guaraní. Entre ellos, los mbya y ava guaraní son las etnias de mayor presencia en las calles del AMA. La mayoría de estas comunidades provienen del lado oriental del país. Algunas veces tomando momentáneamente dichos espacios por distintas comunidades guaraníes. Surgiendo en la percepción del paraguayo asunceno como los que "siempre están ahí, pero van y vienen". Pero mirados como indeseados o extraños a la forma en las que se "vive" en la ciudad.

La presencia intermitente en las calles se debe a la razón que algunas comunidades recuperan por medio de legajos jurídicos las tierras que le pertenecían. Sin embargo, la recuperación va entre comillas. Porque luego de la restitución, viene una seguidilla de defensa, tanto jurídica como física, del espacio. Llevando incluso al enfrentamiento entre comunidades indígenas con campesinos no indígenas, los llamados "brasiguayos". "La problemática de tierra entre indígenas, campesinos y propietarios, teniendo en cuenta la categoría de sujetos requirentes, cabe ser concebida a través de tipos de conflictos o litigios: los de carácter colectivo y los de carácter individual" (Centurión, 2000, p. 263). El regreso a las tierras de origen no significa una estancia duradera muchas veces. Muchas de las comunidades que han sido desalojadas llegan principalmente a Asunción y, luego de meses, regresan a sus tierras o "se los llevan". Para que otros meses más adelante vuelvan a estar en las calles de Asunción[33].

Por otro lado, el engorroso proceso de reconocimiento como persona y comunidad indígena ha contribuido a la presencia prolongada en las calles del AMA a las comunidades indígenas. El caso de la comunidad de Ka'a Poty 2 refleja tal situación. Presentaremos tanto lo encontrado durante el trabajo de campo y la recolección de datos adicionales. Encontrados de diversas fuentes. La intención se acerca más al afán de trazar una posible línea de sucesos hasta la actualidad. No exentos de errores, asumimos que un mayor esclarecimiento de la situación histórica de la comunidad puede ser respondida por un trabajo específico de ello o por sus propios actores quienes aún se encuentran en las calles del AMA esperando ser atendidos por las autoridades correspondientes.

[33] Se ha discutido en el capítulo 1, apartado 1, sobre la política de "devolverles a sus tierras". Una de las prácticas estatales de negación sobre la presencia indígena en las ciudades. Otra práctica de negación que se formuló es el "enrejamiento" de espacios públicos para evitar la concentración de comunidades indígenas.

"Somos de la comunidad indígena Ka'a Poty 2"

La avenida General José Gervasio Artigas, o simplemente avenida Artigas, es de los ejes viales de mayor importancia de la ciudad de Asunción. El tránsito por la avenida otorga a la vista del observador la morfología barrial de la capital. La ciudad se presenta como un museo donde puede mirarse como va cambiando la disposición de los espacios a medida que se acerca más al Centro. Alberga importantes infraestructuras de la ciudad capital como el otrora supermercado *Ycuá Bolaños*, el Hospital del I.P.S, el estadio del Club Libertad y el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI).

La presencia del edificio principal del INDI hace que la avenida sea un lugar atractivo para ejercer medidas de fuerza por las comunidades indígenas que llegan a la capital. Constantemente, frente al INDI, logran cerrar tramos de la avenida para exigir que los derechos indígenas no sean vulnerados y elevar voces de protesta [34]. Razón por la que la comunidad de Ka'a Poty 2 se encuentra en las veredas aledañas a la institución desde marzo del 2023[35]. Pero, ¿quiénes son los de la comunidad Ka'a Poty 2? Como mencionamos, la historia de la comunidad resulta confusa por la escasa, por no decir nula, documentación existente. La falta de reconocimiento y el difícil acceso a los documentos pertinentes hacen del trabajo de indagación con los actores sociales de dicha comunidad la metodología pertinente para ayudar a esclarecer este punto.

La comunidad de Ka'a Poty 2 se caracteriza actualmente por ser una comunidad con miembros mbya y ava guaraní. El cacique, o *mburuvicha*, Ramón Benítez posee una carpeta voluminosa con los documentos jurídicos que demuestran la existencia de la comunidad. Gracias a su apertura y confianza, Ramón me cuenta lo siguiente:

> "Y nosotros llegamos acá [refiere a Asunción] en el 2017. Primero estábamos frente al cabildo, al congreso. La Plaza de Armas, creo que se llama. Bueno.

[34] "Una historia de nunca acabar: tres comunidades se instalan frente al INDI" es el título de un artículo periodístico publicado por ABC Noticias. (Consultado de https://www.abc.com.py/nacionales/2023/07/20/una-historia-de-nunca-acabar-tres-comunidades-se-instalan-frente-al-indi/) En el archivo periodístico esta noticia es recurrente. Tan solo basta buscar en el portal web de ABC Noticias o de algún otro medio periodístico de Paraguay para dar razón de ello.

[35] El cacique de la comunidad Ka'a Poty 2, Ramón Benítez, me cuenta que están en el INDI desde marzo del 2023. "Llegamos con un conjunto de comunidades para exigir mejores condiciones de vida. La tierra, la salud, la educación. Todo eso pedimos nosotros". (Notas de diario de campo mayo-junio 2023)

> Nosotros llegamos con 16 familias acá porque nos quemaron nuestras casas, nuestro *opy*. Todo nos quemaron. Recuerdo que una señora nos llamó indios apestosos, no lo olvido. Entonces, desde el 2017 estamos así. Vivimos así. Gracias a las personas a veces dan abrigo o comida, sobre todo a las criaturas. Pero también nos discriminan por ser indio. Esto es Ka'a Poty 2. Todos los que ves somos de Ka'a Poty 2. Diferente de Ka'a Poty 1. Nosotros somos de Mariscal López de Caaguazú. Ka'a Poty 1 es de Alto Paraná. [Me muestra su folio] Acá está nuestro documento con el que exigimos que se respeten nuestros derechos. Es ilegal la forma en la que nos quitaron nuestra tierra porque incluso hay un documento que muestra que estamos ahí desde hace mucho tiempo. Es difícil a veces que nos acepten, no sé por qué. No sé si es desinterés o cuál será el motivo. Pero estamos acá desde el 2017 junto con los niños y sufren mucho ellos. Porque no se hallan acá. Además, que no tienen la oportunidad para estudiar. No tenemos esa facilidad, así como estamos. Muchos llevan tiempo sin estudiar. Y hace falta eso porque también debemos formarlos en esas cosas. Pero no se puede. Además, que ahora hace frío están expuestos a todo eso. Es peligroso también por acá que está la ruta. Yo digo no más, ¿por qué las autoridades no hacen caso a eso? Nosotros día tras día luchamos y luchamos para conseguir mejores condiciones."

Hay un punto que debemos aclarar. Si nos damos la tarea de buscar referencias sobre Ka'a Poty 2 nos daremos contra la pared al no encontrar registros públicos sobre dicha comunidad, por lo menos virtualmente. Además, fue difícil desde mi posición de estudiante acceder a una base de datos sobre la situación del indígena en la calle dentro de las instituciones correspondientes. Ramón hace mención que en el 2017 perdieron sus casas y tierras. La información en línea puede dar luces sobre la situación. La existencia de artículos periodísticos del 2017 [36] hacen mención de Ramón Benítez como cacique de la comunidad de *Jetyty Miri*[37] la cual estuvo ubicada en el distrito de Ybyrarobaná en Canindeyú. Además de artículos que demuestran la presencia de Ramón Benítez junto con su comunidad en el asentamiento en la Plaza de Armas de Asunción. Sin embargo,

[36] Artículos de Ultima Noticia referencian el caso de la comunidad Jetyty Miri al que pertenecía inicialmente Ramón Benítez. Obtenido de: https://www.ultimahora.com/queman-viviendas-comunidad-indigena-canindeyu-n1122689. Consulta en noviembre del 2023.

[37] Obtenido de: https://www.ultimahora.com/reubicacion-nativos-podria-durar-cuatro-meses-n1128094. En mi diario de campo anoté el nombre de dicha comunidad, lamentablemente no guardé referencia alguna.

videos públicos en línea del 2019, muestran a Ramón Benítez como cacique de la comunidad de *Ka'a Poty*.

El 17 de agosto del 2020[38] según el portal web de la Cámara de Senadores del Congreso Nacional del Paraguay se llevó a cabo la reunión virtual de la Comisión de Pueblos Indígenas la cual era presidida por el senador Miguel Fulgencio Rodríguez. En dicha sesión virtual sirvió además para dar seguimiento de los casos de la comunidad indígena Ka'a Poty. En dicha sesión se aclaró que "la comunidad de Ka'a Poty tiene dos líderes, del lado de Alto Paraná, en Itakyry, la lideresa es Marta Isabel Díaz y por el lado del distrito de Mariscal López, departamento de Caaguazú, el líder es Ramón Benítez".

Por otro lado, el documento público sobre "la demanda de amparo promovida por la Sra. Diva Riquelme contra la parte demandada Instituto Pyo del Indigena" que tiene por fecha el 22 de octubre del 2021, señala lo siguiente:

> "Que, en fecha 15 de octubre de 2021 [...] En efecto, sobre el primer punto, se informa de que existen tres comunidades indígenas con la misma denominación, es decir: Ka'a Poty liderado por el Sr. Basilio Chamorro, Ka'a Poty I liderado por la señora Marta Díaz González y **Ka'a Poty II** liderado por los Sres. **Ramón Benítez** y Hugo Ramirez"

En el mismo documento se menciona con respecto a la comunidad de nombre *Jetyty Miri*:

> "Obsérvese lo manifestado por la recurrente en el sentido de que el INDI ya le ha proveído de la Resolución Nº 1717/2015 en el cual se le reconoce al señor **Sabino Piris Benítez** como líder de dicha comunidad. En efecto, ya no se cuenta con otro antecedente sobre la misma comunidad."

Para agregar, la comunidad de ava guaraní Ka'a Poty 1, liderada por Marta Díaz, sufrió el desalojo de sus tierras el 15 de junio del 2021 luego de reiteradas amenazas por parte de personas que se presumen agricultores de soja. La comunidad Ka'a Poty a raíz del incidente se desplazan hacia Asunción[39] logrando que se les restituya sus tierras. Sin embargo, el 4 de noviembre del 2021 por segunda ocasión son desalojados de dicho lugar.

[38] Obtenido de: https://www.senado.gov.py/index.php/noticias/noticias-comisiones/6412-cierre-de-mensura-a-favor-de-pueblos-indigenas. Consultado en noviembre del 2023.

[39] Obtenido de: https://agenciapresentes.org/2021/12/11/en-2021-se-acelero-el-despojo-de-tierras-a-comunidades-indigenas-y-campesinas-de-paraguay/. Consultado en noviembre del 2023.

El caso de la comunidad Ka'a Poty 1 ha recibido particular atención, existiendo canales de Youtube y portales webs que muestran la lucha de la comunidad por sus tierras. El 3 de julio del 2022, la comunidad de Ka'a Poty 1 logra que se le reconozca parte de la tierra demandada y vuelven hacia Itakyry. Aunque, cierto grupo de la comunidad se queda en Asunción junto con la comunidad de Ka'a Poty 2.

Lo que hemos tratado de mostrar es una posible línea de sucesos de la comunidad Ka'a Poty 2. Misma comunidad que aceptó mi presencia y trabajo a las afueras del INDI. Mis principales interlocutores fueron Lucio Estigarribia, *tamoi* de la comunidad e inicialmente parte de Ka'a Poty 1; y Ramón Benítez, líder de la comunidad Ka'a Poty 2. Bajo ese nombre nos referiremos a la comunidad que Ramón Benítez dio a conocer como una comunidad la cual lleva cinco años en situación de calle. La que personalmente encontré durante el trabajo de campo en mayo y junio del 2023. Por las condiciones en las que se vive y la falta de espacio, Ramón Benítez me recomendó no quedarme en las carpas con ellos. Sin embargo, me permitió ir todos los días. Cada día se abordó un aspecto fundamental dentro de la vida social del guaraní: estructura social, economía, cultura, religiosidad y el actual problema con la tierra. Por la apertura y el recibimiento de Ka'a Poty 2, solo tengo palabras de agradecimiento hacia cada uno de sus integrantes.

Con las voces de Ka'a Poty 2 sustentamos la tesis principal del capítulo que asumimos sobre el indígena desplazado como actor social activo y vigente. Finalmente, con todo ello responder a la pregunta principal de la tesis y visualizar cómo interaccionan las percepciones, narrativas y discursos sobre el indígena en situación de calle; y cómo el indígena guaraní en esta situación hace frente a ello.



Comunidad Ka'a Poty 2 (Foto de Virgilio Vera para ABC Noticias [14/06/23]. Obtenido de: https://www.abc.com.py/nacionales/2023/06/14/indigenas-sufren-de-intenso-frio-frente-al-indi/)

"Che rera Ramón Benítez, cacique de Ka'a Poty 2"

En junio del 2023, distribuidas sobre la avenida Artigas, en la vereda del INDI, se encontraban un conjunto de dieciséis carpas levantadas con palos y plásticos. En ellas vivían los infantes y adultos de la comunidad de Ka'a Poty 2. Su líder, o *mburuvicha*, Ramón Benítez, indígena mbya guaraní, recibe constantemente a los reporteros de las cadenas de noticias del Paraguay. Su labor como líder le lleva a mantener constantemente reuniones y encuentros con líderes de otras comunidades indígenas guaraníes o con autoridades estatales. La razón de las reuniones siempre es velar por el estado del litigio de las tierras de Ka'a Poty 2 y demás demandas inmediatas o de largo plazo. Las personas de su comunidad lo miran como un buen líder. Siempre al pendiente de la integridad de cada uno de sus hermanos y hermanas indígenas. Alzándose como líder político dentro y fuera de la comunidad. Sobre la estructura social de las comunidades guaraníes, Guillermo Sequera (2001) comenta lo siguiente:

> "El fenómeno político está representado por el cacique (mburuvicha), que rige el conjunto de procesos ritualizados, institucionalizados, reestructurando incesantemente la jerarquía de valores, de intereses y conducción como grupo. Sobre el cacique reposa la conducción del *okapegua*, de lo de afuera, lo externo." (p,256)

Para entender la importancia del cacique dentro del mundo guaraní es preciso revisar antecedentes. Ruiz de Montoya encuentra que para los guaraníes de los primeros años de la Conquista la figura del *mburuvicha* estaba presente. Nos dice que "xe ruvixa es soy grande de cuerpo" (Caballos, 2013, p. 356). Quedando registro de la presencia ya de un líder político. De igual manera, Capucine Boidin (2016) dice que "el mburuvicha es el que convence y aconseja, creando la unidad del grupo para la acción." (p. 16). En el mismo texto, menciona que el término *mburuvicha* como exclusividad de poder político se debió a campañas misioneras. Además, que son pocas las comunidades guaraníes que conservan este término. Con ello, puede suceder que el liderazgo político y religioso sea encarnado por una misma persona. La elección del líder político se da en base a la confianza que transmite al grupo. En el caso de la comunidad de Ka'a Poty 2, Ramón al presentarse me señala lo siguiente:

> *"Che rera Ramón Benítez, cacique de Ka'a Poty 2.* Bienvenido. Y todo lo que ves son mis hermanos y hermanas en esta situación tan desastrosa para nosotros. Somos mbya y también ava guaraníes. Algo de 17 familias somos. Estamos esperando a que el INDI pueda contestar a nuestro reclamo por las tierras que nos quitaron. Si el INDI, señor, nos da la tierra que pedimos, nosotros nos vamos de acá. Como cacique de Ka'a Poty 2 es mi deber luchar por ello. Me reúno siempre con los señores del INDI para poder ver cómo va eso. Ya vamos 5 años así."

Al preguntarle sobre ser cacique de una comunidad indígena, me dice:

> "Yo soy el cacique, pero también está el *tamoi* o *pa'i* como seguramente vos lo conoces. Él nos guía espiritualmente en este camino. Yo no soy *tamoi*, no puedo ser *tamoi* porque *Ñamandu* no me ha llamado. No he sido llamado para eso. Mi papel es político. Cada uno de nosotros [señala la comunidad] tiene un papel, un rol. El indígena tiene su propio orden. El *tamoi* reza por nosotros y nos ayuda a recordar quienes somos. Aunque en este lugar no hay espacio por eso pedimos la

> tierra. En otro momento podrás hablar con él. Yo te puedo responder con confianza a tus preguntas."

El problema de la tierra es el primer tema que surge sobre el contexto en el que se sitúan comunidades como las de Ka'a Poty 2. Bajo la mirada occidental, la pérdida de tierras se presenta como problema por dos motivos fundamentalmente: la economía y la política. La pérdida de tierras supone un menor rango en las prácticas extractivas y los proyectos de desarrollo. En materia política, el accionar gubernamental de las disputas territoriales juega un papel estratégico en la consolidación de proyectos de modernización y la consolidación del poder. Si bien, la sociedad guaraní no está divorciada de las formas occidentales, ésta posee una particularidad sobre la tierra como concepto de espacio sociopolítico, económico y cultural que se traduce en el término *tekoha*. Para Meliá (1986), el tekoha vendría ser un espacio sociopolítico y en él se "significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa esenciales para la vida guaraní" (p. 105). Estableciéndose una relación simbólica y material.

La etnología guaraní, establece que en los límites del *tekoha* es donde se reproduce el *teko*. Antonio Caballos Piñero (2013) recogiendo las anotaciones de Ruiz de Montoya, nos dicta que el jesuita significó al teko como "el ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito" (p. 305). El cacique junto al líder religioso son los encargados de la enseñanza de las buenas formas del guaraní, el *teko porã*. A pesar del profundo interés de la tierra por parte de los guaraníes, esta no es objeto de atesoramiento. La tierra no se puede vender o comercializar. Es sujeto en sí, noción ontológica que difiere con la visión occidental. La característica inalienable de la relación tierra y persona guaraní, los han llevado en comunidad a incontables enfrentamientos con diversos agentes que usufructúan sus tierras:

> "A nosotros no desalojaron de nuestra comunidad unos brasiguayos. Plantan soja. Eso mata al bosque. Todos nuestros árboles y arroyos nos los quitaron. Antes estaba lleno de árboles, ahora solamente ves soja por todos lados. Nos amenazaban como a muchos otros hermanos indígenas. Incluso matan a los caciques. Por eso estamos acá. Exigiendo y exigiendo. [Enseña su carpeta con documentos de las instancias jurídicas recorridas] Todo está acá. Acá está la prueba de que la tierra nos pertenece. Desde el 2017 recorremos las plazas.

> Apelamos siempre a las resoluciones y no nos contesta el INDI. Yo no sé cuál es el problema del INDI. La Constitución, capítulo V, mirá [señala un documento] ahí dice que el indígena tiene que tener sus tierras. Está el Estatuto Indígena, ley 904. Y, aun así, es un atropello a nuestros derechos y reconocimientos como indígenas paraguayos. Como paraguayos exigimos eso. Soy paraguayo como todos ellos."

Durante los años de lucha y bajo las instancias jurídicas que ha atravesado la comunidad Ka'a Poty 2, hace de Ramón tener conocimiento pleno de las leyes paraguayas. Asegura que su presencia en las reuniones, lo formaron e hicieron que adquiera conocimiento. Ramón reflexiona sobre aquello, señalando que es necesario que cada uno de sus hermanos y hermanas de la comunidad sepan sus derechos con los cuales puedan defenderse en el futuro. El ruido vehicular de la avenida Artigas dificulta las conversaciones por momentos con Ramón. En cuanto a cómo son percibidos, expresa lo siguiente:

> "Sí, hay personas que nos ayudan y nos dan víveres. Nosotros lo aceptamos y agradecemos mucho esa ayuda porque es difícil estar aquí sin trabajo. Dicen que somos haraganes, pero yo digo si la tierra es donde trabajamos y no tengo tierra, ¿dónde voy a trabajar? Miseria nos pagan si hacemos algún trabajo. Un cinco mil, un diez mil. Sin nuestra forma de trabajar la tierra. Allá en Ka'a Poty teníamos todo. Auto teníamos. Tractores teníamos. Sabíamos manejar todo eso. [...] ¡Sí! Yo manejaba. Las personas piensan que el indígena es tonto. Pero no es así. El indígena es inteligente. Es igual de capaz que las personas que no son indígenas. Nosotros aprendemos rápido porque estamos acostumbrados a tener que aprender así. Lamentablemente ahora ni escuela tenemos. Los niños no tienen donde ir a estudiar. Porque también merecen recibir educación, no solamente la educación de la comunidad. Vos le das al indígena para que te haga algo y él lo hace. Vos le explicás al indígena cómo hacer, lo hace. No somos brutos. Otra cosa es que dicen que somos puercos, malolientes. No es así. [Señala un montículo de desechos] Eso está así porque no quieren recogernos la basura. Tenemos que llevarlo a otro lado. Este no es un espacio seguro. Las criaturas quieren correr, pero es peligroso por los carros. Ya ha pasado un incidente este año."

> "Sí, sí. Sé que muchos de nuestros hermanos indígenas se ganan así la vida. Tallan la madera del *kurupika'y*. ¿Vos viste? Es liviana y blanca. Pero, acá donde estamos no tenemos esa madera. No tenemos las herramientas para siquiera hacer eso. Si tuviéramos, lo haríamos. No hay madera. A veces yo digo que hay cosas que no hay que vender. No todo es dinero. ¿Por qué vendería algo que me sirve? Pero para tener eso, tenemos que tener tierras. Porque el guaraní en su tierra se siente feliz. Yo le pido al INDI y a las autoridades que nos den las hectáreas que nos corresponde por la Constitución. Estamos pidiendo menos, incluso, para que nos hagan caso. Nos reclaman por qué estamos acá y es porque no tenemos otro lugar. Nosotros decimos que cuando el INDI o el Estado paraguayo nos devuelva nuestro lugar, nos vamos inmediatamente."

Durante los días, había momentos en el cual Ramón no se encontraba en la comunidad. Por momentos tenían reuniones en el interior del INDI. La mayoría de estas reuniones eran asesorías legales. No decía los temas tratados con exactitud. Para Ramón, la lucha de su comunidad y de las demás comunidades es importante para exponer las diferentes quejas que tienen. No solo es la tierra, como muchos argumentan. Ramón exige la educación y la salud para su pueblo. Sobre la articulación de las acciones indígenas dice lo siguiente:

> "La única manera en la que nos atiendan es esta. Nuestra lucha. La lucha del pueblo indígena guaraní es por tierra, educación y salud. Sí, nos apoyan personas y grupos de universidades. A veces vienen doctores a revisar a los más chicos. También, tenemos reuniones entre los líderes que estamos acá para ver qué podemos hacer. Es importante eso. Nosotros pedimos que la población de Asunción se una a nuestros pedidos. Solo cuando tomamos una plaza o una ruta, vienen los reporteros. Le recibimos, está bien, pero creo que siempre deberían preguntar por nosotros también. No solo cuando hacemos eso. Tenemos que seguir luchando como podamos, porque así es el guaraní."

Un punto fundamental en las conversaciones con Ramón fue el modo de ser guaraní en la ciudad. En los primeros días, me señaló que debía conversar con el *tamoi* si quería saber eso. Pero que en el estado en el que se encontraba nuestra conversación, era preferible esperar un par de días para poder acercarme a él. "Ya hablarás con él", me decía. ¿Por qué era importante preguntarle sobre el modo de ser guaraní en la condición

actual? Como mencionamos, el escenario hostil en el que se encuentran pone en suspenso todo aquello que consideran como parte del *teko guaraní*. Está muy presente la idea que el lugar del indígena es el monte. El sentido común haría pensar que dicha idea es difundida entre las personas de las ciudades, pero también lo comparten los indígenas. Al respecto, Ramón enuncia lo siguiente:

> "El monte para el indígena es importante porque ahí es donde tiene su *opy* que es el templo sagrado para nosotros. También porque hemos construido nuestras casas y nuestras escuelas. También porque cosechamos ahí. También porque tenemos espacio para nuestras ceremonias. Eso que vos dijiste, el *tangará*, es una de ellas. Entonces, cuando decimos que queremos nuestra tierra de nuevo si hablamos que nos den lo que nos pertenece porque ahí vivieron nuestros padres y sus abuelos. Pero si nos van a dar otra tierra, ahí construiremos nuestro *opy*. Así como otras comunidades han logrado establecerse, pero no son tierras buenas para el cultivo. Aquí solo hay muerte. Aquí no somos felices. Entonces, para mí, es posible que el indígena viva en la ciudad. Siempre y cuando tenga un buen lugar donde vivir. Eso no más es."

Para culminar este apartado, durante lo expresado por Ramón en ningún momento se asomó de manera espontánea la figura célebre entre la academia estudiosa del guaraní: "la búsqueda del *Yvy Marane'y*". De manera que es imprescindible preguntar sobre ello. Llama la atención que no se referencie ni en Ramón, ni en otras personas de la comunidad con las que se tuvo conversaciones cortas. Es importante indagar en este aspecto. Ya con Apolonio, avá guaraní de la API, sucedía el mismo escenario. Quizás referenciar el *Yvy Marane'y* en las conversaciones se trate de un grado de confianza mayor o tal vez solo en contextos rituales. Pero la respuesta de Ramón sólo acrecienta la duda:

> "¿Yvy Marane'y? Discúlpame, no sé qué eso, amigo. No lo he escuchado. *Yvy* es tierra. [señala el piso]. *Marane'y* es sin mal. O sea, Tierra Sin Mal. La tierra marane'y está presente en la vida del guaraní. No se puede vivir en mal. Lamentablemente, algunos hermanos indígenas son borrachos. Ellos viven en mal, por ejemplo. Pregúntale al Karai Okaygua sobre eso"

Esta es la visión de Ramón Benítez sobre la situación actual del indígena guaraní y la comunidad Ka'a Poty 2. Luces e interrogantes asoman sobre sus expresiones. Enriqueciendo y complejizando al guaraní. Sus palabras resuenan en cada uno de los

integrantes de Ka'a Poty 2. Sus miembros confían en él a pesar de las dificultades que padecen en las calles. Ramón, o como le decía "señor Ramón", me afirma en varias ocasiones que la estabilidad de la comunidad depende no solo de él, sino de todos. Pero que esta estabilidad encuentra eco en la religiosidad y en las formas en cual se afirman como guaraníes. No ve extraña la ciudad, tal vez por el tiempo como viven, pero si ve injusto el trato recibido. Aunque para el "señor Ramón" la única manera en la que las autoridades hagan caso a sus pedidos es tomando las calles.

> "Solo así, la voz del indígena será escuchada. Solo así, el indígena puede hacer algo más que estar mendigando. El guaraní es más que eso. El guaraní es inteligente y es capaz. No somos lo que dicen las personas de por acá. Nosotros somos grandes personas con conocimiento, pero necesitamos que nos escuchen"

Me expresó Ramón mientras tomábamos mate bajo el frío intenso del junio paraguayo. Fue él quien me presentó al tamoi de la comunidad. Con la expresa indicación que solo el tamoi podría resolver dudas que tenía acerca del modo de ser guaraní. Fue al cuarto día que, durante mi visita, Ramón me guío hacia una de las carpas que se encontraban en la entrada del INDI. En su momento, no entendí hacia dónde me dirigía. Solo me dijo que "ya es hora que hables con el tamoi". Al oír sus palabras, supe que las conversaciones venideras con el tamoi de Ka'a Poty 2 me demandarían quizás una atención mayor por el grado de metáforas las cuales son comunes dentro de los encargados de la espiritualidad en las comunidades guaraníes. No me sentía seguro si podría entender lo que me diría. O si es que pudiese hablar con él sin perderme en el encanto de las palabras, de las bellas palabras.

El señor Ramón, en silencio, me guío hacia él. Solo hasta llegar a la carpa de Karai Okaygua. Me indicó que prestara mucha atención a sus palabras. Sobre todo, que me sintiera tranquilo. Detrás de todas las capas de plásticos negros y de palos, emergió la figura de un anciano. A paso lento, me invitó a sentarme junto a él.

> *"Che ha'e Lucio Estigarribia ha che rera Karai Okaygua"*

Entre las carpas de la avenida Artigas, la figura de un anciano se asoma. "Toma asiento junto conmigo alrededor del fuego", expresa. La fogata y el mate caliente se hacen presente en las conversaciones durante el invierno paraguayo. El anciano pide que le traigan de su carpa un bolso elaborado con *caraguatá*. De su bolso, saca una maraca elaborada de calabaza sujeta a un palo de *tacuara*. En silencio, empieza a agitar

fuertemente su instrumento. Su mirada por un momento parece perdida, entre cierra los ojos y vuelve en sí. No deja de agitar el instrumento. "Mba'eichapa ndepyhareve, che amigo. Che ha'e Lucio Estigarribia ha che rera Karai Okaygua. Ha'e pe tamoi comunidad Ka'a Poty. Amomba'e pee peju haguere ko'ape ha che ambohováita peeme"[40]. Karai Okaygua da la bienvenida agitando la *maraca miri*, instrumento ritual de los chamanes guaraníes.

> "Cuando yo agito mi *maraca miri* recibo lo que Ñamandu y Tupa me quieren decir. A través del sonido que recorre el ambiente ellos me hablan, tanto despierto como en sueños. Mediante esto hablo con las plantas y los animales. Les entiendo lo que me dicen cuando suena. Mi habla se vuelve grande para el teko porã. Para la fortaleza de todos ellos [señala a la comunidad]. Así elevamos nuestros rezos para los niños, para las niñas; sobre todo para ellos. Como tamoi de Ka'a Poty acompaño a mis hermanos y hermanas. Todos estamos hechos del mismo ser. Aunque aquí [señala la tierra] ya no quedan seres auténticos."

Cuando Karai Okaygua habla por medio del sonido de su *maraca miri* todos prestan atención en silencio. Poco a poco se forma un círculo alrededor de él. Aclara lo siguiente: "Lucio Estigarribia es el nombre de Karai Okaygua". A través del sonido, la palabra-alma recorre los pasajes místicos que conforma el modo de ser guaraní, así es como el ñe'ẽ, es decir, la palabra se transforma en el atributo principal de la persona humana. Para las comunidades guaraníes, la forma de referirse al chamán varía. Podremos encontrar términos como pa'i, ñande ru, te'yi ru, tamoi. En síntesis, lo que quiere decir estas palabras en la organización social y pensamiento del guaraní es que:

> "Simboliza la autoridad religiosa, el prestigio de la percepción del mundo, que comprende la existencia terrestre y la profecía mesiánica en estrecho contacto con el entorno natural. En el Ñanderu reposa la responsabilidad de formar a los jóvenes hacia la preservación del patrimonio cultural y su relación con el patrimonio natural." (Sequera, 2001, p. 256)

Karai Okaygua pertenecía a la comunidad de Ka'a Poty 1. Misma comunidad que sufrió en el 2021 dos desalojos de sus tierras por parte de las fuerzas policiales. Llega a Asunción

[40] "¿Cómo está tu mañana, amigo? Soy Lucio Estigarribia y mi nombre es Karai Okaygua. Soy el tamoi de la comunidad Ka'a Poty 2. Te agradezco que hayas venido, responderé a tus preguntas". Traducción mía.

junto con su comunidad. Se puede encontrar en la plataforma de Youtube, en el canal "Kuarahy Rape", un video donde él realiza una petición a las autoridades de Asunción que hagan caso de los pedidos de la comunidad de Ka'a Poty 1. Señala que piensen en los niños y las niñas. Trata de llegar a las mentes de las autoridades pidiendo que piensen en los niños de la comunidad como si fuesen propios. Al regresar la comunidad Ka'a Poty 1 a sus tierras, Karai Okaygua decide quedarse con la comunidad de Ka'a Poty 2 para velar por los infantes:

> "No se hallan más los niños en Asunción. No les gusta. No pueden jugar, no pueden correr. Allá nosotros teníamos monte, nuestro arroyo teníamos. Ahora no hay nada aquí. Algunos se pierden en el alcohol, en las drogas. Yo me quedé para evitar eso. No permito que nadie de la comunidad pase eso. En sueños, Ñamandu me dijo que me quedara y sentí que era lo correcto. Al día siguiente, caminé. Por eso me quedé. A pesar del frío. Ellos necesitan un lugar. Tengo que recordarles como ser guaraní."

El tipo de conversaciones cuando Karai Okaygua hace sonar su maraca son para extender un reclamo y hablar sobre algún aspecto ritual-espiritual del *teko* guaraní. No hay que caer en la equivocación de pensar que lo utiliza todo el tiempo. Lo señala como una compañera, un canal de comunicación. Además, que compara sus formas con las de otros tamoi de comunidades guaraníes. Se diferencia sobre todo de los Pai Tavytera, etnia perteneciente a la familia lingüística guaraní, alegando que la forma correcta es la de los avá guaraní. Entre risas, se diferencia de otra etnia guaraní. Aunque señala que los ve como iguales.

Lo curioso es que cuando habla del Dios cristiano, no utiliza la maraca. Pero lo reconoce como una deidad y expresa que bajo él todos son hermanos, indios o no. Durante la conquista y la llegada del cristianismo a las tierras guaraníes, los tamoi de las comunidades fueron los encargados de transformar en términos propios los conceptos de la nueva fe que llegaba del Viejo Mundo. Este fenómeno lo estudia Alberto Luna (2000). Para el caso de los mbya guaraní, los tamoi fueron los encargados de "mbyaizar" los conceptos cristianos de los conquistadores. Añadiendo esas nociones a sus propios sistemas de creencias. Aunque los mbyá fueron los que por más tiempo se mantuvieron aislados de los invasores europeos, no quiere decir que no hubo un proceso de síntesis cultural. Al ser los portadores de las primeras palabras hermosas, han mantenido, hasta

hoy, un grado de relevancia en la comunidad por su rol educativo, religioso y, últimamente, político.

Aunque en una de las conversaciones con Karai Okaygua, menciona su rol dentro de la comunidad. Durante dicha conversación, hace despliegue del conocimiento que posee de la situación legal de la comunidad. Referenciando artículos específicos de la Constitución y del Estatuto de las Comunidades Indígenas. Expresando que la lucha constante del guaraní es una nueva forma de ser en la actualidad:

> "Yo no soy líder político. Yo sé muchas cosas sobre las leyes, pero mi rol es religioso. Nada más. Mi rol es evitar que los demás se pierdan en un espacio como este al recordarles cómo ser guaraní. Yo escucho cómo se expresan del indígena las personas. Están muy equivocados, amigo. El guaraní no es ese haragán *he'i*. La guaraní lucha. Nosotros trabajamos la tierra, de eso vivimos."

¿Qué pasa con ese *teko* que el tamoi intenta hacer prevalecer en la ciudad? ¿Hay posibilidades para que el guaraní se desenvuelva en toda su amplitud cultural y social en el contexto citadino? La respuesta de Karai Okaygua lo hace llegar mediante preguntas. Su intención es dar cuenta sobre lo que hace al guaraní feliz o en estado de bien:

> "Tengo preocupación porque los niños no reciban sus nombres. En este lugar es difícil soñar. No tenemos espacio para hacer nuestras ceremonias. Basta tener un lugar bueno y construir ahí nuestro *opy* para poder bailar y cantar. Nosotros luchamos por esa tierra que nos pertenece, pero digo yo, si nos dan otro lugar sea en la ciudad o afuera tenemos que construir nuestro *opy*. Es importante para el guaraní tener un *opy*, nuestra casa de oración."

La importancia para el guaraní de otorgarle "su nombre" a las personas de su comunidad no solo se queda en la identificación verbal, sino adquiere significados rituales y de valoración social. La identificación del alma con el lenguaje, para Luna (2000) en base a las estructuras semánticas del mbya guaraní, y en general de todos los grupos guaraní, nos dice que "el alma o la parte espiritual del hombre está identificada con el lenguaje humano, el Ayvy, o también "ñe'e eng". Es el murmullo interior, la capacidad de expresarse y de decir" (pp. 494). Diferente a la conciencia de la persona. El individuo guaraní es un miembro de su sociedad sólo mediante la capacidad de comunicación con sus coexistentes.

En la creación poética del nombre, de la palabra-alma, reposa la transmisión y potenciación del saber comunitario. Sólo el guaraní tiene el acceso exclusivo a estas palabras que provienen de la morada de sus dioses. Durante mucho tiempo los "ñe'e porã tenonde", las primeras palabras hermosas, eran entregadas solo a las personas de la comunidad o de extrema confianza. León Cadogan (1992 [1959]) pública su más importante libro, *Ayvu Rapyta*. Como sugiere el título de la obra, el libro contiene los textos míticos mbya guaraní sobre el surgir del ser. Los encargados de transmitir estos cantos eran y son los tamoi de las comunidades.

Asimismo, si alguien de la comunidad podría dar respuesta sobre el mítico encuentro entre el guaraní y la Tierra-Sin-Mal era justamente Karai Okaygua. Al igual que todos los entrevistados indígenas, en ningún momento surge el tema de la Tierra-Sin-Mal de manera improvisada. El tamoi al responder sobre dicha interrogante, al igual que sus pares, responde de manera negativa y menciona no tener conocimiento de ello. Desglosa el término y pregunta si hay felicidad en cómo vive el guaraní en la actualidad. Lamentándose de la situación no hay respuesta del encuentro con el *yvy marane'y*. El silencio invadió la comunicación. Se muestra en reflexión. Interrumpe su silencio preguntando: "Sabes algo de guaraní, ¿verdad? Te diré qué significa Ka'a Poty. *Ka'a* le decimos al monte, a la hierba en abundancia. *Poty* es cuando florecen las flores. Eso significa nuestra comunidad."

Para culminar esta sección, haré uso de la primera persona para expresar lo que viví los últimos días en la comunidad. Me dirigí como todos los días hacia la comunidad. La intención de ese momento fue la de seguir conversando con Karai Okaygua sobre el *teko*, sin embargo, Ramón me menciona que hoy no se encuentra. "Salió a caminar", menciona. En esos momentos, desconocía el significado de la acción del tamoi. Aprovechando esa tarde, me quede hablando con Ramón y las personas de la comunidad. Sin saber lo que pasaría al día siguiente.

Rutinariamente tomaba la línea 23 en el paradero que más cerca me quedaba en Loma Pyta. Esa mañana iría para encontrarme nuevamente con el tamoi. Quería saber más de lo que habíamos hablado hasta ahora. Cuando el bus se acercaba al INDI, vi la presencia de camiones militares y policiales. Antes de descender del bus, presenciaba como desmantelaban la mitad de las carpas que se encontraban en la vereda del INDI. Preocupado, bajo del bus y voy en camino a la comunidad. No encuentro por ningún lado

a Ramón, pero me topo con Karai Okaygua quien me saluda alegremente. “Nos estamos yendo, amigo”, me comenta. ¿Por qué? ¿Hacia dónde se los llevan?, le pregunto preocupado. “Es hora de que los niños reciban sus nombres”, sentenció. Con ello, el tamoi cierra mi estadía en el campo. Sintiéndome satisfecho por todo lo conversado. No tenía nada más que preguntar. Con una simple frase, le agradezco por su tiempo y paciencia. Me devuelve el gesto y me da las gracias. No entendí porque me agradeció en esos momentos. Le respondí que no hice nada por ellos y que en realidad ellos hicieron mucho por mí. Karai Okaygua, con la tranquilidad que lo caracteriza, me responde firmemente: “No, gracias amigo por acercarte a preguntar por nosotros”. Ante eso, no respondí nada. No había palabras para expresarle todo el agradecimiento que tenía hacia ellos. Simplemente, bajo una sonrisa supe que el trabajo de campo había llegado a su fin. Me retiré a petición de unos agentes policiales. No pude encontrarme ese día con Ramón. La mañana siguiente, regreso para agradecer a Ramón su apertura y confianza en compartir la historia de Ka’a Poty 2. Al igual que todos de la comunidad, llegará el momento en el que las hierba vuelvan a crecer.



Foto de la comunidad Ka’a Poty 2 en el último día de campo. Parte de la comunidad estaba siendo trasladada. El *tamoi* Karai Okaygua es el que dirige el traslado. (Autoría propia)

CONCLUSIONES

Durante el desarrollo de la tesis, hemos abordado cuales son las percepciones de los actores sociales frente a un fenómeno que trastoca constructos sociales, culturales y económicos. Nos referimos a la movilización y permanencia de comunidades indígenas en las calles de ciudades como Asunción. A la vez que la construcción de las percepciones nos acerca a los parámetros que maneja cada actor social frente al otro. Esto es cómo construyen su sentido de otredad. Y tratan de explicar en sus categorías lo vivido. Por ello, durante la tesis el abordaje de las percepciones es un punto de partida metodológico para aproximarnos a la compresión detallada de los conceptos individuales y colectivos. La interacción de la persona con su entorno próximo social y ambiental genera conocimiento. En consecuencia, lleva a los individuos a la realización de actos que pueden ser estudiados por la Antropología (Durand, 2008; Ingold, 2000).

El estudio de las percepciones desde la Antropología nos sitúa bajo dos perspectivas: lo individual y lo colectivo. Para Geertz (1996) el estudio de la cultura visto como conjunto de símbolos y mecanismo de control, le lleva a argumentar que es esta la que da forma y orden a las percepciones humanas. Mientras que para Mary Douglas (1988), es la colectividad la que marca el significado de lo percibido en el mundo. Bajo los imperativos culturales de cada sociedad se transmiten diferenciándose y atendiendo particularidades de cada escenario. Estas dos perspectivas se enmarcan en lo podríamos considerar un enfoque constructivista de la percepción. Por otro lado, Ingold, influenciado por la psicología ecológica de la década de 1960, propone que las percepciones "*no son representaciones del mundo sino habilidades para manejarse en él*" (Ingold, 1996; Durand, 2008). Posibilitando la explicación y descripción discursiva de las acciones humanas. Por lo tanto, para Ingold la cultura no sería estrictamente una construcción social. Porque para el autor, el ambiente resulta un componente activo en las percepciones. Sumado que la cultura no es entendida como el intermediario en la dicotomía clásica antropológica: naturaleza y cultura. Dicho de otra manera, ambas categorías son construidas entre sí mismas en el proceso de definición y relación. Superando el debate clásico de la Antropología del siglo XX.

Desde esta perspectiva, la tesis presente se concentra finalmente en la percepción de los indígenas frente al entorno que los rodea en Asunción. Es por ello que fue necesario previamente la construcción de las percepciones que recae sobre este grupo humano. Sin

ánimo de repetición, las dinámicas de representación del Estado paraguayo y las políticas que se desprenden nos sirvieron para comprender la naturaleza de la construcción narrativa sobre la imagen del indígena. La imagen mediática construida y difundida por los sectores de prensa; por otro lado, sectores de respuesta que buscan ampliar y complejizar la imagen del indígena van configurando el escenario político, cultural y social. Sumado al cómo percibe las personas no indígenas de Asunción tanto el fenómeno del desplazamiento y del indígena. Todo ello nos sitúa en las percepciones indígenas sobre su situación. Abordando las acciones emprendidas desde las comunidades desplazadas.

El telón de fondo es la crisis producida por el crecimiento de la agroindustria en el Paraguay. La cual, con el paso del tiempo y el abandono institucional del Estado, fueron reduciendo las fronteras indígenas. Emprendiendo movilizaciones hacia las ciudades y encontrando escenarios desfavorables y hostiles. En este punto se observa que la contraposición no solamente es entorno a los discursos sobre la naturaleza, sino que los diversos actores provienen de ambientes distintos. El papel de la antropología es útil en cuanto se erige como herramienta para acercar discursos disímiles. Volverlos comprehensible para el sector que no es indígena es el reto.

Volviendo a la comunidad indígena, cada acción llevada acabo en la ciudad está interrelacionada con la forma de sentir y concebir el mundo. Lo que teníamos en la investigación etnográfica fue un conjunto de personas transformando un escenario *nuevo* como la ciudad bajo sus lógicas de organización social y cultural. En sus perspectivas, no hay contradicción alguna entre el *modo de ser guaraní* y las lógicas citadinas. Siempre y cuando existan elementos culturales que los posicionen como tales. El caso de la comunidad de *Ka'a Poty* 2 y la experiencia individual de Apolonio *Avariju* Portillo como desplazados y migrantes dan cuenta de ello. La característica plástica de la cultura los lleva a permanecer y adoptar nuevos significantes al *teko guaraní*.

Aquello nos ayuda a comprender sobre las continuidades y lo variable dentro de las comunidades indígenas desplazadas. Por continuidad me refiero a las lógicas que están detrás de cada acción, existente o nueva. Mientras que lo variable hace referencia a las múltiples formas de interceder frente a situaciones de crisis. Así es como comprendemos que en ambos casos la continuidad de prácticas culturales relacionadas a la religiosidad guaraní es fundamental para erguirse el mundo como tal. El deseo de conservación de espacios rituales nos lleva a afirmar que la posición del *tamói* o abuelo es indispensable

para la cohesión social guaraní. La falta de espacios rituales los lleva a la movilización. Para graficar lo mencionado, la frase dicha por *Karai Okaygua*: "Es momento que los niños reciban su nombre". Impregna de significado la movilización guaraní entorno a la continuidad de factores culturales. La migración surge como forma de solución. No sufren la migración. Lo que sufren es la pérdida de su *tekoha*, su lugar. Otro caso es mencionado por Apolonio quien, mencionando su estado de ánimo al carecer de un *opy*, salón de oraciones, en la comunidad donde vive. Hecho que le hace concluir que sin elementos como este su identidad guaraní se ve afectada.

Por otro lado, el caso de la comunidad *Ka'a Poty 2* sirve de ejemplo para visualizar como surge lo variable para hacer frente a situaciones desfavorables. La constitución social de la comunidad puede ser confusa a primera vista. La presencia de dos líderes con atribuciones distintas, pero complementarias, pueden llevarnos a la equivocación sino tenemos clara la estructura social guaraní. A la vez que *Ka'a Poty 2* es una comunidad que surge de la unión entre dos comunidades étnicamente distintas. Por un lado, mbya guaraní y, por el otro, avá guaraní. En búsqueda de reconocerse frente al Estado paraguayo como comunidad inscrita llevan acabo alianzas entre comunidades ya existentes. Estas estrategias suelen darse para responder a la "legalidad" instituida por el Estado y los órganos gubernamentales como el INDI.

Para finalizar, quisiera mencionar que toda investigación abre puertas a nuevas exploraciones. A la vez que reconociendo las limitaciones temáticas de la presente tesis, queda en el tintero ciertos tópicos que podrían desarrollarse en futuras indagaciones sobre los guaraníes desplazados. Entre este mar de preguntas que quedan al aire, la principal va sobre el desplazamiento en sí. Queda claro que no toda la comunidad se moviliza, son algunos guiados por un líder, político o religioso, los que emprenden el viaje. Por ello me lleva a preguntarme cómo se organiza y quiénes finalmente deciden el momento migratorio. Seguir el paso a las comunidades es una tarea pendiente.

Llegados a este punto, el potencial que encuentra el trabajo radica en la manera de entender las dinámicas entre el Estado, la sociedad mestiza y las comunidades desplazadas. Estas ultimas se hacen presente bajo sus propias categorías y adquiriendo nuevas que las lleva a movilizarse en espacios que los reciben hostilmente. Pero con la perspicacia guaraní van interponiéndose y afirmándose que sí hay lugar para el indígena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

• STP/DGEEC. III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas, 2012.

• STP/DGEEC. III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas, 2022.

Barbosa, P. (2015) “La Tierra sin Mal: Historia de un mito”. Suplemento Antropológico, 50 (2), 7-236.

Bartolomé, Miguel Alberto (2008). "Oguerojera (desplegarse). La etnogénesis del Pueblo Mbya-guaraní ". Ilha – Revista de Antropología, vol. 10, núm.1. Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina

Bejarano, R. Solucionemos nuestro problema indígena con el INDI Asunción: Toledo, 1976.

Bogado, M. (2014) Una aproximación a las identidades de la zona metropolitana de Asunción. REVICSO, 1 (1), 79-102.

Bogado, M. (2021): «La reciente migración indígena a la región metropolitana de Asunción», en Revista Trilhas da História, 11 (21), pp. 121-143

Caballos, A. (2013) “Etnografía Guaraní en el Tesoro de Ruiz de Montoya”. CEPAG: Asunción.

Cadogan, L. (1992) / [1959] Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología. v. 15.

Centurión, H. (2000) “Los guaraní: entre el teko y la modernidad. Una cultura originaria ante los desafíos del cambio”. Suplemento Antropológico, 35 (1), 225-370.

Cerna, Sarah (2012) "'YVY MARAE'Y': El conflicto del estado con los pueblos indígenas en Paraguay", América Latina Hoy, núm. 60.

Chamorro, G. (2010). “Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani”. Indiana, Berlín, n. 27, p. 79-108.

Clastres, H. (1993) La Tierra Sin Mal: profetismo tupí-guaraní. Ediciones del Sol.

Cristancho Giraldo, L. A. (3433). El concepto de trabajo: perspectiva histórica. Secuencia (112).

Díaz-Ambrona, I. (2010) “Cómo influye el “opy” en la construcción de la identidad mbya: ñande reko marangatu (nuestro modo de ser santo en cuanto religioso). Suplemento Antropológico, 46 (2), 399-425.

Douglas, Mary (1988) Símbolos naturales. Madrid, Alianza Editorial.

Durand, L., (2008). De las percepciones a las perspectivas ambientales. Una reflexión teórica sobre la antropología y la temática ambiental. Nueva Antropología, XXI (68), 75-87.

Fergunson, J. y Gupta, A. (2017) Espacializando Estados: Hacia una Etnografía de la Gubernamentalidad Neoliberal. En Las Máscaras del Poder: Estado, Etnicidad y Nacionalismo, editado por Pablo Sandoval, pp. 305-342. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Fernández, Carla. (2004) Une construction identitaire à l'épreuve du bilinguisme: le cas du Paraguay. Séminaire du Centre Interuniversitaire de Recherche sur l'Education et la Culture dans le Monde Ibérique et Ibéro-américain, Tours, France.

Feuchtwang, S. (1977) La investigación de la religión. Análisis marxista y antropología social. Pp. 79-104. Editorial Anagrama.

Geertz, C. (1996) La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa.

Hernández Pulgarín, G., (2012). Cuatro aportes desde la antropología para comprender la emigración. Universitas Humanística, (74), 35-56.

Ingold, T. (1996) "Hunting and gathering as ways of perceiving the environment", en R. Ellen y K. Fukui (eds.), Redefining Nature Ecology, Culture and Domestication, U.S.A., Berg, pp. 117-156.

Ingold, T. (2000) The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill, London, Routledge.

Joseph, I. (1997): "Le migrant comme tout venant", en Delgado, M (comp.) Ciutat i immigració. Barcelona. Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.

Latour, B. (2007) "Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica." Siglo Veintiuno editores.

Luna, A. (2001) "La palabra-alma de los Jeguakáva Tenonde Porangue'i". Suplemento Antropológico, 36 (1), 485-499.

Machado, G (10 de agosto del 2023) "Indígenas de Alto Paraná exigen 'tierras de buena calidad' para despejar zona de Artigas". ABC Noticias. https://www.abc.com.py/nacionales/2023/08/10/indigenas-de-alto-parana-exigen-tierras-de-buena-calidad-para-despejar-zona-de-artigas/

Makaran Kubis, G. J. (2018). El mito del bilingüismo y la colonización lingüística en Paraguay. De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos, 1(2), 183–211.

Masi, Gonzales y Servín. (2016) "Investigar en Paraguay: El desafío en Ciencias Sociales". Revista Estudios Paraguayos, 34 (1), pp. 79-114.

Melià, B. (1997) "El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria. Biblioteca Paraguaya de Antropología, vol. 5. Asunción: Centros de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. 4ta edición.

Melià, B. (2012). El guaraní desde que el Paraguay es independiente. Cuadernos Hispanoamericos, N.º 744, p. 39-54.

Melià, B. y Temple, D. (2004) "El don, la venganza y otras formas de economía guaraní". Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch". Asunción: Paraguay.

MELIÀ, Bartomeu. La Tierra sin Mal de los guaraní: economía y profecía. In: RIESTER, Jürgen (Ed.). Chiriguano. Santa Cruz: APCOB, 1995, p. 291-319.

Miró de García, M. (2000). “La alimentación y la religiosidad paraguaya”. Suplemento Antropológico, 35 (1), 407-484.

Nimuendaju, C. 1978 [1914] Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani, Jüergen Riester G. (ed.), Centro Amazónico de Antropología y Aplicación práctica, Lima.

Potthast, B. (2022). LA INDEPENDENCIA PARAGUAYA Y LA SUPUESTA HOMOGENEIZACIÓN ÉTNICA DE LA JOVEN NACIÓN. Almanack, (31)

Rehnfeldt, M. (2000) “Etnohistoria de los Caaguá (guaraní) del este paraguayo (1537-1669)”. Suplemento Antropológico, 35 (1), 91-180.

Ribeiro Gutiérrez, A. M. (2003). Los indios (en) (y) la Independencia Paraguaya. Stud. hist., H.ª cont., 27, 2009, pp. 279-308.

Sequera, G. (2001) “Cultura Ecológica en el Paraguay. Consideraciones antropológicas sobre educación, medio ambiente, sociedades”. Suplemento Antropológico, 36 (1), 245-324.

Shore, C. (2010). La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas. Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología, 1(10), 21-49.

STP/DGEEC. II Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas, 2002.

Susnik, B. (1975) Dispersión tupí-guaraní prehistórica. Ensayo analítico. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Susnik, B. (1994) Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua: Formación y dispersión étnica. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

Susnik. B. (2011). La independencia y el indígena. Intercontinental Editora. Paraguay: Asunción.

Villar, D., & Combès, I. (2013). La Tierra Sin Mal. Leyenda de la creación y destrucción de un mito. Tellus, (24), 201–225

Zanardini, J. (2010) “Los pueblos Indígenas del Paraguay”. Asunción: El Lector.