



**INSTITUTO LATINOAMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDAD Y ESTADO (ILAESP).
CIENCIA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA-
SOCIEDAD, ESTADO Y POLÍTICA EN
AMÉRICA LATINA.**

**LA FRICCIÓN INTERÉTNICA EN LA SOCIEDAD DE CLASES:
LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LA OBRA DE MAURICIO SCHVARTZMAN**

ALMA CONCEPCION MONGES

Foz de Iguazú
2018



**INSTITUTO LATINO AMERICANO DE
ECONOMIA, SOCIEDAD Y ESTADO (ILAESP).
CIENCIA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA
SOCIEDAD, ESTADO Y POLÍTICA EN
AMÉRICA LATINA**

LA FRICCIÓN INTERÉTNICA EN LA SOCIEDAD DE CLASES: LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LA OBRA DE MAURICIO SCHVARTZMAN

ALMA CONCEPCION MONGES

Trabajo de Conclusión de Curso presentado al Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Estado de la Universidad Federal de Integración Latino- americana, como requisito parcial para la obtención del título de Bacharel en Ciencia Política y Sociología – Sociedad, Estado y Política en América Latina.

Orientador: Prof. Dr. Aníbal Orué Pozzo

Foz de Iguazú
2018

ALMA CONCEPCION MONGES

**LA FRICCIÓN INTERÉTNICA EN LA SOCIEDAD DE CLASES:
LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LA OBRA DE MAURICIO SCHVARTZMAN**

Trabajo de Conclusión de Curso presentado al Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Estado de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana, como requisito parcial para la obtención del título de Bacharel en Ciencia Política y Sociología – Sociedad, Estado y Política en América Latina.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Aníbal Orué Pozzo
(UNILA)

Prof. Dr. Andrea Ciacchi
(UNILA)

Prof. Dr. Félix Pablo Friggeri
(UNILA)

Foz do Iguaçu, _____ de _____ de _____

DEDICATORIA

Dedico esta obra a mis padres, Melania Monges y Pedro Pablo Girett (in memoriam) a quienes soy muy grata por haberme hecho creer desde pequeña que podría ser todo aquello que me propusiese.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco inmensamente a mi madre, Melania Monges, por todo el esfuerzo que realizó para que pudiese por medio de este trabajo graduarme como licenciada, y por ser esa mujer, que tanto con su ejemplo, comprensión y cariño me ha enseñado a ser una mujer independiente, en el amplio sentido que carga esta palabra. También agradezco a mi padre Pedro Pablo Girett (*in memoriam*), quien hoy entiendo partió más temprano víctima de un sistema injusto que condena a millones de latinoamericanos a condiciones de superexplotación del trabajo. Si bien él no pudo terminar sus estudios, este hombre me enseñó el hábito más bonito que llevó conmigo, el de la lectura, y a él también debo junto a mi madre la postura crítica y reflexiva que me llevaron a tornarme una cientista social y militante.

Otro integrante de mi familia a quien agradezco inmensamente por cuidarme desde el momento que vine al mundo y por haber hecho grandes esfuerzos para siempre transpórtame en esta frontera agitada, es mi hermano querido, Ivan Monges, quien no sólo me ayuda incondicionalmente, si no que en una sociedad que destina el cuidado de la familia a la mujer, él se ha hecho responsable de mí y mi madre, y ha hecho posible que yo pudiese estudiar y vivir en otro país, al mismo tiempo que me defendió de todos aquellos que me atacaron cuando fui víctima de un ataque cobarde en 2017 por la derecha fascista de mi país.

Al mismo tiempo agradezco a mi querido orientador Aníbal Orué Pozzo, a quien le debo no sólo las atentas correcciones a mi texto y la paciencia, pero principalmente le soy grata por haber confiado en mí y en este proyecto desde el principio, y haberme incentivando por medio del Grupo de Estudios “Paraguai: Sociedade, Território e cultura” a elegir como línea de investigación, el pensamiento social paraguayo. Ha sido un verdadero mbo’ehara.

De la misma forma agradezco a mis queridos profesores de la banca, Andrea Ciacchi y Félix Pablo Friggeri, quienes no sólo aceptaron leer y comentar mi trabajo a pesar del corto plazo que les di, pero porque ambos en sus distintas disciplinas y en los valiosos minutos que me concedieron para charlar fueron los principales influenciadores de este tema, en el caso de Pablito, por enseñarme más la cosmovisión guaraní y la realidad campesina, y militar a mi lado, y Andrea por haberme hecho enamorarme por el

pensamiento antropológico latinoamericano y social en general, y por cada aula donde me enseñó más de esta área y de este método, que todos piensan saber pero pocos lo asumen y estudian como tal.

También agradezco a los profesores que han pasado a lo largo de mi trayectoria académica, si bien todos me influenciaron en distintos temas y distintos momentos, todos poseen un rasgo en común, su compromiso para con el estudio de nuestra sufrida Latinoamérica y sus anhelos e inmensos esfuerzos para construir la Universidad de Integración Latinoamericana. Estos y estas son: Maira Bichir, Victoria Darling, Flavio Gaitán, Rogerio Gimenes, Paulo Renato da Silva, Iván Ulloa, Marina Machado, Fernando Corrêa Prado, Juliana Guanais y Rosangela de Jesus Silva, estas dos últimas mis orientadoras de IC, agradezco especialmente, ya que ambas en distintos temas, pero compartiendo una paciencia inagotable y un gran rigor, me hicieron creer que podría y debería ser una investigadora social.

Si citase de la gente que aprendí a amar y admirar, estas pocas líneas que tengo no darían abasto, ya que son muchas, pero quiero citar aquellas que fueron fundamentales en mi vida académica, militante y feminista en estos 4 años de UNILA. A mi gran amiga e fiel consejera, Franciele Mussio por ser tal como es y regalarme todo el apoyo incondicional que me permitió terminar este curso, a mi compañero de mates, sueños y reflexiones, Rodrigo Vázquez que vivió el mayor tiempo de estos años conmigo y a quien agradezco su gran compañerismo, a mis queridos Ariel Prieto y Paola Benítez, por ser incondicionales y haberme sostenido y cuidado siempre, a Víctor Jara y José Benítez, por ser tal como son y por ser mis fieles oyentes al mismo tiempo que mis grandes amigos, a Sofia Masi e Iván Sosa, por crecer conmigo y haberme hecho crecer compartiendo tantas reflexiones y poesías, a Ingrid Euclides, por ser mi miga e mana para la vida, también agradezco a Anita Delvalle y Danto Giardina, este último que ya no se encuentra presente, porque decidió eternizarse en las aguas de mi Paraná. Finalmente, a Élen Schneider y Mauricio Alvarez por ser mi familia fronteriza, y aquellos que desde un principio vieron en mí la mujer guerrera que soy, al mismo tiempo que me enseñaron el valor de la camaradería. ¡También a mis queridas compañeras de curso y grandes amigas, con quien descolonizo y despatriarcalizo, Lina Sofia y Gilka Coajera!

Con todo, no puedo terminar sin agradecer a tres personas que fueron fundamentales para realizar esta monografía, la primera, Mg. Marilin Rehnfeldt, quien fue integrante del Proyecto Marandú a quien agradezco por la entrevista concedida, y quien con su ejemplo académico y militante para con la realidad de los pueblos nativos de nuestro país, me ha inspirado e influenciado. La segunda, el Mg. Charles Quevedo, que tras una conversación me inspiró a realizar esta investigación cuando me presentó esta faceta del pensamiento de Mauricio Schvartzman, además por haber sido inmensamente generoso conmigo, y por último a Gabriela y Lea Schvartzman, que desde el momento que les comenté mi interés por estudiar a su padre, han sido extremadamente solidarias y amables conmigo. En el caso de Gabriela, ha quien tuve la posibilidad de entrevistar, agradezco por haberme hecho sentir y conocer al hombre tras las líneas de sus obras, que gustaba de jugar ajedrez en la playa y hacer poesía.

También agradezco a los funcionarios del Centro de Documentación de la Corte Suprema de Justicia del Paraguay, quienes me han facilitado todos los anexos que se encuentran en esta obra. Al mismo tiempo, no puedo terminar estos agradecimientos sin referirme a mi querida Universidad Federal de la Integración Latinoamérica, que me ha hecho crecer, autocriticarme, soñar, sentir-pensar y reconocermelo como latinoamericana, ella me marco profundamente y lucharé para que ella siga siendo el centro de producción de conocimiento de senti-pensantes. En ese sentido agradezco al hombre por detrás de la idea que permito que cientos de hijos de trabajadores de Nuestra América pudiesen tener un título universitario, el eterno Presidente Luis Ignacio (Lula) Da Silva, quien injustamente ha sido convertido en un preso político y para quien grito ¡Lula Libre!

Finalmente agradezco a mi compañero de vida y militancia, André Kaysel, el regalo más bonito que llevo junto conmigo de mi experiencia en la UNILA, y quien las aguas del Paraná y los anhelos bolivarianos lo trajeron a mi vida. El no sólo fue esencial en mi proceso de madurez intelectual, que aún continúa, pero especialmente en siempre impulsarme a volar, en confiar en mi talento y siempre incentivarme a seguir hasta cuando yo misma desconfío de mí. Gracias mi amor, por la lectura atenta de mi texto, por acompañarme en los archivos y bibliotecas, y por prepararme los más ricos tereres. Y como olvidar a Jed, el más sensible y cariñoso de los perros, que me acompañó durante todo este proceso.



© Marta Escurra

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

Mauricio Schvartzman, 1988:74

“La dialéctica conciencia de clase-Ideología- cultura queda todavía como un campo virgen para la investigación antropológica”.

Guillermo Bonfil Batalla, 1970:48

MONGES, Alma. **La Fricción interétnica en la Sociedad de Clases: La Cuestión indígena en la obra de Mauricio Schwartzman**. 102 p. Trabajo de Conclusión de Curso (Graduación en Ciencia Política y Sociología: Estado y Sociedad en América Latina) – Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz de Iguazú, 2018.

RESUMEN

El presente trabajo tuvo como objetivo abordar la cuestión indígena en el pensamiento del sociólogo paraguayo Mauricio Schwartzman (1939-1997), para el mismo fue utilizado el método contextualista, que permitió reconstituir el movimiento de las obras partiendo del contexto intelectual y social en las cuales fueron producidas. Las obras seleccionadas para el análisis fueron: *“El “indio” y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay”* (1983) y *“Ser Indio. Notas Filosóficas del Hombre”*, (1988), ambas publicadas por el *Suplemento Antropológico*, del (CEADUC) Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, y su obra principal *“Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya”* publicada en 1988. A lo largo de la investigación se buscó evidenciar, como el autor a partir de su participación del Proyecto Marandú desarrolló una concepción acerca del problema indígena basada en un empleo del concepto de *Fricción interétnica* desde una perspectiva marxista, en dialogo crítico con la Antropología. Además, se buscó evidenciar como el problema indígena, aunque ocupando un lugar aparentemente secundario en la principal obra del autor, no deja de tener un rol relevante en su problematización del proceso de formación de la nación paraguaya, vinculado a la cuestión agraria.

Palabras-clave: Mauricio Schwartzman. Proyecto Marandú. Fricción Interétnica. Indigenismo. Marxismo paraguayo.

MONGES, Alma. **A Fricção interétnica na Sociedade de Classes: A Questão indígena na obra de Mauricio Schwartzman**. 102 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciência Política e Sociologia: Estado e Sociedade na América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2018.

RESUMO

O presente trabalho teve como objeto a questão indígena no pensamento do sociólogo paraguaio Mauricio Schwartzman (1939-1997), para isso foi utilizado o método contextualista, que permitiu reconstituir o movimento das obras partido do contexto intelectual e social em que foram produzidas. Os trabalhos selecionados para a análise foram: "O Índio" e a Sociedade: Preconceitos Étnicos no Paraguai "(1983) e "Ser Índio. Notas filosóficas do homem" (1988), ambos publicados pelo *Suplemento Antropológico*, do (CEADUC) Centro de Estudos Antropológicos da Universidade Católica de Nossa Senhora de Assunção, e sua principal obra "Contribuições para o Estudo da Sociedade Paraguaia ", publicada em 1988. Ao longo da pesquisa procurou-se evidenciar, como o autor a partir da sua participação no Projeto *Marandú* desenvolveu uma concepção do problema indígena com base na utilização do conceito de *Fricção interétnica* a partir de uma perspectiva marxista, em diálogo crítico com a Antropologia. Além disso, buscou-se apontar como o problema indígena, embora, aparentemente secundária na principal obra do autor, não deixa de ter um papel significativo na sua problematização do processo de formação da nação paraguaia, por meio a sua vinculação à questão agrária.

Palavras-Chave: : Mauricio Schwartzman. Projeto Marandú. Fricção Interétnica. Indigenismo. Marxismo paraguaio.

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

UBA	Universidad de Buenos Aires
PCA	Partido Comunista Argentino
PCP	Partido Comunista Paraguayo
UC	Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción
CEADUC	Centro de Estudios Antropológicos
CPES	Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos
MI	Movimiento Independiente
IWGIA	Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas

ÍNDICE

Introducción	13
1- Capítulo I: Contexto	19
1.1. De Germani a Gramsci.....	19
1.2. Bajo la sombra de Stroessner	25
1.3. Proyecto Marandú	34
2- Capítulo II: Texto	54
2.1. Los Prejuicios étnicos.....	54
2.2. Ser Indio	62
2.3. El indio en la Sociedad Paraguaya.....	77
Conclusión	85
Referencias Bibliográficas	88
Anexos	94
Anexo A.....	93
Anexo B.....	94
Anexo C	95
Anexo D	96
Anexo E.....	98
Anexo F.....	99
Anexo G.....	100
Anexo H.....	101
Anexo I.....	102

INTRODUCCIÓN

Esta tesina empezó a ganar forma en enero de este año, cuando, en una charla con algunos intelectuales paraguayos en Asunción, entré en contacto con la historia de Mauricio Schvartzman y de su participación en el Proyecto Marandú. Ya había escuchado hablar de la obra de Schvartzman, conocido sociólogo marxista paraguayo, pero no tenía una idea clara de su importancia, menos aún que había sido, probablemente, el introductor del pensamiento de Antonio Gramsci en mi país. Ya de Marandú se reveló para mí como una grande sorpresa, al descubrir que, en mediados de la década de los 70s, un grupo de antropólogos y otros profesionales se habían juntado, bajo la dirección del profesor Miguel Chase-Sardi, uno de los más eminentes representantes de la Antropología indígena paraguaya, para, en pleno auge de la dictadura de Alfredo Stroessner, contribuir con sus conocimientos con el objetivo de apoyar a la organización y la lucha de los pueblos indígenas, que en aquellos tiempos se veían azotados por el avance sobre sus tierras de los latifundistas brasileños y los grandes proyectos de modernización infraestructural, como la represa de Itaipu.

Pero, más allá del compromiso político de sus integrantes, me llamó la atención que el proyecto fue espacio de una rica polémica teórica, reflejó por su turno de debates más amplios que se daban en aquél entonces en ámbito regional, entre antropólogos de orientación más culturalista y autores marxistas en torno a las causas y factores por detrás de la opresión que vivían los pueblos originarios. En el caso de Marandú, la controversia involucró, no solamente a miembros del equipo, como Chase-Sardi y Schvartzman, más también otras voces, tanto de estudiosos extranjeros, como de representantes de la izquierda paraguaya, entonces sometida a una dura clandestinidad. En cuanto a Schvartzman, la discusión le llevaría, como se verá a lo largo de ese estudio, a escribir dos artículos “El “Indio” y la Sociedad” (1983) y “Ser Indio” (1988) -, escritos años después que Marandú fuera abruptamente interrumpido por una ola represiva que llevó a la cárcel a casi todos los integrantes del equipo, entre ellos él mismo autor, quien se quedó encarcelado entre 1975-1977.

La temática parecía aún más instigaste en la medida en que la cuestión indígena parecía tener poca importancia en las principales obras de Schvartzman, notablemente *Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya* (1988), en la cual el tema aparece

algunas veces en el inicio del libro, dedicado al período colonial y el inicio de la vida política independiente. Pero, al final, como entender la aparente poca relevancia, en su principal trabajo, de una temática que había llevado Schwartzman, no solo a involucrarse en contiendas con antropólogos, como el argentino Adolfo Colombres, y, más todavía, ¿arriesgar su empleo y su propia vida? ¿No tendría el problema indígena un lugar en la elaboración de la interpretación del autor sobre la formación histórica del Paraguay, o sería una preocupación transitoria en su obra, fruto de un trabajo temporario que agarró en cuanto investigador? ¿Cuál sería la especificidad de la contribución de ese autor acerca del problema del indígena, cuestión que había décadas suscitaba polémicas en el marxismo latinoamericano?.

Esas preguntas, y más la intención previa de estudiar el pensamiento social en mi país, me llevaron a decidir por volcar mi investigación de fin de carrera al tema.

Así, el presente trabajo tiene como objetivo abordar la cuestión indígena en el pensamiento del sociólogo paraguayo Mauricio Schwartzman (1939-1997), para el mismo será utilizado el método contextualista, que, como detallaré más adelante, permitirá reconstituir el movimiento de las obras partiendo del contexto intelectual y social en las cuales fueron producidas. Las obras seleccionadas para el análisis son: “El “indio” y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay” (1983) y “Ser Indio. Notas Filosóficas del Hombre” (1988), ambas publicadas por el Suplemento Antropológico, del (CEADUC) Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, y su obra principal “Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya” publicada en 1988. A lo largo de la investigación se buscará evidenciar, como el autor a partir de su participación en el Proyecto Marandú desarrolló una concepción acerca del problema indígena basada en un empleo del concepto de *Fricciónn interétnica* desde una perspectiva marxista, en diálogo crítico con la Antropología. Además, se buscará evidenciar como el problema indígena, aunque ocupando un lugar aparentemente secundario en la principal obra del autor, no deja de tener un rol relevante en su problematización del proceso de formación de la nación paraguaya, vinculado a la cuestión agraria.

Durante los meses dedicados a la investigación, me deparé, en primer lugar, con una serie de dificultades para reconstituir y agrupar las fuentes pertinentes, tanto a la

trayectoria intelectual de Schvartzman, como en especial a su participación en el proyecto Marandú. Si bien que ya fue objeto de trabajos recientes Quevedo (2011, 2014), Sarah (2011), la obra del sociólogo paraguayo sólo recientemente viene despertando atención como tema de estudio, de modo que no tiene todavía una fortuna crítica consolidada. Marandú, por su turno, fue todavía menos estudiado, con las excepciones de los trabajos de Colombres (1975) y, más recientemente, Horst (2011).

De ese modo, fui obligada a reunir informaciones en gran medida dispersas, por medio del recurso a testigos, consultas a diferentes archivos y bibliotecas en Asunción, lo que me demandó viajes para las cuales tenía tiempo limitado. En ese sentido, fueron de mucha importancia las conversaciones iniciales con la Mg. Marilyn Rehnfeldt, profesora de Antropología de la UC e integrante del equipo del proyecto Marandú, bien como con Gabriela Schvartzman, hija del fallecido sociólogo. Las dos me brindaron valiosas informaciones que sólo parcialmente pude incorporar a ese trabajo, pero que dan pistas valiosas para futuras investigaciones, razón por la cual les soy muy agradecida.

Pero la investigación dio un salto cualitativo a mediados del año, cuando pude pasar más tiempo en la capital paraguaya y visitar, entre otras instituciones, el Archivo de La Corte Suprema de Justicia, La Biblioteca Municipal Augusto Roa Bastos y el Museo Andrés Barbero. En esos sitios, con la colaboración de su personal, pude acceder a fuentes riquísimas, como los archivos policiales acerca de Marandú, las declaraciones tomadas por las autoridades del régimen a Miguel Chase-Sardi y a Mauricio Schvartzman, entre otras. Con esos aportes, más la reunión de los escritos de Schvartzman y sus interlocutores conseguí reunir el material que me permitió dar cuerpo a esta tesina.

Pero la reunión de un amplio material no es suficiente sin un método adecuado, capaz de orientar la investigación. Ubicado en el campo de la historia del pensamiento social latinoamericano, este estudio tratará de estudiar las obras del autor considerando las siguientes premisas. La primera, adentrarse en el tiempo histórico en el cual están insertos autor y obra. Tal como lo sostiene (BIANCHI,2014) el que adhiere a este método debe dejarse a sí mismo y ser capaz de sumergirse en el tiempo y en las ideas en donde se encuentra la obra de aquel a que desea indagar, para que así logre establecer las relaciones que le permitan realizar una conexión con un antes y un después. La segunda,

tener siempre en mente que, sólo comprendiendo las reales intenciones y motivaciones del autor o la autora, se podrá revelar el encadenamiento de su teoría. La tercera, y quizás en el caso de esta investigación, vital; que el pensamiento político e histórico debe ser concebido como un movimiento en la lucha política de los partidos, - vale aclarar que aquí el término partido es entendido de acuerdo a la concepción de Antonio Gramsci, como todos los grupos políticos que participan del conflicto, esto incluye organizaciones partidarias, periódicos, revistas, asociaciones civiles, etc. - por lo tanto, vislumbrar que por medio del discurso histórico filosófico el o la autora traduce a la política, e interviene en ella (BIANCHI,2014,p.10). La cuarta, y probablemente aquella más imprescindible, que la búsqueda no es por hallar una verdad intrínseca oculta en la obra, se trata de trazar una historia de la filosofía, pero considerando de que la verdadera historia no sólo se nutre de los hechos acaecidos, sino también de la dimensión potencial de las alternativas que no pudieron ser (TARCUS, 1996, p.42).

Estas premisa juntas, llevan a comprender que la historia del pensamiento político y social debe ser concebida como una unidad entre historia, filosofía y política, ya que tan sólo concibiéndola de tal forma será posible reconstruir la arquitectura del texto, examinar sus consistencias o inconsistencias lógicas y revelar el proceso de producción (BIANCHI, 2014,p.7), y tal como lo sostiene Horacio Tarcus (1996,p.42) no nos interesa tan sólo qué es lo que piensan, si no que buscamos entender porque piensan lo que piensan a partir de una localización específica en el campo político e intelectual de la época.

Aunque esta investigaciónn tendra como fuentes centrales las obras, arriba citadas de Schvartzman, serán fundamentales para reconstituir los recorridos intelectuales del autor, así como para realizar una inmersión en el proceso de producción de sus ideas, documentos, y artículos publicados por él o por sus interlocutores, tanto en revistas y libros, como aquellos dirigidos para el interior de sus espacios de actuación.

Como fuentes secundarias se movilizarán documentos, libros, revistas, periódicos y entrevistas disponibles tanto en archivos como bibliotecas, como las anteriormente citadas, que permitan reconstruir el contexto histórico, político y cultural en el cual estabaa inserto Schvartzman. Tanto tesis y artículos que traten del autor, como de su contexto también serán considerados para el desarrollo de la investigación.

De modo consistente con la metodología expuesta arriba, abordaré los textos seleccionados como documentos o fuentes históricas a ser comprendidos en sus contextos propios. Sin embargo, es importante aclarar que el contexto histórico no debe ser tomado como un momento exterior a la obra que la determina desde afuera pero sí como un elemento que la constituye internamente, ósea las determinaciones contextuales serán rescatadas partiendo de una lectura interna a los textos (BIANCHI,2014). Por medio de ese procedimiento espero superar la dicotomía texto-contexto entrelazando los dos momentos en una reconstrucción del movimiento del pensamiento y las ideas del autor seleccionado. En ese sentido será importante fichar y organizar cronológicamente las fuentes y documentos investigados de modo a poder rescatar el ritmo del pensamiento del intelectual estudiado en su tiempo histórico evitando anacronismos y lecturas retrospectivas.

Con todo, a modo de privilegiar la claridad y secuencia de la exposición, opté por separar textos y contextos en la estructuración del trabajo. Así, la monografía se dividirá en dos grandes partes - contextos y textos - subdivididas por su turno en tres apartados cada una. En la primera parte discutiré primeramente el contexto político-cultural argentino de mediados de los 60s, en el cual Schvartzman, un comunista paraguayo exiliado, se forma como sociólogo, bajo el impacto de la radicalización política y la renovación cultural, tanto de la universidad como de la izquierda argentina.. En seguida, pasaré a caracterizar el ambiente político e intelectual paraguayo de inicios de los años 1970, marcado por la modernización conservadora, impulsada por la dictadura stronista, y por la reorganización de la resistencia al régimen, entre estudiantes e intelectuales. Por último, abordaré las raíces, formación y trayectoria del proyecto Marandú, yendo desde el influjo que recibió de la llamada “Declaración de Barbados” y sus repercusiones regionales, hasta su cierre bajo la represión policial.

Ya en la segunda parte, me detendré a discutir los textos de Schvartzman que abordan la cuestión indígena, respetando, como señalado arriba, su orden cronológico. Empezaré por su estudio acerca del prejuicio y el racismo en la sociedad paraguaya, para, en seguida, detenerme en su artículo teóricamente más denso, en el cual el autor buscó polemizar con la Antropología, haciendo hincapié en la relación entre la fricción interétnica y la estructura de clases de la sociedad nacional. Al final, reconstituiré las

huellas del problema indígena en su interpretación global del proceso de formación de la sociedad paraguaya. En las consideraciones finales, intentaré un balance crítico de los logros y limitaciones de Schvartzman en su proposición de un aporte marxista para comprender el lugar subalterno del indígena en Paraguay.

Para cerrar esa introducción no está demás asumir el lugar desde el cual hablo. A final, por más que los métodos de investigación nos ayuden a tener una mirada más rigurosa y a evitarnos las lecturas sesgadas o anacrónicas, la elección misma de un tema de investigación parte de preferencias intelectuales y políticas. Así, mi acercamiento a una temática como esa, en la obra de alguien como Schvartzman se dio a partir de mi profunda solidaridad con las luchas de los subalternos, tanto en Paraguay como en América Latina en general, contra la explotación y opresión de las cuales son víctimas. Espero, con ese trabajo, dar una contribución, aunque modesta, para dilucidar un capítulo, todavía poco estudiado, del combate intelectual por un Paraguay y una América Latina democráticos y justos.

CAPÍTULO I

CONTEXTOS

1.1 De Germani a Gramsci

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

En esta obra se expresa la concepción de la vida, de la sociedad, de las relaciones humanas que logró transmitirme. El no sólo cuidó mi infancia. Su increíble moral y su compromiso social fueron también guardianes de mi formación humana. En mi memoria quedaron profundamente marcadas sus piernas lisiadas en Cañada Strongest, en la Guerra del Chaco, después una de ellas amputada, y su dignidad de prisionero político detrás de las rejas de la antigua Cárcel Pública allá por 1947. Dejó de existir cuando yo estaba en plena elaboración de este libro. Siento una infinita tristeza porque no alcanzó a leerlo. No me queda otra cosa, entonces, que dedicar este libro a Simón Schwartzman, mi padre (SCHVARTZMAN,2017 [1988], p.24.25):

Así el ejemplo paterno parece haber ejercido una fuerte influencia en la formación política e intelectual del joven Mauricio Schwartzman, que se acercó al Partido Comunista Paraguayo. En las duras condiciones de la dictadura de Alfredo Stroessner instaurada en 1954, Schwartzman con el apoyo de su familia sale al exilio para seguir sus estudios universitarios. Primeramente, se traslada a Montevideo en 1958 donde cursa la carrera de Arquitectura en la Universidad de la República del Uruguay. Sin embargo, tres años más tarde se muda a Argentina en 1961, el inicio de una década relevante de la historia del país. En un primer momento se inscribe en la UBA (Universidad de Buenos Aires) para terminar el curso de Arquitectura, pero cargado de nuevos cuestionamientos en 1965 se matricula en la carrera de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad¹ (QUEVEDO,2011, p.77).

¹ Según (QUEVEDO,2011, p.77-78) Durante esos años en la Argentina desarrolla una intensa actividad universitaria tomando varios cursos, entre ellos, cursos de Ciencias de la Educación e Introducción al Psicoanálisis. En 1966, un curso de Literatura Inglesa que dicta Jorge Luis Borges en la

Esos eran los años iniciales de la carrera de Sociología, que como, la editorial universitaria de la UBA (EUDEBA), el Instituto Di Tella² y la Facultad de Ciencias Exactas, surgían como parte del proceso de modernización que se llevó a cabo en la Argentina después de la caída del peronismo en 1955 (RUBINICH,2017, p.49).

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

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

Sin embargo, este perfil que había logrado consolidarse en los primeros años, con un Instituto de Investigaciones con líneas bien desarrolladas³, así como marcada por un

Universidad de Buenos Aires (UBA). También cursos de Historia Social General, con el historiador José Luis Romero, así como de Metodología de la Investigación Social, con Manuel Mora y Araujo y Lelio Mármora. Con Manuel Mora y Araujo, publica muchos años después, en 1997, un artículo denominado “Los actores políticos en la transición paraguaya”, en una obra que organiza el politólogo argentino: “Los actores sociales y políticos en los procesos de transformación en América Latina.

² Mauricio Schwartzman realizó un Seminario de Planificación Urbana en el Instituto Torcuato di Tella (SOLER et al 2015, p.571)

³ Según Verón (1974) en este período hay tres tipos predominantes de investigación: a) las descriptivas destinadas a reunir datos primarios sobre estructura social a nivel microsociológico -estratificación, movilidad, procesos de urbanización, etc.-; b) descriptivas centradas en aspectos particulares de la estructura social, en su mayoría corresponden a recursos para el desarrollo: estructura de la educación primaria, secundaria y universitaria y c) por último estudios sobre actitudes y opiniones de sectores significativos de la estratificación social.

Schwartzman desarrolló durante su estadía en Buenos Aires trabajos como investigador en el Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y fue investigador del Consejo Nacional de Desarrollo (Conade) de la República Argentina (SOLER et al 2015, p.571).

referencial de autores como Parsons, Merton, Lipset, y los clásicos como Durkheim y Weber, (*ibid.*, p.50) recibiría severas críticas, tanto del campo cultural más amplio, como de aquellos de la misma disciplina que adoptaban sea el individualismo metodológico, o perspectivas que revalorizaban el conflicto (*ibid.*, p.50).

Sumada a estas críticas el golpe que ocurre en 1966⁴ termina por cerrar esa primera etapa, e iniciar un segundo momento, momento este en el cual Mauricio Schvartzman la cursa. Con nuevos profesores que ingresan y que traen consigo distintas perspectivas y cuestionamientos esta etapa es caracterizada por “la extrema radicalización de una franja de los nuevos estudiantes e intelectuales” (*ibid.*, p.51).

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

“Una universidad Argentina de esa naturaleza solo será Argentina por su radicación geográfica, y el lógico producto de esa universidad serán los contadores que manejan las cifras y asientos falsos de las empresas; los doctores en ciencias económicas que distribuyen las doctrinas de encargo que se importan; los filósofos e historiadores que adecuan el pensamiento y la versión de la historia convenientes a esos intereses; los ingenieros que planifican y construyen sin vincular su obra con el destino nacional; los médicos que curan los enfermos sin buscar las raíces económicas y sociales de sus males y los abogados y jueces que consolidan la estructura jurídica de la dependencia. El país necesita una universidad profundamente politizada, que el estudiante sea parte activa de la sociedad y que incorpore a la técnica universalista la preocupación por las necesidades de la comunidad, el afán por resolverlas y que, por consecuencia, no vean en la técnica no el fin, sino el medio para la realización nacional.” (JAURETCHE, 1984 [1957] p. 196-197)

⁴ En 1966 ocurre la intervención de la Universidad. Referentes importantes de ese período como Eliseo Verón, Miguel Murmis, Silvia Sigal y Mora y Araujo van a tomar la decisión de continuar dentro de la UBA, pero luego no les serán renovados los contratos. La gran mayoría de los nuevos profesores fueron abogados o profesores de historia o filosofía, con poca vinculación con el mundo moderno de la sociología académica. Algunos de esos profesores provenían de la militancia cristiana, como Gonzalo Cárdenas, quién provenía de la Democracia Cristiana, y Justino O’ Farrel, sacerdote con formación de posgrado en sociología”, algunos estudiantes como Juan Carlos Portantiero, también ingresarían como profesores (RUBINICH, 2017, p.55).

En ese momento los autores que ganaron destaque entre los alumnos fueron el citado más arriba, Arturo Jauretche, Juan José Hernández Arregui, Jorge Abelardo Ramos, del pensamiento nacional popular y del marxismo nacional, y por el otro de marxistas más heterodoxos y tercer Mundistas como Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Franz Fanon, Mao Tse Tung, Vladimir Lenin y André Gunder Frank. También revistas del espacio político cultural asumirían un papel fundamental en la formación de estos estudiantes como: *Antropología del Tercer Mundo*, *Cristianismo y Revolución*, y *Pasado y Presente* (*ibid.*, p.65). Esta última, en el caso de Schvartzman cobró mucha relevancia ya que fue probablemente por intermedio de ella que obtuvo su primer contacto con un autor marxista que lo marcaría profundamente⁵ (QUEVEDO,2011, p.81), y que aparecería primero en la escena académica, de forma más tímida, pero cobrando cada vez más fuerza, el italiano Antonio Gramsci.⁶

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

La incorporación del pensamiento de Gramsci a la cultura política de izquierda surgió en el interior del Partido Comunista Argentino. En ese primer momento, Gramsci

⁶ En la bibliografía de Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya (2011 [1988] p.243) aparecen las siguientes obras de Gramsci: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Buenos Aires: Ed. Lautaro 1959. “La política y el Estado moderno”. Barcelona. Ed. Península,1971; “La formación de los intelectuales”. México, Ed. Grijalbo, 1967; “Antología”. México, Siglo XXI, 1970; “Los intelectuales y la organización de la cultura”. Buenos Aires. Ed. Nueva Visión, 1972; “Cartas desde la cárcel”. Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1950; “Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno”. Buenos Aires, Ed. Lautaro, 1962.; “Ordine Nuovo”. Torino, Einaudi Ed., 1955; “Passato e presente”. Torino, Einaudi Ed., 1964; “Introducción a la filosofía de la praxis”. Barcelona, Ediciones Península, 1970. Esta lista sugiere que por un lado Schvartzman, tuvo contacto con Gramsci durante su estancia en Buenos Aires y por el otro, considerando que la edición crítica de los Cuadernos sólo aparecería en Italia en 1975, Schvartzman tuvo acceso a todo o casi todo que estaba disponible de Gramsci en Buenos Aires en ese periodo.

era considerado un marxista-leninista militante revolucionario que, en las peores condiciones de las cárceles fascistas, había continuado pensando y militando por la causa comunista (BURGOS, 2004, p.43). Su recepción era limitada a los sectores del PCA que militaban en el trabajo cultural, siendo leído, básicamente, como un teórico de la cultura.

La primeras publicaciones del autor sardo en la Argentina, fueron realizadas a través de la Editorial Lautaro del PCA bajo la coordinación general de Héctor Agosti⁷, tanto las *Cartas de la cárcel* en 1950, como posteriormente entre los años 1958-1961 los *Cuadernos de la cárcel*,⁸

Según Aricó, (1988, p.21) esta incorporación de Gramsci formó parte de una propuesta del partido, nunca claramente explicitada, de renovación ideológica y cultural, que encontró en Agosti su más inteligente y autorizado impulsor, pero que sólo fue posible porque “la aceptación de su figura sólo se dio a expensas del virtual desconocimiento de la especificidad de su obra” (*ibid.*, p.33). No obstante, a causa de una polémica que se desata en la revista del PCA, *Cuadernos de la cultura*⁹, y la publicación en 1963, en Córdoba, de la Revista *Pasado y Presente*, se puso fin al pasaje de Gramsci por el partido con la expulsión de los jóvenes gramscianos¹⁰ - Oscar del Barco, José Aricó, Juan Carlos Portantiero, entre otros (BURGOS, 2004, p.59).

La revista *Pasado y Presente*, surgía como parte del movimiento político y teórico

⁷ Héctor Pablo Agosti [1911-1984] fue un intelectual crítico militante del Partido Comunista Argentino. Es el introductor de Antonio Gramsci [1891-1937] en Argentina y América Latina. Para más informaciones, cf. (MASSHOLDER,2011).

⁸ En 1958 fue publicado *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, con traducción de Isidoro Flaumbaum y prólogo de Agosti; en 1959, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, traducido por Raúl Sciarreta; en 1961, *Literatura y vida nacional*, traducido por José Aricó, con prólogo de Agosti; y, en 1962, las *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, con traducción, prólogo y notas de José Aricó (BURGOS, 2004, p.43).

⁹ Se trataba de un debate filosófico acerca de la concepción de objetividad en la obra de Gramsci. Que fue llevada a cabo por Oscar del Barco y Raúl Olivero.

¹⁰ Esta ruptura se dio según José Aricó - en entrevista a Horacio Crespo y Antonio Marimón – porque la revista criticaba la posición del PCA frente al peronismo, por no haber podido ver los elementos nuevos y necesarios que la concepción política peronista introdujo, entendiéndola tan sólo como un fenómeno de "primitivismo de las masas "que podía ser liquidado con la aplicación de una “política culta” frente a estas mismas masas. En segundo lugar, por no haber comprendido que esa actitud errónea frente al peronismo impidió al partido de observar, al mismo tiempo, que una política de conquista de estas masas pasaba necesariamente por una revisión de toda la situación nacional y por la búsqueda de un nuevo tipo de la vinculación entre el mundo intelectual y el mundo proletario y popular (ARICO, [1986] 2014, pág. 24).

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

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

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

Además, en la condición de militante del PCP en Buenos Aires, Schvarztman también recibía el influjo de los debates y disputas en el interior del Partido Comunista Argentino con los cuales los comunistas paraguayos tenían una importante vinculación desde la década de 1930¹¹.

En 1971 se recibe como Licenciado en Sociología en la (UBA)

¹¹ Para más informaciones sobre el vínculo histórico entre el PCP Y PCA, cf. (Jeifets y Jeifets, 2018).

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

1.2 Bajo la sombra de Stroessner

Schvartzman regresa a Asunción en 1973, en un contexto político e intelectual sumamente distinto, donde se ejercía un férreo control sobre la Universidad, la prensa y todos los ámbitos de difusión cultural, dejando escaso espacio para manifestaciones críticas o disidentes. El Stronismo, tal como se lo conoce a la dictadura dirigida por Alfredo Stroessner (1954-1989), en ese entonces a 19 años en el poder se caracterizó por una reorganización del sistema político, basada en la santísima trinidad patriótica Estado-Fuerzas Armadas- Partido Colorado (GIACO,2013, p.59).

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

Siendo sustentado en lo discursivo por los imaginarios nacionalistas trazados por los ideólogos colorados Juan O'Leary y Natalicio González¹², tema al cual volveré más

¹² *Juan O'Leary* (1879 -1969) fue un escritor e historiador cuya defensa encendida de la figura del Mariscal Francisco Solano López tuvo fundamental influencia para la reivindicación histórica del héroe. Desde una posición diametralmente opuesta a C. Báez, quien condenaba a López, pudo demostrar que la mayoría de los crímenes que se imputaban al Mariscal eran falsedades difundidas por los vencedores para justificar la guerra. Ya *Juan Natalicio González Paredes* (1897-1966) fue un político e intelectual escritor paraguayo. Dirigente y uno de los principales ideólogos del Partido Colorado y presidente de la República en (1948), fue derrocado por un golpe de Estado en (1949). Es considerado como uno de los importantes organizadores de la cultura e intelectual a partir la década de 1930 de la generación nacionalista-indigenista.

Ambos pertenecieron a la generación de los Novecientos, que fue el primer grupo de pensadores paraguayos que se dedicaron, con gran destaque, al estudio de la cultura y de la historia paraguaya. En

adelante, recuperaba el culto al Mariscal Francisco Solano López y a la Guerra de la Triple Alianza, la crítica a los liberales “legionarios”¹³, la heroicidad de la “raza mestiza”, y asumía en la figura de su dictador Stroessner, el legado de los Karai Guasu¹⁴ de “segundo reconstructor” de la Nación Paraguaya (MAKARAN,2015, p.92).

Este régimen descrito por su propio dictador como una “Democracia sin Comunismo”¹⁵ fue caracterizado por una implacable doctrina anticomunista, que entendía a todo el conjunto de opositores al régimen, y en primer lugar a los intelectuales, capaces de formular críticas coherentes al sistema injusto y autoritario, como sus enemigos (BAREIRO SAGUIER,1978).Estas directrices resultaron en una política de exterminio y persecuciones, encarcelamientos, torturas, asesinatos y exilio de varios intelectuales y estudiantes, lo que desplazó a la comunidad académica hacia una reflexión por fuera del Estado y de las propias universidades nacionales (SOLER et al., 2015, p.12).

En ese entonces la intelectualidad progresista sumada a la politización de la iglesia llevó a cabo un proceso de radicalización entorno a polos de conflicto, como la longevidad y dureza del régimen, la firma del tratado para la construcción de la represa de ITAIPU

ella se destacaron Blas Garay (1873-1899); Juan O'Leary (1879-1969); Manuel Domínguez (1868-1935); Fulgencio Moreno (1872 1933); Arsenio López Decoud (1867-1945); Ignacio Pane (1879-1920); Eligio Ayala (1879-1930) y Manuel Gondra (1871-1927).En ese grupo, los mayores eran Cecilio Báez (1862-1941), Gregorio Benites (1834-1909), José Segundo Decoud (1848-1909) y Juan Silvano Godoy (1850-1926).

¹³ El término Legionarios tiene la connotación de traición, y proviene, tal como lo señala (ARMADANS,2004, p.108) de la denominada *Legión Paraguaya*, un grupo de voluntarios paraguayos residentes en Buenos Aires que se incorporaron al Ejército Argentino en la Guerra de la Triple Alianza. El uso del vocablo como estigma político tuvo sus inicios en la polémica O'Leary y Báez, cuando O'Leary hace uso de ella para criticar a los liberales. El uso del vocablo fue adoptado por el Partido Colorado desde ese entonces para nombrar a sus enemigos internos.

¹⁴La expresión Karai Guasu (palabra compuesta en guaraní y cuya traducción más frecuente es Gran Señor), era el nombre por el cual se conoce en la cultura guaraní al más grande señor o profeta, y era la expresión utilizada popularmente para identificar a los "caudillos". Los “Karai Guasu” a partir de la historiografía nacionalista serían: (Dr. Francia) “fundador de la nación”, el “constructor del Estado moderno” (Carlos A. López), el “defensor de la soberanía” (Francisco Solano López) y el “primer reconstructor” (General Bernardino Caballero) (MAKARAN,2015, p.93).

¹⁵ Bajo la idea de que en el Paraguay existía un régimen democrático ocurrieron elecciones, la primera entre 1954 y 1963 funcionó como un sistema monopartidista; el proceso electoral se convirtió en un asunto exclusivo del Partido Colorado, el único que podía presentar candidatos a la Presidencia, a la Cámara de Representantes o las Juntas Municipales. A partir de 1963 y hasta 1989, se abrió un sistema de pluralismo restringido legalizándose algunos partidos o escisiones de ellos, aunque manteniendo la proscripción sobre MOPOCO y PCP (WELLBACH, 2012, p.12).

(1973), la venta de tierra a los brasileños, y el agotamiento de un proceso de reforma agraria frustrada, que fue basada primordialmente en la expansión agrícola y en programas de colonización (ARDITI et al, 1987, p.61).

La lucha se concentró tanto en el campo, de mano de movimientos como la *Liga Agraria Cristiana*, *los Hermanos Franciscanos*, *la Comunidad Cristiana de Bases*, y *la OPM (Organización político militar)*, así como en la ciudad por parte de los estudiantes universitarios. En ese ámbito uno de los movimientos que ganaron especial destaque, fue el MI (Movimiento Independiente) ¹⁶ que editaba un semanario llamado Frente, que cuestionó duramente las condiciones en que el régimen paraguayo firmó el Tratado de Itaipú (COLMÁN,2015)

"Derecho y Economía de la UNA encabezaban las tropas coloradas que amenazaban y asaltaban las asambleas estudiantiles. Los centros independientes se defendían a muerte, con una valentía admirable en aquellos tiempos. En la UNA, Medicina e Ingeniería eran los bastiones de la oposición. En la UC, Filosofía, Contables y Derecho no se dejaban comprar ni amedrentar por las pandillas de pyrague¹⁷ (COLMÁN,2015).

Sin embargo, en los inicios de la década de 1970, debido al proyecto de modernización llevado a cabo en los países latinoamericanos, el Stronismo impulsó una modernización conservadora que promovió un proceso de cambio social que alteró las estructuras sociales existentes y que permitió gracias a la reorganización e institucionalización de las ciencias sociales en la región, la influencia jesuita en el mundo académico post Documento de Medellín, y la cooperación internacional¹⁸, un espacio

¹⁶ Mauricio Schwartzman según un informe de la policía nacional participó de algunas reuniones del MI después de salir de cárcel en 1977, y posiblemente también antes de su prisión en 1975, ya que dio aulas de Historia Social en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (ANEXO A).

¹⁷ Palabra en guaraní, que significa pelos del pie, pero que gana la connotación de delator. Es utilizada desde la colonia, no obstante, en la época del Dr. Gaspar Rodríguez de Francia, se popularizó aún más su uso, ya que era la manera que se designaba a los informantes del Karai Guasu. Durante el Stronismo gana especial destaque, porque fue la manera de designar a los informantes que filtraban a la policía información sobre la oposición.

¹⁸ En el desarrollo de la actividad científica, y de las ciencias sociales en particular, participaron un conjunto importante de programas de cooperación internacional promovidos por agencias gubernamentales como las Estadounidenses International Cooperation Administration (ICA), Fullbrighth Program y USAID; la canadiense International Development Research Cooperation (IDRC); y las europeas Swedich Agency for Research Cooperation (SAREC-Suecia), NOVIB-CEBEMO (Holanda) y CNRS-CCFD (Francia). Por su

para la creación de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas en la Universidad Católica de la Asunción, que en 1972 crea la carrera de Sociología, así como la formación de Centros de Investigaciones (SOLER, 2014b, p.15)¹⁹.

La Universidad se volvió de extrema relevancia para jóvenes intelectuales nacidos en las décadas de 1940 y 1950, ya que se convirtió en un espacio, aunque angosto, muy importante para aquellos investigadores paraguayos que pudieron, luego de haber pasado exilios en otros países encontrar una oportunidad de trabajo, como fue el caso de Mauricio Schwartzman. De regreso en Paraguay en 1973²⁰, Schwartzman logra un puesto de profesor en el curso de Sociología de la (UC), y tal como el mismo relata en su declaración a la policía, imparte el curso de “Autores de Sociología” (ANEXO B) así como se integra al Proyecto Marandú- tema del próximo apartado-proyecto desarrollado desde del Centro de Estudios Antropológicos (CEADUC), para el cual Mauricio produciría sus dos artículos principales sobre la cuestión indígena, fruto de las discusiones en el grupo, y que serían publicados en el “Suplemento Antropológico”, revista del mismo centro. No obstante, su pasaje por la UC, duro poco tiempo ya que fue expulsado de la misma²¹

Volviendo a la conformación del campo intelectual de entonces, aunque pocas, se conformaron algunas publicaciones volcadas hacia la difusión de la sociología. En ese sentido, merece destaque la Revista *Paraguaya de Sociología (1964) del CPES* pionera de la disciplina sociológica y espacio para la publicación de importantes trabajos especializados. Sin embargo, no se publicaba ningún artículo con “análisis que utilicen las categorías del materialismo dialéctico ni que estudiaran los procesos sociales en

parte, las fundaciones privadas tuvieron un peso singular, como las norteamericanas Ford, Carnegie y Rockefeller y las alemanas Misereor, Adveniat y Konrad Adenauer” (SOLER,2014b, p.3).

¹⁹ Aparte del curso de Sociología, también fueron creadas dentro de la Universidad Católica de Asunción (UC), la Oficina de Planificación, el Centro de Estudios Sociales de la Universidad Católica (CESUC) con la *Revista Estudios Paraguayos (1973)*, luego se incorpora el (CEADUC) Centro de Estudios Antropológicos (1950) que anteriormente estaba vinculado al Instituto Ateneo Paraguayo, y fuera de la UC un importante referente era el (CPES) Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos (1964).

²⁰ Al mismo tiempo fue ayudante de la Cátedra “Taller de Arquitectura” en la Facultad de Nacional de Arquitectura de la Universidad Nacional. Consultar ANEXO B. Así como desarrolló trabajos de investigación sobre la sociedad rural, para el Instituto de Estudios Rurales de la Universidad Católica de Villarrica, entre los años 1974 y 1975 (QUEVEDO,2014,104)

²¹ Como lo relata Tomas Palau (apud QUEVEDO,2014, p.101) la justificación puesta por la UC fue la siguiente: “***Aquí, ni bolches, ni judíos, ni separados. Esta universidad es para profesores serios***”.

términos marxistas de lucha de clases sino rara o tangencialmente” (MÉLIA Y PALAU apud SOLER,2014. p.330) ni siquiera se publicaba en la revista y tampoco se investigaba en el CPES sobre la Guerra de la Triple Alianza, tema central del discurso nacionalista (*ibid.*, p.330). Los sociólogos paraguayos tenían una clara línea de investigación a seguir que se relacionaban con los temas que imponían las agencias internacionales. El paradigma dominante era una mirada sobre la estructura social y en ella sobre la sociología rural.

En la producción sociológica de Paraguay. La sociología paraguaya se ha movido más bien entre un liberalismo, hoy nostálgico, y un incipiente desarrollismo (MELIÁ y PALAU apud SOLER,2014, p.330).

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

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

El trabajo de O’Leary fue intenso, partiendo de las columnas que escribía con el seudónimo de Pompeyo González en el diario *La Patria* -periódico creado por Enrique S. López- bajo el título general de “Recuerdos de la gloria” y “El cretinismo paraguayo” (QUEIRÓZ,2006, p.5-6), O’Leary escribió innúmeros ensayos, así como organizó obras con documentos sobre la guerra, ensayos y poesías. A causa de ello llegó a desatar una polémica²² en el periódico *La Patria* con quien sería su antiguo maestro, Cecilio

²² Para entender más esta polémica, Cf.. (QUEIRÓZ, 2004) o (ORUE POZZO,2008).

Báez²³, mayor exponente de la matriz interpretativa que intentaba hegemonizar la refundación del Paraguay luego de la guerra de la Triple Alianza finalizada en 1870, la matriz liberal. Esta matriz era marcada por la utopía de modernidad y la civilización en el suelo paraguayo, “cuyo requisito era el olvido de un pasado forjado en la barbarie, y el liderazgo de una elite ilustrada, inmunizada por ello mismo del virus bárbaro” (SARAH,2011, p.11).

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

Quien daría continuidad a su labor sería Natalicio González, el mayor propagador y organizador cultural de la ideología nacionalista en los años siguientes y quien se encargaría de consolidarlo al punto de volverla matriz narrativa hegemónica hasta el día de hoy. Natalicio, se encargaría de incrementar el tinte antiliberal, militar, autoritario del Estado, donde Solano López sería el símbolo de la lucha contra las presiones extranjeras y del liberalismo, considerado traidor y antipatriótico. (MAKARAN,2015, p.77). Así como la noción de “Nación Guaraní”, que sería resultado de una raza mestiza, “una mezcla perfecta de sangres: la guaraní y la española” (*ibid.*, p.88). Este último se volvió elemento central en el imaginario nacionalista. Si bien, esta idea ya aparecería en otros autores. Según, (BAREIRO SAGUIER,1976) se iniciaría con Moisés Bertoni, científico suizo, quien sería el precursor de una generación indigenista-nacionalista, en donde incluye también a Narciso R. Colmán y Eloy Fariña Núñez²⁴.

²³ Cecilio Báez González (1862-1941). Ensayista, poeta, político y docente universitario. Presidente de la República desde el 9 de diciembre de 1905 hasta el 25 de noviembre de 1906.

²⁴ Para entender más la creación de la llamada Nación Mestiza, Cf.. (TELESCA, 2010) y (SAGUIER, (1976) 1990, Cap. 8).

Tan sólo a mitad del siglo XX, vinculadas a la resistencia al stronismo surgen las primeras perspectivas críticas que se proponen cuestionar las matrices, liberal y nacionalista de interpretación del país. Quienes propondrían el intento más claro de disputar ese imaginario nacional en momentos distintos, serían dos autores comunistas, el primero Oscar Adalberto Creydt²⁵ en (1963) con su ensayo “*Formación Histórica de la Nación Paraguaya*” y el segundo el autor aquí estudiado Mauricio Schwartzman con su obra “*Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya*” publicada en (1989).

El primero público en 1963 uno de los primeros ensayos históricos de interpretación marxista del Paraguay a pedido de científicos del entonces departamento de Historiografía de la academia de ciencias de la URSS en 1962. Los documentos y libros que logró movilizar para realizar este trabajo fueron aquellos del archivo de la URSS, donde pasó la estancia de investigación. Hay que recordar que desde el inicio de la dictadura de Alfredo Stroessner (1954-1989) Creydt se encontraba fuera del país (SOLER et al, 2015, p.25). Lo publicado fue un conjunto de síntesis que había logrado formular durante su investigación, no obstante, estaba con intenciones de reescribir el trabajo de modo más completo, ya que la primera versión solo poseía 55 hojas, pero se vio impedido ya que sus anotaciones se perdieron durante la persecución que sufrió por parte del gobierno paraguayo, así como debido a las vicisitudes internas dentro del PCP

²⁵Nacido en 1906, en San Miguel, en el Departamento de Misiones. Era hijo de un rico propietario alemán casado con una paraguaya. A los diez años su padre lo lleva a Alemania a estudiar y vuelve en 1919, incorporándose al Colegio Nacional de Asunción. En 1923 ingresa en la Facultad de Derecho e inspirado en los ideales de la reforma universitaria de Córdoba e ideas anarquistas, participa activamente en la política estudiantil liderando el movimiento reformista, llamado “Nuevo Ideario Nacional” (CASTELL, 2011, p.1). Sin embargo, experimentará, en un breve arco temporal, una evolución ideológico-política que lo llevará a incorporarse en 1933 al Partido Comunista Paraguayo (PCP), que se refundará ese año. En el cual se convertiría en su principal dirigente por más de 32 años. De acuerdo con Rivarola, a diferencia de lo ocurrido en otros países, el primer Partido Comunista Paraguayo (PCP) no nació como escisión del ala radical del partido socialista preexistente, y fueron excepcionales los casos de militantes que pasaron de un partido al otro. (RIVAROLA, 2017, p.3). El Partido Comunista Paraguayo (PCP) sólo se fundaría el 19 de febrero de 1928 oficialmente, con Lucas Ibarrola como secretario general con nuevo órgano de prensa, sin embargo, una intervención de la IC comunista latinoamericana disuelve el PC, es reorganizado durante la guerra del Chaco por un nuevo grupo proveniente de las luchas estudiantiles aculizaba aún más las posibilidades de acercarse a la población paraguaya. El PCP renació como resultado de una Conferencia Nacional celebrada en Lobos (Argentina) en 1934, y los ex anarquistas Aurelio Alcaraz, Obdulio Barthe y Oscar Creydt, se convirtieron en los nuevos líderes del Partido. Es por eso que más tarde insistieron en que el Partido Comunista se había fundado en 1933. En este momento el PCP contaba con cerca de 600 militantes (JEIFETS Y JEIFETS, 2018, p.7).

en los años sesenta que llevó a que esta investigación se perdiera²⁶ (CASTELL,2011, p.3). El ensayo de 1963 llevaba como prólogo una dedicatoria a la juventud paraguaya en que se evidencia la condición de exiliado del autor.

“A LA JUVENTUD PARAGUAYA [...] Someto este ensayo a la consideración de mis compatriotas, en particular a la juventud paraguaya, y les ruego me hagan llegar sus observaciones, sus críticas y sugerencias. Pienso tomarlas en cuenta muy seriamente en la redacción final del libro que he preparado acerca del proceso formativo de nuestra nación, pequeña en número, pero grande en su decisión de vivir con dignidad. Tengo la seguridad de que se acerca el día en que podré debatir amistosamente estos problemas con los jóvenes de mi patria en las aulas de nuestra querida Universidad Nacional, hoy humillada por la intromisión policial y cerrada oficialmente al pensamiento científico, tanto en cuestiones históricas como en cuestiones económicas, sociales, políticas, filosóficas y morales (CREYDT, 2010 {1963}, p.46).

Este ensayo llegó a ser ampliamente divulgado entre los militantes de la izquierda paraguaya en las décadas de 1960 y 1970 una vez que se inserta en la ya entonces antigua polémica, entre historiadores y políticos del Paraguay y del Río de la Plata. Creydt, refutaba hipótesis y argumentos tanto de historiadores e ideólogos paraguayos como de algunos antropólogos extranjeros e incluso, con dirigentes comunistas argentinos (CASTELL,2011, p.3). En el mismo, el autor a través de una perspectiva marxista buscaba realizar una “genealogía” de la nación paraguaya, que se inicia desde los tiempos coloniales.

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

Con respecto al nacionalismo y su mitología del origen del pueblo Paraguayo,

²⁶ En 1965 Creydt fue alejado de la secretaría general, la cual pasó a ser ocupada por Miguel Ángel Soler y en 1967, durante el III Congreso del PCP, fue finalmente expulsado de la organización (NICKSON,2011, p 64). Según Nickson, el agente de inteligencia del gobierno norteamericano William McLaughlin, habría declarado en ese entonces en un informe, de que lo ocurrido se dio más por causas internas, no sólo por el conflicto chino-soviético, las diferencias ideológicas entre los dos grupos eran mínimas la expulsión de Creydt se debía más a la percepción, equivocada o no, de que este último sufrir de megalomanía (Ibid., 65-66).

Creydt polemizaba con el mismo Natalicio González, a quien denominaba un escritor fascista.

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

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

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

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

Como lo sostiene Mário Maestri (2012) en su *artículo “A Singularidade do Estado Francista: A Leitura de Oscar Creydt”*. Más allá de ser pionera, su contribución a pesar de los esquemas utilizados fue rico y contradictorio, y necesaria para la superación de lecturas fantasiosas de la formación social paraguaya, en la dirección de una crítica

categorial sistemática, esbozada en sus grandes líneas (2012, p.4), y como lo complementa Darío Sarah se la puede considerar como la tercera grande matriz interpretativa del Paraguay (2011, p.4).

Puede considerarse que Mauricio Schwartzman sería un continuador de esta vertiente marxista, no obstante, lo hace a su manera y diverge de Creydt en algunos puntos importantes de su interpretación de la sociedad paraguaya, y el lugar de los indígenas en ese proceso. Este debate lo retomaré, en el segundo apartado del segundo capítulo cuando discutiré la principal obra de Schwartzman, *Contribuciones al estudio de la Sociedad Paraguaya*.

Por ahora es importante señalar que el esfuerzo crítico de Schwartzman en relación con la ideología oficial y a su formulación de la cuestión indígena ya encontraba un precedente importante en el trabajo pionero de Creydt. En el inicio apartado abordaré la formación del proyecto Marandú, así como a seguir, en el próximo capítulo las contribuciones desarrolladas por Schwartzman sobre el problema indígena como participante del mismo proyecto.

1.3. Proyecto Marandú

Los dos principales textos de Schwartzman se dieron en el interior del Proyecto Marandú, por lo tanto, establecer las relaciones necesarias que permitan reconstituir el debate será el objetivo principal de este apartado.

Todo se inicia, por ponerle una fecha, en agosto de 1970 en el XXXIX Congreso de Americanistas llevado a cabo en la ciudad Lima. En la misma se trata del etnocidio que sufren los pueblos indígenas en el continente, y se denuncia la situación de los pueblos originarios, al mismo tiempo que se critica el proceso de integración al cual son sometidos. Como resultado del congreso se publica la resolución: *“Por la defensa de las poblaciones indígenas”*²⁷ (COLOMBRES, 1975, p.43-46). Fruto del congreso, partiendo de la iniciativa del antropólogo austriaco Georg Grünberg, se convoca a antropólogos con

²⁷ Esta declaración originalmente fue publicada en Paraguay en el mismo año de su publicación y realizada por *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*, en noviembre de 1970. Revista del Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, en ese entonces dirigida por el jesuita Bartomeu Meliá.

experiencia de 2 a 10 años con las comunidades nativas de América del Sur para tratar de los Conflictos Interétnicos en Sudamérica (*ibid.*, p.17).

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

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

El simposio, que fue denominado "*Sobre la fricción interétnica en América del sur*" se llevó a cabo en la Universidad de la Indias Occidentales, en la ciudad de Barbados entre los días 25 a 30 de enero de 1971 con la ayuda de la Universidad de Berna (Suiza) y el auspicio del Programa para combate al racismo de Consejo Mundial de Iglesias (CMI, Ginebra) creado en 1969 ²⁸ (COLOMBRES,1975, p.17-18)

Participaron de él²⁹, el Argentino: Miguel Alberto Bartolomé (Universidad de Buenos Aires), los brasileños: Pedro Agostinho da Silva (Universidade Federal da Bahía, Salvador, Brasil), Carlos de Araújo Moreira Neto (Universidade de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil), Sílvio Coelho dos Santos (Universidade federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil) y Darcy Ribeiro (Universidad de Chile, Santiago) -que en ese

²⁸ En 1969, el consejo Mundial de Iglesias declaró: "Las iglesias deben preocuparse activamente del bienestar político económico de los grupos explotados, para ayudar a las víctimas del racismo a fin de que puedan recuperar el sentido de autoestima y ser artífices de su propio futuro. En la Universidad de Berna el consejo creó el Programa de Combate al Racismo para reducir las tensiones de potenciales conflictos raciales. Grupos religiosos respondieron a estas iniciativas, llamando la atención a las condiciones indígenas y al racismo (HORST,2011, p.128).

²⁹ Sólo 11 firmaron el documento publicado en el simposio. De los cuatro brasileños solo Darcy Ribeiro firmó por Brasil (aunque en ese momento, como mencione más arriba vía en Chile, a causa del exilio), ya que los demás brasileños que vivían en el país no lo hicieron por seguridad, temerosos de recibir represarías de la dictadura militar. Tampoco firmo el uruguayo, Oscar Bolioli.

momento vivía en Chile a causa del exilio-; el uruguayo: Oscar Bolioli (Consejo Mundial de Iglesias, Ginebra, Suiza); el peruano: Stefano Varese (División de poblaciones amazónicas, Ministerio de Agricultura, Perú), el paraguayo: Miguel Chase-Sardi (Centro de Estudios antropológicos, Ateneo Paraguayos, Asunción- Paraguay), el austriaco: Georg Grünberg (Universidad de Berna, Suiza), el mexicano: Guillermo Bonfil Batalla (Universidad Autónoma de México- Ciudad de México, México), los colombianos: Víctor Daniel Bonilla y Gonzalo Castillo Cárdenas (Comité para la defensa del indígena, Bogotá-Colombia), la venezolana: Nelly Arvelo de Jiménez (Instituto venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas-Venezuela), el lingüista venezolano Esteban Monzón (Universidad Central de Venezuela), y el Estadounidense radicado en México Scott Robinson (Whitman College, Walla Walla, USA) (PREZIA,2003,p.329).

En el simposio se presentaron informes sobre las respectivas poblaciones indígenas con las cuales cada uno de los antropólogos trabajaban³⁰, al mismo tiempo que se realizó un profundo debate acerca del papel que los antropólogos y las antropólogas deberían asumir frente al etnocidio que sufren los pueblos indígenas. Resultado de este se publicó en 1971 por el IWGIA (Grupo de Trabajo Internacional para Asuntos Indígenas) la *Declaración de Barbados. "Por la liberación del indígena"*³¹, que como aparece en sus primeras líneas, se presenta con la intención de "contribuir al esclarecimiento del grave problema que sufren los indígenas en el continente, y a la lucha de liberación de los indígenas" (BARBADOS,1971, p.1).

En el documento se denuncia la relación colonial por el cual los indígenas siguen sujetos a las sociedades nacionales, fundamentando que la forma colonialista que adoptan estas sociedades se debe en parte al hecho de que estas continúan siendo dependientes de las metrópolis imperialistas, y que son sus propias estructuras internas quienes las lleva a adoptar un papel dual, de explotados y explotadores

³⁰ En la misma, el representante paraguayo Michel Chase- Sardi argumentó que los nativos en su país estaban en inminente peligro de extinción ya que estaban siendo "afectados por los vicios y enfermedades de la sociedad nacional" (HORST,2011, p.139). Chase Sardi describió a los Avá Guaraní como el grupo "más aculturizado en Paraguay oriental", ya casi indistinguibles de los campesinos mestizos, que se encontraban punto de desaparecer como grupo étnico identificable.

³¹ Esta declaración igualmente al del Congreso de Americanistas, es publicada en Paraguay en junio de 1971 por *Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo*.

(*ibid.*). Esta situación se expresa, afirma el documento, en agresiones reiteradas a las sociedades aborígenes, tanto a través de acciones intervencionistas supuestamente protectoras, como en los casos extremos de masacres y desplazamientos compulsivos (*ibid.*).

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

Continuando, se llama la atención de la opinión pública mundial sobre la situación de los indígenas sudamericanos y se responsabiliza de la misma a los Estados nacionales, criticando vehementemente las políticas indigenistas adoptadas por los mismos.

No caben planteamientos de acciones indigenistas que no busquen la ruptura radical de la situación actual: liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un Estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales (*ibid.*, p.3).

Al mismo tiempo critican a la iglesia y a la actividad misionera que, cargado de un contenido etnocéntrico, sostienen, es un componente esencial de la ideología colonialista, además se los acusa por la evangelización connivente con el etnocidio y el genocidio.

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

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

de poder que les quieren doblegar a sus intereses y han asumido una posición no solo crítica, sino autocrítica (BARTOLI,2002, p.73).

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

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

Finalmente se hace un llamado a los Estados nacionales, la iglesia y a la Antropología a asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a la agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena. No obstante, se declara, que: “la liberación de la poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación” (*ibid.*, p.6). El documento concluye señalando, la intención de crear una unidad pan-indígena latinoamericana reafirmando el derecho que las poblaciones indígenas tienen de experimentar sus propios esquemas de autogobiernos.

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

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

En Paraguay, de mano del antropólogo participante Miguel Chase-Sardi y del

mismo Georg Grünberg, junto con Bartomeu Meliá la repercusión de Barbados gana fuerza³², un ejemplo de esta se puede observar en el siguiente pasaje, donde Chase-Sardi comenta de la influencia de Barbados en el hacer del antropólogo.

El papel y la responsabilidad de los antropólogos ha sido perfectamente delineado, en 1971, por la Declaración de Barbados. Los antropólogos deben, de punta de lanza del colonialismo -como fueron hasta hace muy poco tiempo- convertirse en aliados de las luchas de liberación de los pueblos indígenas, superando el cientificismo que pretende un cacareado objetivismo hipócrita, eludiendo responsabilidades. Esas responsabilidades se deben dar no solamente defendiendo al indígena, dentro del esquema vigente, sino luchando por cambiar las estructuras sociales injustas. Los antropólogos deben complementar la visión de las ciencias sociales con la perspectiva interna de las culturas indígenas y actuar en consecuencia, denunciando persistentemente todo intento de ecocidio, etnocidio y genocidio. Y teniendo muy claro el hecho de que cualquiera de estos tres crímenes de lesa humanidad conduce a los otros dos. Para resumir, los antropólogos deben poner todas sus fuerzas en la lucha por constituir, en sus respectivos países, Estados multiétnicos, con absoluto respeto a las peculiaridades socioculturales de cada una de las etnias. (CHASE-SARDI, 1989, p.31)

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

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

En la misma, aunque dicha de manera indirecta se puede claramente entender

³² Cf. “Cómo los Guaraníes regresaron al futuro: el nacimiento del nuevo indigenismo paraguayo” (GRÜNBERG y GRÜNBERG, 2012).

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

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

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

Con el fin de legitimarse reivindicando el nacionalismo indigenista como ideología oficial, en la cual era central la idea de “raza guaraní” -como discutí arriba-, Stroessner, tuvo una política que se mostraba aparentemente incluyente y en beneficio de los indígenas (*Ibid.*, p.17). En ese sentido fueron creadas en 1942 el AIP (Asociación Indigenista del Paraguay) y en 1958 el DAI (Departamento de Asuntos indígenas)³³.

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

Bajo la idea de una “Integración nacional”, se llevó a cabo un proceso que buscaba tornar a los indígenas en “paraguayos”, para que abandonasen sus características étnicas y prácticas culturales y contribuyesen en la economía local, viviendo en pueblos y ciudades. No obstante, como sostiene Horst (*ibid.*, p.6), era abiertamente dañina para

³³ Según Horst (2011, p.66-68) fue el Gral. Marcial Samaniego, encargado de las Fuerzas Armadas, quien alentó a Stroessner a crear una agencia indigenista en Paraguay. Influenciado por León Cadogan y por su personal interés en la población nativa. Samaniego tenía una visión de integrar a la población indígena a la sociedad envolvente [...] Él confiaba que, una vez que los nacionales respetaran a los pueblos indígenas, estos contribuirían con sus cosechas a la economía local.

En noviembre de 1958 el régimen determina la tutela de los pueblos indígenas como protegidos del Ministerio de Defensa y crea el DAI. De acuerdo con la carta constitutiva de 1967, la intención de centralizar las actividades indigenista muestra que la integración resultaba atractiva al régimen desde un principio, ya que era un mayor control sobre áreas rurales escasamente pobladas, ya que se deseaba evitar que se formen Células de guerrillas y que las comunidades nativas fuesen infiltradas por sus oponentes.

los indígenas, ya que la agenda desarrollista del proyecto económico de Stroessner demostró que estas políticas, supuestamente “incluyentes” jamás fueron aplicadas, o incluso fueron desviadas una vez que permitieron el robo de recursos y tierra indígenas, siendo su real y última intención la desaparición de estas poblaciones.

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

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

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

Si bien lo señala Horst, esta postura de la iglesia era una alternativa conservadora a los movimientos de insurrección en América Latina, no obstante permitió que sectores de la iglesia misionera latinoamericana se propusiesen autocriticarse y revertir ciertos posicionamientos históricos, como por ejemplo su papel “evangelizador” con los indígenas, que pasa de un punto de partida netamente etnocéntrico y colonialista, a una

visión más abierta y respetuosa, capaz de aceptar el pluralismo cultural (BARTOLI,2002,p.96).

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

Este cambio de perspectiva tiene como efecto que la iglesia³⁴ promoviera un encuentro entre el 7 y 12 marzo de 1972, en la ciudad de Asunción, para definir su posición frente a la Declaración de Barbados (BOTTASSO,1992, p.8). Bajo el auspicio del mismo Programa para Combatir al Racismo del Consejo Mundial de Iglesias, se lleva a cabo la Consulta Indígena Latinoamericana, con la participación de miembros de la iglesia católica e iglesias evangélicas, de tres participantes de la reunión de Barbados, así como de personas comprometidas en el trabajo misionero y en apoyo a las comunidades indígenas de América Latina³⁵ (COLOMBRES,1975, p.18-19).

³⁴ Marilin Rehnfeldt (2018) en entrevista comentó que el apoyo del sacerdote José Seelwische fue esencial en la promoción del encuentro, ya que se mostró muy interpelado por Barbados.

³⁵ Los participantes fueron: **Gonzalo Castillo**, **Miguel Chase-Sardi**, y **Georg Grünberg**, firmantes de la declaración de Barbados. **Víctor Vaca**, sociólogo ecuatoriano, discípulo de cristo de la misión de la amistad de Asunción, organizador de la consulta de Asunción. **Bartomeu Meliá**, sacerdote jesuita, español, antropólogo. **José Seelwische**, sacerdote alemán de los Oblatos de María, con residencia en Mcal. Estigarribia (chaco); **Ramón César Bejarano**, presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay. **Marcos Martínez Almada**, secretario de la asociación indigenista del Paraguay. **Amadeo Báez Allende**, Miembro de la Asociación Indigenista del Paraguay, **Han E. Epp**, médico paraguayo, de la iglesia menonita del chaco, **Daniel Fretes Ventre**, profesor de la universidad católica del Paraguay. **Gerardo Vogel**, sociólogo paraguayo, de la Secretaría Técnica de planificación; asistió como observador. **Rafael Reyes Parga**, antropólogo y sociólogo colombiano, realizador del Programa de Alimentación y Educación Nutricional (PAEN) José **Barletti**, sociólogo del instituto de promoción de la amazonia. **Luis González**, antropólogo mexicano. **Franklin Canelos**, pastor metodista ecuatoriano, de la fundación Brethren Unida Andina Indígena del Ecuador. **Humberto Cichetti**, pastor de las Misiones Evangélicas Unidas, metodista,

En el encuentro, durante el debate sobre la Declaración de Barbados varios misioneros resaltaron que los “indios” se encontraban en condiciones de inferiorización y explotación, y que no tenían condiciones plenas para defender sus creencias y modos de ser y, por tanto, las misiones como forma de dominación, deberían cesar (MALINOWSKI,2008, p.116)³⁶. Fruto de las reflexiones se publica entonces el *Documento de Asunción*, en el cual la iglesia se compromete a: [...] Abandonar toda ideología o práctica connivente con cualquier clase de opresión, tanto más si se apoya en motivos religiosos y pretende justificarse “en nombre del señor” (Documento de Asunción apud COLOMBRES,1975, p.34-35), y asume:

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

A partir de ese momento tanto sectores de la iglesia católica como algunos sectores de las iglesias Luterana, Menonita y Metodista, asumen con más fuerza una postura en defensa de las comunidades indígenas³⁷, no obstante, otras se muestran

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

³⁶ Para leer las distintas declaraciones hechas en el encuentro Cf. (BERJANO,1972).

³⁷ En el caso de la iglesia Católica, quien era de gran importancia en el proceso de integración del régimen Stronista, estos asumen una posición cada vez más crítica hacia la dictadura, y por consecuencia, disminuyen drásticamente las contribuciones al esfuerzo indigenista estatal, (HORST,2011, p.147) al mismo tiempo que crean un organismo dependiente de la Conferencia Episcopal Paraguaya, ENM (Equipo Nacional de Misiones) en 1976 a raíz de los cuestionamientos del documento de Barbados. El ENM, tal como lo sostiene (ZANARDINI) luchó con mucha valentía a favor de los derechos de los pueblos indígenas, y su equipo jurídico y antropológico tuvo un rol relevante en la elaboración de la Ley 904/81 y del Capítulo V de la Constitución Nacional, titulado «De los pueblos indígenas». Hace unos años [1994] el ENM se transformó en CONAPI (Coordinación Nacional de Pastoral Indígena).

totalmente en desacuerdo³⁸. En el marco de ese contexto en 1972, en el Foro sobre el Medio Ambiente Humano, reunido por las naciones Unidas en Estocolmo, un grupo de fundaciones escandinavas invitó a cinco asistentes para que propusieran proyectos en las áreas de las ciencias sociales (SUSNIK; CHASE-SARDI,1995, p.326). En el mismo Miguel Chase-Sardi, participa y presenta el esbozo de uno, que había diseñado junto a Bartomeu Meliá, denominado, Marandú, palabra en guaraní que significa, información, aviso, noticia (HORST,2011p,156).

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

El mismo fue impulsada por la UC dentro del CEADUC y recibió el apoyo internacional del IWGIA, Museo de Copenhague, El programa para combatir el Racismo del Consejo Mundial de Iglesias, la Fundación interamericana y del WISA (Work Group for south american indians) de la Universidad de Leiden y en Paraguay de: El Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguay (E.N.M), La Asociación indigenista del Paraguay (A.I.P) , Los misioneros franciscanos del Paraguay, La misión de amistad, El S.E.N.E.P.A (Servicio Nacional de Erradicación del Paludismo), El proyecto Pai-Tavyterä, Los oblatos de María Inmaculada, La sociedad verbo divino, El Comité Ejecutivo de establecimientos indígenas de las Colonias Menonitas, y la embajada de los Estados Unidos de Norteamérica (PROYECTO MARANDÚ,

³⁸ Los misioneros evangelistas de Nuevas Tribus realizan una declaración, que por su contenido y forma es se puede deducir que fue una denuncia ofrecida a la policía. En la misma se muestran totalmente en desacuerdo con las actividades del Consejo mundial de iglesias y el programa de combate al racismo que llevo a cabo la investigación sobre la situación de los pueblos originarios en América latina y auspicio el encuentro de Barbados y Asunción.

En la misma dicen: [...] Dicha investigación resultó en la discutida declaración de Barbados, llamada por un latinoamericano, “una cortina de humo antropológica para la promoción de una ideología cuestionable”. En marzo de 1972 el Consejo Mundial de Iglesias auspició en Asunción un estudio de esa discutida declaración y apoyaron el parlamento indio americano del Cono sur que se reunió en San Bernardino del 8 al 14 de Octubre de 1974 y más recientemente al proyecto Marandú. “Esperemos que la realidad indígena no sea convertida en un instrumento político al perjuicio del propio indígena y a los demás paraguayos” (Archivo C).

1974,p.206).

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

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

Y tenía como principal propósito:

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

El proyecto, se propuso tres planos de acción³⁹, a) *la sociedad nacional* b) *las etnias indígenas* c) *el nivel internacional*. A lo que se refiere a la sociedad nacional se realizaron encuestas para detectar el racismo y se desarrollaron programas para combatirlo haciendo uso de los medios de comunicación. Al nivel de las etnias se investigó tanto su realidad social, económica y cultural, así como la visión que éstas tienen de la sociedad nacional, y de otros grupos indígenas, y de su sentido del mundo con el objetivo de impartir luego conocimientos prácticos que les permitieran una mejor convivencia y salvaguardar su especificidad cultural (COLOMBRES,1987, p.233). Al mismo tiempo se realizaron investigaciones epidemiológicas para detectar y combatir las

³⁹ Para saber más sobre los objetivos y los planos acción, así como la manera en que fueron implementados los proyectos Cf. Marandú: Informe (Proyecto Marandú, 1974), Marandú: Reseña de una experiencia Informativa (CHASE-SARDI, 1985).

enfermedades transmisibles más frecuentes y el estado inmunitario con relación a la tuberculosis⁴⁰. En el plano internacional se gestionó el apoyo económico y político al proyecto, y a través de las relaciones establecidas se informó sobre la situación real de los aborígenes del país (*ibid.*)

Los integrantes del grupo fueron (SUSNIK;CHASE-SARDI,1995,p.326): Miguel Chase-Sardi director del proyecto, Marilin Rehnfeldt y Nilda Jara, que estuvieron en la implementación del trabajo de campo, Gloria Estragó secretaria del grupo, el cineasta español Ángel Llorente y su asistente Jorge Roux en las tareas audiovisuales- que tuvieron especial relevancia ya que los materiales audiovisuales fueron elementos centrales en las reuniones⁴¹, Antonio Carmona y Raquel Rojas en la puesta en escena de sketches teatrales, Victorio Villalba Suarez, como asistente de investigación, el doctor Sinfiriano Rodríguez Doldán en la puesta en práctica de la medicina asistencial y preventiva, así como la investigación de la terapéutica indígena. Balbino Vargas, encargado de prensa. Augusto y Ramón Fogel a cargo de la elaboración de los proyectos, y Mauricio Schwartzman que fue contratado en 1975 por el proyecto para llevar a cabo una encuesta sobre los prejuicios de la sociedad nacional, recordemos que, detectar y combatir el racismo era uno de los objetivos principales.

En ese momento (1974), las autoridades vieron con buenos ojos el proyecto, tal como lo señala Horst (2011,p.164), la misma Universidad Católica y su rector Juan Usher impulsaron el mismo, y un ejemplo de ello se puede observar en la publicación del diario ABC, donde el 23 de abril de 1974 publica un artículo donde se presentan los objetivos del proyecto, y en donde el mismo Juan Usher, cordialmente informa a altas autoridades que el Proyecto mejoraría las condiciones de los indígenas y ayudaría en su integración a la sociedad nacional.

⁴⁰ Para saber más sobre las actividades llevadas a cabo en el plano sanitario y de prevención, Cf. Proyecto Marandú. Informe de Actividades Sanitarias. (RODRIGUEZ DOLDÁN,1976).

⁴¹ (FLECHA,2012, p.158), recuerda que para Marandú se realizó un cortometraje a color y 8 mm, "TEKOJOJA", con guión de Alcibíades González Delvalle, sobre el concepto de propiedad en el mundo indígena y en la cultura occidental, al mismo tiempo que se realizaron otras filmaciones sobre reuniones de pueblos indígenas y danzas de etnias del Paraguay. En el informe del proyecto se informan los otros documentales presentados en las reuniones de Marandú con las comunidades: GUAIRA; PAÍ-TAVYTERÁ; MAK'A; CURSOS DE FORMACIÓN (PROYECTO MARANDÚ,1974, p.217-218).

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

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

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

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

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

Marandú, comenzó a actuar más orgánicamente entre los años 1974-1975 con las comunidades. Para el mismo tal como se observa en el artículo de presentación del proyecto en el Suplemento Antropológico (1974, p.206) fueron escogidos 11 lugares de reunión para llevar a cabo los cursos de formación, 7 en la región occidental y 4 en la oriental, tomando en cuenta las diferencias lingüísticas y culturales y la localización de las distintas -Hay recordar que en Paraguay existen 17 grupos étnicos con 16 idiomas diferentes-. Oficialmente el grupo lanzó su primer curso en julio de 1974 en el asentamiento Toba de Cerrito, ubicado a solo una hora al oeste de Asunción, en Benjamín Aceval.

Al mismo tiempo que se hacían los cursos, se llevaban a cabo reuniones hechas con cierta periodicidad para debatir y reflexionar sobre las actividades, así como para establecer debates teóricos entorno a los autores que en ese momento marcaron el debate al respecto de la relación de los “indígenas” con la sociedad nacional. Estos autores discutidos tal como lo comentó Marilyn Rehnfeldt (2018) fueron: (BARTH et al,1976) y su colección, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, así como las obras de Darcy Ribeiro y Bonfil Batalla, el concepto de *Fricción Interétnica* de Roberto Cardoso de Oliveira⁴², así como el mismo Gramsci. Fruto de esos debates aparecen en los dos artículos de Mauricio Schvartzman, donde se puede observar las divergencias teóricas y conceptuales que existían entre los integrantes del grupo, asunto que retomaré en el próximo capítulo.

Con el paso de las actividades realizadas y el desarrollo del encuentro entre indígenas y las informaciones que Marandú proporcionaba, sumada a la realidad de un contexto represivo con una política devastadora con los pueblos nativos, expresada en los despojos de tierras, las mismas comunidades comenzaron a radicalizar sus discursos y buscaron organizarse. Para octubre de 1974⁴³ Marandú organiza la primera Reunión de Líderes Indígenas de la Selva Tropical del Cono Sur en San Bernardino, donde estuvieron representantes de Argentina, Bolivia, Paraguay y Venezuela. En la reunión se trata de: 1. La NO tenencia de TIERRAS de cultivo por indios. 2. La Educación discriminatoria para indios y blancos o gringos. 3. La SALUD precaria de la población india y la falta de asistencia médica. 4. El TRABAJO sin seguridad social y mal remunerado. 5. La ORGANIZACIÓN para unir esfuerzos y luchas contra la pobreza (CORTE SUPREMA DE JUSTITICA, 2003, 1630).

Fruto de la reunión se conforma el *Parlamento Indio Americano del Cono Sur* y se

⁴² Este concepto fue ampliamente valorado y discutido en ese debate del nuevo indigenismo en la década de los 70, efecto de eso es el título del encuentro de Barbados. También el mismo gana un papel central en el artículo *Ser Indio* de Mauricio Schvartzman, por eso lo retomaré en el capítulo II.

⁴³ En ese mismo año, 1974, gran parte de los firmantes de la Declaración de Barbados se reúne nuevamente durante el XLI Congreso Internacional de Americanistas, y publican una declaración complementaria sobre identidad étnica y liberación indígena. En la misma participó nuevamente Chase-Sardi. Cabe destacar que en esta oportunidad participaron también dirigentes indígenas de distintos países de la región. Para más informaciones al respecto: Cf. (BATALLA et al,1977, p.109-125)

publica las conclusiones de la reunión⁴⁴. Tal como lo destaca el diario ABC el 15 de octubre de 1975,

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

Tanto los puntos levantados y analizados en el parlamento, como los planes de acción que se propusieron en Marandú fueron de extrema relevancia, ya que la reunión indígena tuvo importantes efectos para la organización nativa en Paraguay, ya que se conforma el Consejo Indígena del Paraguay, y al mismo tiempo el encuentro viabilizó la participación de los líderes en asambleas tribales en otros países que usaban el discurso de las clases oprimidas para discutir condiciones de vida, lo que influyó en los líderes nativos del Paraguay que comenzaron a referirse a sí mismos como víctimas de la colonización nacional y del abuso cuando acudían al régimen y a los misioneros (HORST,2011, p.174).

Otro de los efectos más significativos que se podría mencionar del trabajo que Marandú emprendió al dejar hablar al indio, y dejarlos expresar sus pensamientos acerca de la sociedad que los oprime, al mismo tiempo de facilitar que pudiesen organizarse, es el caso de los Tobas,

Los tobas de Cerrito por primera vez acusaron a los misioneros de ser "criminales que destruyeron y continuaban destruyendo poblaciones indígenas". Un toba incluso vehementemente afirmó que "todos los blancos deben desaparecer". Los contactos con organizaciones indígenas de otras áreas alentaron a los líderes

⁴⁴ Entre las principales conclusiones se encontraban: 1. Facilitar la manifestación y encuentro de los indígenas líderes de sus propias comunidades y naciones a cargo de los que estarán la decisiones finales de la orientación, estrategia y táctica del citado Proyecto 2. Hacer las experiencias de países en los cuales existen organizaciones propiamente indígenas puedan ser transmitidas a países en los cuales no existe este tipo de organizaciones. 3. Reunir a líderes indígenas para que intercambien experiencias con relación a su trabajo y al proceso de participación en las sociedades nacionales. 4. Continuar con la orientación de los últimos documentos que sobre misionología han dado las Iglesias cristianas. 5. Tratar la posibilidad de participar en la Conferencia Internacional organizada por la Hermandad Nacional Indígena del Canadá, cuyo objeto final sería el establecimiento de una representación indígena ante las Naciones Unidas (CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, 2003, p.1627). Para leer las conclusiones del Parlamento Indio Americano del Cono Sur Cf. (COLOMBRES,1975, p.236-253)

indígenas de Paraguay a hacer valer sus distintivas identidades étnicas y derechos legales. Los líderes toba llegaron a organizar una cooperativa para el mercadeo de sus cosechas. Más importante aún llegaron en menos de un año los líderes toba comenzaron a presionar a las autoridades asuncenas para que les fueran devueltas sus tierras ancestrales (*ibid.*, p.170)

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

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

En la reunión Chase-Sardi y sus colegas argumentaron que la educación era una forma de imperialismo cultural, en respuesta a la intervención del obispo Ovelar, que se opuso a la presencia de Marandú y de sus cursos. Como efecto de esa declaración en la reunión en Puerto Casado algunos obispos comenzaron asimismo a oponerse a Marandú (HORST,2011, p.180). El régimen también se mostró desconfiado con el labor de Marandú, que a final de 1975 se estaba preparando para auspiciar una conferencia de líderes indígenas del continente (*ibid.*, p.169). Una demostración de esa desconfianza se puede percibir en un documento de la policía en 1975.

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

Esta desconfianza se debía a que el PCP, luego de la salida de Oscar Creydt se

reorganiza reafirmando la línea soviética y el régimen de Stroessner desconfiando de las actividades del Partido Comunista en áreas rurales, temiendo que la población rural se uniera a los “izquierdistas” manda apresar a parte de los integrantes del Proyecto Marandú (*ibid.*, 68). Esta medida, coincide con la “DETENCIÓN Y DESTRUCCIÓN”, como llamo el Stronismo, al asesinato, la detención y tortura que el régimen realiza a los militantes del Partido comunista en 1975 (ANEXO E, F), ya que la policía consideraba que cuatro integrantes del proyecto tenían vinculación directa con el PCP: Miguel Chase-Sardi, Mauricio Schwartzman, Gloria Estragó y Victorio Suarez (ANEXO G).

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

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

Las detenciones, que cerraron abruptamente las actividades del proyecto, recibieron gran atención de los medios de prensa, instituciones políticas y académicas extranjeras, las cuales ejercieron fuerte presión sobre el gobierno Paraguayo por la soltura de los encarcelados. En ese sentido un ejemplo es la noticia publica por el Diario Estadounidense de *New York Times*⁴⁵.

The Project was brought to a standstill, they said, by the arrest of Dr. Miguel Chase Sardi, a prominent Paraguayan anthropologist, and his senior staff: Victorio Suarez,

⁴⁵ En el periódico británico *The Times* también repercutió la información (ANEXO I)

Mauricio Schwartzman, Marilyn Rehnfeldt--a German national later freed—and a secretary, Gloria Estragó. (...) A State Department spokesman, informed of the league's charges, said he “was not aware of any cover-up.” He insisted that the Paraguayan Government had been informed of the “profound Congressional and public concern about Dr. Chase Sardi, “whose release was requested. The spokesman noted that the anthropologist was a Paraguayan and that the Government had responded that he was one of more than 60 people arrested as Communists (NEW YORK TIMES,1976, p.5)

Entre las instituciones universitarias, la Universidad de California también hizo publicar un manifiesto por la liberación de sus colegas paraguayos⁴⁶, al mismo tiempo que organizaciones de derechos humanos de los Estados Unidos presionaron al régimen en favor de Chase Sardi y de los demás integrantes del proyecto (HORST,2011, p.190).

Esta amplia difusión no era nada casual, como se vio arriba, Marandú contaba importantes aportes de instituciones internacionales y Estadounidenses. Ese hecho no pasó desapercibido por la misma policía que en su relatorio así registró su desconfianza acerca de los vínculos entre tales instituciones y los que veía como un grupo de subversivos:

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

Como se puede constatar, teniendo en cuenta el contexto tan angosto de la dictadura que casi no dejaba espacio a la vida intelectual independiente, el proyecto Marandú sólo fue posible por la habilidad que tuvo Miguel Chase-Sardi para aprovechar una coyuntura singular, donde el problema de los derechos indígenas ganaba preeminencia, y por conseguir apoyos internacionales prestigiosos, capaces de ejercer presión sobre un régimen altamente dependiente, de fondos y apoyo diplomático, sobre todo Estadounidense. Pero, como Mauricio Schwartzman sugeriría más tarde “La fuerza

⁴⁶ Cf: A Call for Help: Miguel Chase Sardi Imprisoned in Paraguay.” **Current Anthropology**, vol. 17, no. 3, p. 541–543, 1976. Disponible en: *JSTOR*, www.jstor.org/stable/2741383 y (1977, OEA) Disponible en: <http://www.cidh.org/casos/77.sp.htm>

de un prejuicio radica en irreversibilidad” (SCHVARTZMAN,1983, p.207) por lo tanto las buenas intenciones de los investigadores no eran suficientes delante de una sociedad marcada por el racismo, la explotación y el ejercicio violento de la dominación.

En todo caso, las presiones internacionales tuvieron efecto y el equipo fue a poco siendo liberado, los últimos a salir fueron Victorio Suarez y Mauricio Schvartzman, ya en el año de 1977. Aunque la represión policial dio fin al Proyecto Marandú, este dejó una importante huella en la historia de la Antropología paraguaya, que también marcaría la obra posterior de Mauricio Schvartzman. Como resultado de las discusiones del equipo y de su labor en la encuesta sobre los prejuicios raciales el sociólogo redactaría en la década siguiente, dos artículos que sistematizaban sus puntos de vista sobre la cuestión indígena, a los cuales pasaré a examinar en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO II

TEXTO

Cómo mencioné más arriba, los dos principales textos de Schwartzman sobre la cuestión indígena se dieron en el interior del Proyecto Marandú y fueron publicados por el Suplemento Antropológico, por lo tanto, presentaré y analizaré los puntos centrales de ambos: “*El “indio” y la Sociedad: Prejuicios étnicos en el Paraguay*” publicado en 1983 y “*Ser Indio: Notas para una filosofía del hombre*” publicado en 1988. Posteriormente haré un análisis de como en la obra central del autor “*Contribuciones al Estudio de la Sociedad Paraguaya*” 1988, aparece la cuestión⁴⁷.

2.1 Los Prejuicios étnicos

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

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

⁴⁷ Si bien en estas obras aparece la cuestión indígena, vale destacar las otras obras del autor que merecen en sí mismas un estudio más detallado para poder tener un panorama de su pensamiento. Entre estas se encuentran: *Mito y duelo. El discurso de la “pretransición” a la democracia en el Paraguay* (1989); *El joven dividido: la educación y los límites de la conciencia cívica* (1987), *Ñe’ery (Poesía)* (1985), *Los actores sociales y políticos en los procesos de transformación en América Latina* (1997). Además, numerosos artículos periodísticos ya que fue columnista y comentarista político en diario *Hoy* y diario *Noticias*, en los semanarios *El Pueblo* y *La Opinión*, en la Revista *Acción* y en Canal 13 de Asunción.

obtenidos por Schwartzman, para así llegar a los presupuestos conceptuales que elabora al respecto.

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

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

La encuesta se estableció por medio de un muestreo, y se estableció la cantidad de 442 individuos, desagregados por localidades que se encontraban en áreas de contacto con la población “india”. Un aspecto interesante y que debería ser llevado en cuenta por quienes desean realizar encuestas en Paraguay, es el hecho de que los formularios fueron hechos tanto en guaraní, como en español, siendo los mismos utilizados de acuerdo con el idioma de los individuos encuestados. Para asegurar que la muestra seleccionada sea representativa, sostiene Schwartzman que los entrevistadores fueron entrenados para la misma, y que fueron orientados para reunir a las personas seleccionadas según las características demográficas y sociológicas establecidos para lograr de esa forma un mayor grado de representatividad (SCHVARZTMAN,1983, p.201).

Partiendo para los resultados, Schwartzman, luego de haber realizado varias muestras parciales llega a la conclusión que el 58 % de la población paraguaya sostiene

prejuicios encubiertos. Ósea, representaciones, distorsionadas de atributos y cualidades del indio, que son consideradas naturales. Aproximadamente, prosigue, 6 de cada 10 paraguayos/as han desarrollado un prejuicio “bien educado”, que no le permite distinguir la situación social y cultural a la cual están sometidos los pueblos indios, ni asumir de manera autocrítica los prejuicios racistas de la sociedad nacional (SCHVARTZMAN apud CHASE-SARDI, 1995, p.289).

Por tanto, sostiene el sociólogo paraguayo, sobre la base del 60 % de personas con prejuicios encubiertos se asienta la idea de que en el Paraguay no existen prejuicios raciales (SCHVARTZMAN, 1983, p.242), y otorga ese hecho al mito de la supuesta “Raza Guaraní”,⁴⁸ elemento central que sustenta en parte los prejuicios “educados” del país (CHASE-SARDI, 1995, p.289).

A seguir desarrollaré la manera en que Schwartzman propone entender la cuestión indígena, a partir de su abordaje de los prejuicios raciales en la sociedad paraguaya. Mauricio Schwartzman, inicia su reflexión situando la cuestión indígena dentro de un sistema de relaciones de clase y señala que este es el punto de partida para su análisis (*ibid.*, p.182). Sostiene que es necesario entender la interdependencia del indio con el sistema de relaciones sociales, porque es este sistema, dirigido por una clase dominante, quien sitúa al indio y lo expulsa de sus tierras, sometiéndole a los valores de la sociedad y finalmente arrojándolo a las fracciones más pobres del campesinado paraguayo (*ibid.*)

El indio no es sometido a una cultura extraña ni es compelido a abandonar sus creencias sus mitos y sus emociones religiosas por el campesino paraguayo ni por la religiosidad popular, si no por las omnipresentes instituciones sociales que son representativas y custodios de una clase dirigente (*ibid.*).

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

La clase o fracción de clase hegemónica invierte sus intereses particulares en intereses generales y al mismo tiempo que asume la representación de toda la sociedad, presentándose como si fuera la sociedad en general hace, que las

⁴⁸ Elemento central del nacionalismo paraguayo, que fue desarrollado más arriba.

clases y fracciones de clase subordinadas adopten los intereses y puntos de vista de la clase dominante. Así, la ideología particular de la clase dominante tiene la apariencia de una ideología “natural”, de modo que las desigualdades étnicas, culturales, sean percibidas explicadas y aceptados socialmente cómo algo natural, justo e inevitable (ibid, p.183).

Es importante señalar que aquí el autor está realizando una crítica a la percepción funcionalista, que como lo sostiene en su texto, no reconoce la dominación de una clase dentro de una sociedad, y oculta las relaciones de expropiaciones y explotación. Al mismo tiempo en la citación se puede encontrar indicios de la influencia del marxista sardo, Antonio Gramsci, en el uso de la categoría de “Hegemonía”. Aunque no haya una citación directa de Gramsci la influencia es plausible una vez que como discutí en el capítulo anterior, Schwartzman fue expuesto al pensamiento gramsciano en su estancia en Buenos Aires. Además, como aclaró Marilyn Rehnfeldt, una de las antropólogas que participo del proyecto Marandú, Gramsci era referencia que circulaba en las discusiones teóricas en el grupo⁴⁹.

Otra posible presencia indirecta es del marxista griego Nicos Poulantzas cuya obras tenían bastante circulación en la época, por intermedio del concepto de “Fracción de clase”. Pero quien es directamente citado por Schwartzman, en ese párrafo, es el sociólogo brasileño, Florestan Fernandes por medio de su trabajo “*A integração do indio na sociedade de classes*”, (1964) uno de sus trabajos más importantes. De Fernandes, Schwartzman toma la idea de que los prejuicios étnico-culturales asumirían la apariencia de una ideología natural, ósea, serían representaciones de la realidad social que, generadas por la clase dominante, serian naturalizadas por las demás clases.

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

De esta manera, alega que, el estudio objetivo y científico de la cuestión indígena debe pasar obligatoriamente por el estudio de la estructura y organización de clases

⁴⁹ Entrevista concedida, Asunción, 27 de enero de 2018

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

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

Otro aspecto es que parte de esta propuesta de Schvartzman, de analizar la cuestión indígena a través de la estructura de clase, es sustentada como el mismo lo cita por el trabajo de Ricardo Pozas e Isabel. H de Pozas, una obra publicada por la editora Siglo XXI en 1974 e intitulado “*Los indios en las clases sociales de México*”. Este trabajo del casal Pozas, tuvo especial destaque por ser una intervención marxista dentro del debate del indigenismo mexicano⁵⁰ y latinoamericano en la década de 1970.

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

⁵⁰ Cf. (BELTRÁN,1984)

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

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

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

Continuando el artículo, Schwartzman explica la manera en que comprende los prejuicios étnicos, y sostiene, son categorías ideológicas, “representaciones de procesos discriminatorios, componentes de la conciencia social, que se encuentran difundidos en toda la sociedad sin excepción y afectan a todas las clases y fracciones de clase e interclase”, (SCHVARTZMAN,1983,p.185) pero hace la salvedad, “es la clase dominante la que produce la ideología étnica, pero por el control y la dirección que ejerce logra difundir a todo los miembros de la sociedad como si fueran representativos de la totalidad social” (*ibid.*,p.186). No obstante, aclara, que la inteligibilidad de esta ideología depende de su inserción en un contexto más amplio de conciencia de clase (*ibid.*).

Aquí se debe señalar, que parte de esta formulación es inspirado tal como él mismo lo cita en la obra de Octavio Ianni “*Razas e classes sociais no Brasil*”, publicado en 1972 por la editora Civilização Brasileira. Esta obra junta con la señalada anteriormente de Florestan Fernandes, son dos marcos en la sociología de las relaciones étnico-raciales en Brasil en particular y en América Latina de modo más general. Ambas, fueron parte de un proyecto más amplio, encabezado por Floresta Fernandes, de quien Ianni fue alumno, que busco poner en cuestión el mito ideológico de Brasil como una “democracia racial”, desvelando el racismo que estructuraba las relaciones entre blancos-

indígenas y negros, marcando así la estratificación social del país. (DA SILVA; DA SILVA TOBIAS,2016)

Así, no es casual que Schwartzman sociólogo de formación recurriera a esos trabajos de sus colegas brasileños, de modo a presentar una explicación sociológica que desvelara el racismo que se ocultaba por detrás del mito oficial de la “Raza Guaraní”, como fundamento de la nacionalidad paraguaya.

El marxista paraguayo prosigue, y esclarece que es necesario entender que los prejuicios se hallan en la conciencia social no en el individuo, porque esta se encuentra mucho antes que el individuo tenga conciencia de su realidad:

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

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

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

Esto último se puede entender como una advertencia a los mismos fundamentos conceptuales del Proyecto Marandú, que tenía como base la idea de que un mayor conocimiento mejoraría el acceso nativo a las autoridades permitiendo a los indígenas tomar en sus propias manos su propio futuro (HORST,2011, p.156) no obstante, como discutí más atrás, cuando estos comenzaron a influir de tal manera que los indígenas

comenzaron a organizarse y realizar reuniones orgánicamente, fueron reprimidos por el Estado. Lo interesante es que, en 1995, Chase-Sardi en el libro que realiza juntamente con Branislava Susnik, recuerda la advertencia hecha por Schwartzman y dice:

La conclusión lógica que Schwartzman (1983.187) sacó, y a la que no le dimos la debida importancia. Nuestro sociólogo nos advirtió que a mayor publicidad había que esperar mayor actitud defensiva por parte de la sociedad nacional. Afirmaba “la fuerza de un prejuicio radica en su irreversibilidad”. La Dictadura reaccionó violentamente. Varios miembros fuimos presos y torturados (SUSNIK; CHASE-SARDI, 1995, p.329).

Siguiendo su raciocinio, Schwartzman sustenta que “el prejuicio étnico en Paraguay ha sido un mecanismo de justificación de una situación etnocéntrica en el proceso de formación de la nacionalidad, y que la sociedad nacional paraguaya, se constituyó en contraposición y diferenciación de una etnia dominante” (SCHVARTZMAN, 1983,p.189), así como, prosigue, “desde la colonización española, los “indios” fueron utilizados como fuerza de trabajo, cosa que se mantiene hasta el momento, siendo estos fundamentales en ciertas actividades clave de la producción económica nacional, por ejemplo la ganadería”(*ibid.*).

Sin embargo, esclarece, la cuestión étnica no está determinada por la explotación del indio como fuerza de trabajo, pero sí por el despojo de la tierra al cual está sometido, en ese momento agrega una declaración realizado por los mismo “indígenas” en el Parlamento Indio Americano del Cono Sur, donde estos sostienen que el problema fundamental del indio americano es el problema la tierra. De esta manera, Schwartzman, sostiene, “la cuestión étnica, es en consecuencia una cuestión social” (*ibid.*).

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

En estos últimos párrafos podemos ver un indicio del papel que Schwartzman

otorga al indio en la conformación de la sociedad paraguaya, asunto que retomará en el próximo artículo, así como en *“Contribuciones al estudio de la Sociedad Paraguaya”*, pero es posible señalar, ya a partir de la línea de este raciocinio que la manera en la cual Mauricio Schvartzman aborda la cuestión indígena es inserida en el conjunto de las relaciones de clase y con relación estrecha con la cuestión agraria. Recordemos que esta lectura tenía ya una larga tradición en el interior del marxismo latinoamericano, remontado por lo menos al final de los años XX, y a la intervención del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) en el debate de los comunistas latinoamericanos acerca de la llamada cuestión racial. En su tesis *“El problema de las razas en América Latina”*⁵¹, presentada por los delegados peruanos, en la primera conferencia de los Partidos Comunistas en América Latina, ocurrida en Buenos Aires en 1929, Mariátegui argumentaba que el problema del indio se articulaba con el problema de la tierra, esto es el reclamo del campesino indígena a la tierra que le había sido tomada por el latifundio desde el periodo colonial, punto de vista que ya había desarrollado en el segundo de sus siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, en 1928, un año antes.

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

2.2 Ser Indio

En este apartado analizaré, el otro artículo mencionado más arriba, *“Ser Indio. Notas Filosóficas del Hombre”*, publicado en 1988, también por el Suplemento Antropológico. El mismo fue escrito en 1977 con la intención de ser “un aporte crítico a los fundamentos conceptuales del proyecto Marandú”, tal como lo narra Schvartzman, en el artículo anterior (1983, p.181). Por lo tanto, se sitúa dentro de una discusión directa con parte del grupo que integraba el proyecto Marandú, así como con el argentino Adolfo

⁵¹ La versión original de la tesis puede ser encontrada en (QUIJANO, 1991, p.210-264)

Colombres, quien escribió el prólogo y las notas de libro *“Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios. Compilación del Proyecto Marandú”* de 1975, a quien cita en los diversos apartados y con quien establece un dialogo crítico en prácticamente todo el ensayo, no obstante, el “nacionalismo indigenista” también es objeto de su crítica⁵².

Schvartzman, en el primer apartado “El indio “social” y “cultural””; comienza realizando, tal como se sostiene en el título, una diferenciación entre el “indio social” y “indio cultural” alegando que estas son las dos formas posibles de definir al “indio”. Para él, el “indio cultural” es aquel que fue transfigurado en “indio” en virtud de su colonización, al mismo tiempo que es aquel a que se le arrebató su identidad cuando se le cancela su forma de auto reproducción, no sólo material, sino cultural (SCHVARTZMAN, 1988, p.56). Es este “indio cultural” sostiene, el “objeto de la salvación misionera” y de cierta Antropología “etnizante”:

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

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

⁵² El artículo es dividido en seis partes, el primero: El indio “social” y “cultural”; el segundo: El velo étnico las clases sociales; el tercero: Raza contra Raza; cuarto: El Monte en el centro de la expansión nacional; quinto: el bautismo de clase de los indígenas: Sus apelativos; y el sexto: El Ser Indio, el Ser que pierde una parte de su cuerpo.

y sentencia:

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

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

Los grupos étnicos carecen por lo general de estratificación. La ven como una cuestión interna de la sociedad que los domina ¿Qué relevancia puede tener para ellos la lucha de clases en una primera instancia? (COLOMBRES apud SCHVARTZMAN, 1988, p.57).

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

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

Schvartzman, entonces parte a analizar el por qué la Antropología “etnizante” adopta una visión que evita que el grupo étnico tenga “contagio clasista”. Para eso, sigue un raciocinio en el cual considera tres procesos de abstracción: el nivel más bajo, la

ideología, el segundo, la conciencia social y el tercero, la cultura⁵³. Para él, este último nivel, el de la “cultura” sería la que incluye no solamente el nivel cultural de la etnia, que aparece en la ideología, sino que aparece junto a las contradicciones fundamentales de las clases, y partiendo de ahí entiende que la Antropología “etnizante” no llega a este nivel por eso considera la cuestión étnica, tan sólo en su captación fenoménica, aceptando una apariencia que le hace parecer que existe independientemente de las relaciones de clase y de tener una esencia puramente cultural (*ibid.*, p.59) y alega:

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

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

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

⁵³ En el primer nivel de abstracción estaría La *ideología*, y sería donde se sitúan “las contradicciones sociales más amplias que se establecen entre formaciones económicas sociales en distintos grados y que representan periodos y etapas de la historia social” (*ibid.*, p.58). En el nivel dos, la *conciencia social*, que estaría “constituida además de la ideología por la psicología social y de objetivos sociales”, por lo tanto, a diferencia de la ideología, para llegar a ese nivel de conciencia social es necesario “alcanzar un grado de comprensión de las necesidades y de las trabas sociales y políticas para satisfacerlas, así como de los objetivos históricos y los caminos y medios adecuados para conseguirlos” (*ibid.*, p.58). El tercero, el más alejado e intermediado, sería donde se conforma la *cultura*, y que, integra los dos niveles anteriores, más la síntesis de la acumulación de todo lo que la sociedad crea (categorías, objetivaciones) (*ibid.*, p.58).

Los individuos y las relaciones sociales son sistemas de autogeneración y autogestión, es decir, tienen mecanismos internos de generación de actividad y están provistos de dirección, es decir, son sujetos de la acción y de la historia. La cultura en cambio no tiene tales cualidades sistemáticas en cuanto es objetivación de la praxis humana (*ibid.*, p.61)

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

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

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

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

Es preciso, antes que nada, entender este concepto. El mismo fue formulado por el antropólogo brasileño, Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), cuando este trabajaba en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro y, junto con Darcy Ribeiro crea un curso de especialización en Antropología. Allí hace su trabajo de campo junto a los Tükúna⁵⁴, y formula la célebre noción de “*fricción interétnica*” para describir la dinámica del contacto entre las sociedades indígenas y los frentes de expansión de la sociedad nacional (ALVAREZ,2010, p.163). Incorpora a los estudios

⁵⁴ Es una etnia que habita actualmente la frontera entre Perú y Brasil e el Trapecio amazónico en Colombia. Cardoso de Oliveira trabajo con la misma en Brasil, en 1959 (dos meses); 1962 (tres meses); 1975 (un mes).

étnicos una visión más amplia, incluyendo el ámbito político e ideológico a través del concepto de “*fricción interétnica*”, que como el mismo lo sostiene no se trata “de relaciones entre entidades opuestas, simplemente diferentes o exóticas, unas en relación con las otras, pero contradictorias; esto es que la existencia de una tiende a negar la de la otra. Y no hay mejor razón para hacer uso del término de fricción interétnica para enfatizar la característica básica de esta situación de contacto (DE OLIVEIRA,1963, p.10).

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

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

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

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

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

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

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

Schwartzman, pasa entonces al tercer apartado del artículo: “Raza contra Raza” o “Pueblo contra Pueblo” que es lo mismo. En él cuestiona el siguiente apartado del libro editado por Colombes,1975: “Si el indígena es discriminado por su raza, debe

defenderse también por su raza “(COLOMBRES apud SCHVARTZMAN, 1988, p.62). Para él, esta cita de Colombres demuestra la concepción racista que la llamada por él “Antropología etnizante” posee. Aunque, el esquema propuesto se declaró en favor de la liberación del indígena, cuestiona Schvartzman, ¿Qué tipo de Liberación se propone? ¿de la sociedad? ¿De la raza? (SCHVARTZMAN, 1988, p. 62). A partir de esos cuestionamientos, en vista a realizar una crítica, seguidamente explica de qué manera es necesario abordar el concepto de “Raza”:

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

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

Volviendo a su argumentación, sostiene Schvartzman, que el prejuicio surge a raíz de las diferencias étnicas o raciales y sólo son posibles en un Estado alineado de conciencia social que mistifica las contradicciones sociales y pierde la noción de “ser universal”, ya que convierte los atributos, diferencias sociales, en sustantivos; y el Hombre, pasa a ser: indio, blanco, occidental, paraguayo (*ibid.*, p.64), y agrega, aunque como Kluckhohn había afirmado, tan sólo, el uno por ciento de los genes determinan la herencia de que una persona esté vinculada a la raza (*ibid.*, p.65).

El concepto preconceito ópera cómo técnica social de ordenación y reorientación de las acciones y relaciones entre personas y grupos mistificado los fundamentos

reales de las formas de dominación vigentes en la sociedad (IANI apud SCHVARTZMAN,1988, p.64)

En este sentido, el sociólogo paraguayo considera que el hecho de que la Antropología pase a buscar “la complejidad de la fricción interétnica”, en las culturas contrapuestas, en las razas contrapuestas, y elimine “los estrechos moldes de la lucha de clases”, (*ibid.*, p.65) se debe en parte en que no percibe que la propia sociedad de clases lo eliminó desde el momento en que “el capitalismo universalizo la producción, el mercado, el dinero y los contenidos de clase de los procesos dominatorios, al otorgar a otros contenidos la prioridad de generar procesos de dominación” ⁵⁵, por eso sostiene, que al contraponer totalidades de (la sociedad como un todo- contra una sociedad como un todo), los contenidos discriminatorios y dominatorios se llenan de categorías místicas, como la nación y raza (*ibid.*, p.65) :

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

Y acusa a la Antropología:

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

En esa misma línea crítica que está construye una noción escéptica del indio al margen de la ideología, de la historia y de los otros hombres, y cita la siguiente oración de Colombres: “Los indígenas no constituyen sociedades precapitalistas si no acapitalistas, es decir modelos autónomos diferentes tan válidos cómo cualquier otro” (COLOMBRES apud SCHVARTZMAN,1988, p.66) en reacción, a esta afirmación sostiene que, la Antropología trata a los pueblos “indígenas” solamente en sus

⁵⁵ Aquí cita el siguiente trecho del prólogo de Colombres: “La experiencia histórica de americanos muestra que las sociedades nacionales pese a su profunda estratificación actúan como un todo frente a el indio” (COLOMBRES apud SCHVARTZMAN,1988, p. 66)

determinaciones culturales internas y percibiéndolas solamente como pasado y no como historia, al mismo tiempo que la considera como “cultura ya cristalizada que debe preservarse de la cultura occidental y de su tiempo histórico como sociedad sin clases y ajena, por lo tanto, a la lucha de clases”, (SCHVARTZMAN, 1988, p.66) y agrega en forma irónica:

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

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

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

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

La identidad étnica como reconocimiento de la pérdida de la libertad, es una conciencia liberadora, en tanto al superar las diferencias culturales que lo agobian, se libera en la universalidad del hombre que significa borrar las diferencias humanas entre culturas. Así como la conciencia de clase es una

condición para terminar con la diferencia de clase entre los hombres, la conciencia étnica es tan bien una conciencia liberadora cuyo objetivo final es la eliminación de las diferencias étnicas (*ibid.*p.68)

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

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

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

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

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

racismo y a los nacionalismos extremistas que habían victimado a tantos como lo suyos⁵⁶. Así en su perspectiva cualquier reclamo particularista o etnizante que despreciase el horizonte universalista de la lucha de clases, aunque manifestando intenciones liberadoras de grupos subalternos no pasaría del reverso de la medalla del mismo racismo que pretendía combatir perdiendo por lo tanto la capacidad de señalar un horizonte emancipatorio.

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

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

En efecto las tribus que se sometieron entregaron su fuerza de trabajo a la empresa de la colonización española fueron denominado “guaranés” y eran llamado por los españoles los “indios amigos” Durante el siglo 16 guaraní era el indio que mantenía relaciones de trabajo con el colonizador, es decir, era el apelativo de una incipiente clase social que, en el desarrollo de la formación económica social paraguaya constituirían los campesinos (*ibid.*, p.72).

⁵⁶ Esa postura de Schvartzman recuerda la actitud de otros intelectuales judíos de izquierda del siglo 20. Caso por ejemplo del historiador Eric Hobsbawm cuya oposición a los nacionalismos étnicos europeos y su simpatía por Estados multiétnicos como la Gran Bretaña o la Unión Soviética (URSS) guardan relación con su condición de judío refugiado de la Europa central en el entre guerra para la crítica de Hobsbawm al nacionalismo y su debate a respecto en el interior del marxismo británico véase: LVOVICH (2002).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La base de este no reconocimiento fue la propiedad nacional o privada la tierra cuya consolidación y ampliación fue el contenido principal de la invasión de la sociedad nacional. Lo que llamamos Guaycurúes fueron la principal traba de esta expansión, hasta el punto de que impusieron a los españoles, después de arduas negociaciones no sobrepasar los límites del Rio Jujui hacia el norte. Su voluntad de no dejarse saquear ni utilizar cómo fuerza de trabajo, y al contrario oponer una guerra que modernamente se llama la guerrilla fue traducida en la ideología clasista de la sociedad nacional como vandalismo, pillaje, depredación. Todo lo contrario del héroe cultural, el Guaycurú fue sinónimo, cómo nuestros contemporáneos guayakies y moros, de bestialidad (*ibid.*, p.76-77)

En esta parte del artículo, aunque breve podemos ver que está atacando

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

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

Sí el cuerpo secundario del indio se hace ajeno, contrapuesto, hostil a él, y se convierte en medio de su existencia Individual, resolverá sus necesidades de supervivencia en la destrucción de su mundo cultural, por que buscará el cuerpo secundario del otro, para seguir existiendo (*ibid.*, p.78).

Concluye por lo tanto sosteniendo de que, la “clasación” del ser indígena es un proceso seguro, que acompaña su deculturación por lo tanto no querer, ya sea por omisión como por encubrimiento ver este proceso oculta una actitud etnocida, que lejos

de contribuir con su liberación, destruye su cuerpo como su cultura, y sentencia: “La pérdida del ser universal del indio es la alineación del hombre respecto del hombre, proceso inexorable del desarrollo de la sociedad de clases, si el hombre se enfrenta al otro, se enfrenta tan bien consigo mismo; sí pierde al otro, se pierde también a sí mismo” (*ibid.*. 80)

2.3 El indio en la Sociedad Paraguaya

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

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

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

contribuyen a especificar las funciones de sobre determinación y reproducción de la formación social. Sociedad civil y sociedad política, en el sentido gramsciano, conforman la totalidad de la superestructura (QUEVEDO,2014, p.106).

La obra como cité más arriba se separa en cuatro capítulos, en el primero, *Raíces históricas de la formación social paraguaya*, Schwartzman realiza una revisión de la historia del Paraguay, y divide la historia en dos partes: una, constituida por el período colonial y la dictadura personal perpetua del Dr. Francia; y otra, determinada por la gran ruptura que habría representado el gobierno de Carlos Antonio López⁵⁷. El autor agrega además que no ha incluido en este trabajo “importantes y numerosos estudios antropológicos” (SCHVARTZMAN,2017 [1988], p.24.25):

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

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

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

⁵⁷ Esta organización del libro ya denota un criterio historiográfico singular, según el cual el gobierno de Francia representaría una prolongación de elementos centrales del sistema colonial, mientras el gobierno de Carlos Antonio López sería el divisor de aguas que señalaría el inicio del desarrollo propiamente capitalista de la formación económico social el cual, aunque interrumpido por la guerra sería retomado en el período posterior con más continuidades que rupturas (SARAH,2011)

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

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

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

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

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

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

Continúa su raciocinio relatando que el gobernador Juan Ramírez de Velasco, frente al brutal sometimiento del trabajo de los nativos y a su falta de tierras, “ordena la ubicación de estos “en tierras firmes y sanas” y la provisión de agua y leña abundante, la distribución de lotes agrícolas que permitiera la construcción de viviendas permanentes y asegurará la estabilidad y desarrollo de las comunidades nativas” (*ibid.*, p.68).

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

No obstante, acrecienta Schwartzman, en la medida que la población mestiza y criolla iba en aumento, mientras los nativos disminuían, estos eran expulsados de las tierras que les correspondía legalmente, por eso, continúa: “A los efectos de precautelar

sus derecho la Cédula Real del 24 de noviembre de 1601 declaraba la libertad civil de los nativos y los hacía de igual condición que los españoles, sustituyendo el servicio personal por una remuneración en especie o en plata” (*ibid.*, p.68).

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

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

Schwartzman, basado en Pastore sostiene “Ningún español hizo uso de tales facultades legales, porque la riqueza más importante “eran los brazos de los guaraníes”. De esta forma, el autor busca demostrar que, en el poder colonial, el papel central del Estado creó relaciones económicas y sociales que impedían regulaciones que serían favorables a una acumulación originaria de capital y, por tanto, de la formación de clases incipientes, lo que tuvo como efecto, añade:” una serie de "deformaciones productivas" y relacionales: esclavitud, servicios personales, reclutamiento militar” (*ibid.*, p.73-74), además que:

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

Para Schwartzman esas "deformaciones" quedaron profundamente impregnadas que, hasta el día de hoy, y persisten en otras modalidades en una lógica de formación social, que desde el siglo 16, nunca dejó de ser la misma, es decir, de desarrollarse (*ibid.*, p.75). Acá hay dos salvedades que se pueden hacer al argumento del autor, en primer lugar la idea de una “deformación” en el proceso de formación del Estado paraguayo, que

sugiere explícitamente la existencia de un modelo “normal” del cual el Estado paraguayo se hubiera alejado, Schwartzman no aclara cuál sería ese parámetro de normalidad, pero por su argumentación ya expuesta se puede imaginar que se trataría de la constitución de un Estado Liberal-Burgués, con mayor diferenciación de la sociedad civil y por medio de la cual la burguesía ejercería el papel no solamente de una clase dominante sino también dirigente, esto es, “hegemónica”, en relación a las demás clases sociales. En segundo lugar, se podría objetar también la idea de una cierta inmutabilidad del proceso histórico paraguayo el cual en su desarrollo reiteraría en nuevos patamares las mismas características. Ahora bien, tal raciocinio acaba conduciendo al paradojo de una historia casi vacía de historicidad, lo que quizás sea usual en ciertos modelos microsociológicos del desarrollo político.

Volviendo a la argumentación de Schwartzman ese proceso estadocéntrico de organización de la formación económico social paraguaya tendría consecuencias sobre el sistema de tenencia de la tierra y las relaciones de producciones agraria, ya que el Estado al centralizar las propiedades de las encomiendas que eran las mejores y que contaban con una infraestructura productiva completa (población, pueblos organizados, mercados, almacenes, caminos) se convirtió en el principal terrateniente del país.

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

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

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

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

Schvartzman continua y sostiene que el decreto de 1848⁵⁸ dictado durante el Gobierno de Carlos Antonio López en donde se declaran de propiedad del Estado “los bienes, derechos y acciones de los veintiún pueblos de origen indios”, se volvería fundamental para establecer dos categorías sociales como principios constitutivos de futuras diferencias de clase. Los ciudadanos, destinados a formar el sistema de clases subalternas, y los no ciudadanos, que se constituían como reserva de la fuerza de trabajo (*ibid.*, p.83)

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

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

⁵⁸ Para conocer más el decreto del 7 de Octubre de 1848, y en especial su papel para la población nativa del país. Cf: El Decreto del 7 de Octubre de 1848, del Presidente Carlos Antonio López de Bartomeu Meliá. Disponible en: www.cultura.gov.py/2011/05/el-decreto-del-presidente-carlos-antonio-lopez/

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

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

No es el caso, en los límites de este trabajo, adentrarse más a fondo en la narrativa historiográfica propuesta por Schvartzman y sus polémicas con otros historiadores e intérpretes, sobre todo del Paraguay independiente y de los gobiernos de Francia y los López, como el argentino León Pomer y el cubano Sergio Guerra Vilaboy⁵⁹. Basta con decir que lo arriba señalado sugiere que la interpretación de Schvartzman se aparta del optimismo con el cual estos intérpretes extranjeros veían al Paraguay anterior a la Guerra de La Triple Alianza.

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

CONCLUSIÓN

⁵⁹ Las críticas dirigidas a esos dos autores se puede encontrar a lo largo de ese capítulo.

A lo largo de este estudio, recurrí a la trayectoria intelectual y política de Mauricio Schvartzman, desde su exilio porteño, hasta la publicación de su obra mayor, en las postrimerías del régimen dictatorial y el inicio de una incierta democratización del país. A lo largo de esos veinte años o más, me detuve por más tiempo a mediados de los 1970s, cuando el sociólogo, había regresado hace poco a Asunción y dictando clases en la UC, fue invitado por Miguel Chase-Sardi a integrar el equipo de investigadores del proyecto Marandú. Esa experiencia, de cerca de dos años, entre el 1974-1975, le puso en contacto con la dura realidad de los pueblos indígenas en el Paraguay, aplastados por el arranque de un proceso de modernización capitalista dependiente y autoritaria, en el cual no tenían ni podrían tener lugar. En cuanto a su trabajo más específico, el sociólogo se profundizó en el imaginario cultural de una sociedad que, al mismo tiempo se quería heredera de los “guerreros guaraníes” y devotaba profundo desprecio y violencia a sus descendientes reales. Así, como busqué evidenciar, la indagación científica y el debate teórico en Marandú siempre estuvieron impregnados de un fuerte sentido político. No es por acaso que, más allá de otros investigadores de las ciencias sociales, Chase-Sardi y Schvartzman tenían como interlocutor, en ese período, al mismo secretario-general del Partido Comunista Paraguayo, Miguel Ángel Soler, empeñado en la tentativa de reorganizar el partido, después del fracaso de la lucha armada y las disensiones de la década anterior. De ese debate a tres voces acerca de la cuestión indígena y la lucha emancipatoria, dio testigo el mismo Chase-Sardi en su declaración a la policía política:

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

Esas palabras guardan fuerte similitud con los términos del debate, reconstruido en la segunda parte, entre Schvartzman y Colombres acerca de las determinaciones, clasistas o étnicas, de la opresión vivida por las poblaciones indígenas. Es cierto que la sistematización de la controversia obligó a Schvartzman a elevar sus planteamientos a un grado mayor de sofisticación, incorporando críticamente referenciales del debate antropológico especializado, como es el caso notable del concepto de *fricción interétnica*,

formulado por Cardoso de Oliveira, buscando darle una torsión materialista. Pero también lo es que la propia dinámica polémica le condujo a reforzar su anclaje marxista, por veces forzando la mano en la determinación clasista del conflicto interétnico y dejando al lado la especificidad de los mecanismos culturales de la dominación. En esa dirección, se puede señalar como el aporte de Bartolomé et al (1971), por lo tanto, contemporáneo del contexto que dio origen a Marandú, contribuye a superar la dicotomía entre lo étnico-cultural, por un lado, y el materialismo, por otro, apuntando para la importancia de tener en cuenta las propias cosmologías indígenas para entender los conflictos en los cuales están involucrados con las sociedades occidentales.

Así, no hay duda de que la contribución de Schwartzman para dilucidar el problema indígena tiene innegables limitaciones, más todavía si miradas desde el presente, después de tres décadas de impacto de nuevos movimientos de los pueblos originarios en todo el continente, así como de nuevos debates, como los de la “decolonialidad”, la “plurinacionalidad”, el “buen vivir”, entre otros. Pero, como sostuve en la introducción, juzgar autores desde cuestiones y puntos de vista que no podrían ser los suyos, no sólo sería anacrónico, como sumamente injusto. Además, si por veces Schwartzman recae en un sociologismo limitante, su perspectiva tiene, por otro lado, una potencialidad igualmente innegable. ¿Al final, como comprender los conflictos entre los indígenas y la “sociedad nacional” sin dar centralidad al acaparamiento de tierras por los latifundistas, paraguayos y brasileños? Por acaso no fuimos testigos, en los últimos dos meses, en fase de los acontecimientos políticos en Brasil, ¿de un nuevo avance de los sojeros brasiguayos sobre poblaciones indígenas en Alto Paraná y Canindeyú? ⁶⁰ Y, mientras tanto, no se sigue enseñando en las escuelas del país, en los medios de comunicación, en la música o mismo en la publicidad turística, ¿el mito de la “raza guaraní”?

De ese modo, a pesar de partir de una perspectiva totalizante que termina otorgando poca importancia a aspectos étnicos esenciales, el autor nos ofrece una visión sobre la liberación de los pueblos nativos fundamental, al llamar la atención para aspectos del problema que, por veces, cierta Antropología, más volcada hacia los aspectos simbólicos o la dimensión interna de la vida de los grupos étnicos, suele dejar

⁶⁰ Cf. Comunidades campesinas asentadas por INDERT amenazadas por desalojo judicial: <https://goo.gl/siVCxC>.

de lado o no darles la debida importancia.

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

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

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

ALCALÁ, Guido Rodríguez. Revisionismo histórico y autoritarismo. **Revista Múltipla**, Brasilia, v. 7, n. 11, p. 9-27, 2001.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. La polémica indigenista en México en los años setenta. **Anuario Indigenista**, Vol. XLIV, p.7-28,1984.

ALVAREZ, Gabriel O. La Antropología de Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006). **Desacatos**, México, n.3 p.169-174, mayo-agosto 2010

AMADANS, Claudio J. Arquitectura de la palabra legionario, evolución discursiva de un estigma político paraguayo. In: MERLO, Javier; CASTIGLION, Carlos. **Paraguay desde la perspectiva de Michel Foucault**. Asunción: Arundurã, Editorial, 2014.

ARDITI, Benjamin; RODRÍGUEZ, José Carlos; BAREIRO, Line. **La sociedad a pesar del Estado: movimientos sociales y recuperación democrática en el Paraguay**. Asunción: El Lector, 1987.

ARICÓ, José. **La cola del diablo**. Buenos Aires: Puntosur, 1988.

_____. América Latina: el destino se llama democracia. In: CRESPO, Horacio; MARIMÓN, Antonio. **José Aricó: entrevistas 1974-1991**. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba [1986] 2014.

BARTOLI, Laura. **Antropología aplicada: historia y perspectivas des América Latina**. Quito: Editorial Abya Yala, 2002.

BAREIRO-SAGUIER, Rubén. Los intelectuales frente a la dictadura: la represión cultural en Paraguay. **Revista Nueva Sociedad**, n.35, p.55-63, abril-1978. Disponible en: www.nuso.org

_____. **De nuestras lenguas y otros discursos**. Asunción: Universidad Católica de Nuestra Señora de Asunción: Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1990.

BATALLA, Guillermo Bonfil. Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En Warman, Nolasco, Olivera y Valencia. De eso que llaman antropología mexicana. **Nuestro Tiempo**, Ciudad de México, p. 39-61, 1970

BATALLA, Guillermo Bonfil et al. La declaración de Barbados II y comentarios. **Nueva Antropología**, Ciudad de México, v. 2, n. 7, p. 109-125, 1977.

BERJARANO, Ramon C. **Consulta indígena latinoamericana: crítica a barbados**. Asunción, Toledo, 1972. Disponible en: <https://goo.gl/uBwysG>

BIANCHI, Álvaro. Para una historia política do pensamento político: anotações preliminares. **GPMP Working Papers**, Campinas, n.1, 2014. Disponible en: <https://goo.gl/GbxATn>

BOTTASSO, Juan. **EVANGELIO Y CULTURAS documentos de la iglesia latinoamericana**. Quito: Editorial Abya Yala, 1992.

BURGOS, Raúl. La interferencia gramsciana en la producción teórica y política de la izquierda latinoamericana. **Revista Periferias**, n. 3, p.1-20,1997.

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

CASCO, José María. Juan Carlos Portantiero: La persistente vocación intelectual de la sociología argentina. **Nómadas**, Colombia, n. 27, p. 197-207, 2007.

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

CHASE-SARDI, Miguel. Marandú: Reseña de una experiencia informativa. Suplemento antropológico, Asunción, vol. 20. n.2, p. 53-67, 1985.

_____. Los indígenas del Paraguay y los derechos humanos. In: **Los Derechos Humanos en el Proceso Político Actual**. Asunción: Imprenta Salesiana, p.21-31, 1989.

_____. Declaración Testifical de Miguel Chase-Sardi. In: (Org) ASERETTO, Rodolfo. **Caso Miguel Ángel Soler**. Asunción: Comité de Iglesias, 2005

COLMÁN, Andrés. **Tras 46 años, estudiantes vuelven a liderar la movilización social**. Disponible en: <https://www.ultimahora.com/tras-46-anos-estudiantes-vuelven-liderar-la-movilizacion-social-n933202.html>. Acceso el: 26 de nov. de 18.

COLOMBRES, Adolfo. **Por la liberación del indígena: documentos y testimonios**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1975.

_____. **La colonización cultural de la América Indígena**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1987.

CÓRDOBA, Lorena; BOSSERT, Federico; RICHARD, Nicolas. **Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)**. San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015.

Corte Suprema de Justicia. División de Investigación, Legislación y publicaciones. Centro Internacional de Estudios Judiciales. **Digesto normativo sobre pueblos indígenas en el Paraguay, 1811-2003**, p.1457-1458, 2003

CREYDT, Oscar Adalberto Federico. **Formación histórica de la nación paraguaya**, Ed.4, Asunción: Servilibro, (1963) 2010.

DA SILVA, Roberto; DA SILVA TOBIAS, Juliano. A educação para as relações étnico-raciais e os estudos sobre racismo no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 65, p. 177-199, 2016.

DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Aculturación y “fricción” interétnica. México: **América Latina**, v. 6, n. 3, p. 33-46, 1963.

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

FEDERICO ARREOLA, Teresa. Las aportaciones de Ricardo Pozas Arciniega a la Antropología y sociología: notas. **Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales**, Ciudad de México, v. 41, n. 164, p. 193-208, 1996.

FLECHA, Víctor Jacinto. **Texto y contexto: breve historia del Paraguay, 1811-2011**. Asunción: Fondec, 2012.

BARTH, Fredrik et al. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de cultura económica, 1976.

GIACON, Giane Maria. **O Paraguai de Roa Bastos: história e crítica social**. 140p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2013. Disponible en: <<http://hdl.handle.net/11449/93352>>.

GRÜNBERG, Friedl; GRÜNBERG, Georg. Cómo los Guaraníes regresaron al futuro: el nacimiento del nuevo indigenismo paraguayo. In: TELESCA, Ignacio, INSARRAULDE, et al. **Meliá. Escritos de homenaje**, Asunción: ISEHF, 2012

HORST, René H. **El régimen de Stroessner y la resistencia indígena**. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Univ. Católica, 2011

Informe Final de la CVJ - Tomo VIII – **Documentos Suplementarios: Listado de Víctimas**, 2008

LAFAYE Jacques; Bartolomé, Miguel Alberto, ROBINSON, Scott. Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica. In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tomo 60, p.291-298,1971

LVOVICH, Daniel. Hobsbawm y Nairn frente al problema del nacionalismo: Dos perspectivas enfrentadas en el seno del marxismo británico. La Plata: **Sociohistórica**, n. 13-14, 2002.

JEIFETS, Víctor; JEIFETS Lazar. La Comintern y el Partido Comunista del Paraguay, una historia de desencuentros. **Revista Izquierdas**, Santiago, N°45, 2018.

JAURETCHE, Arturo. **Los profetas del odio y la yapa (La colonización pedagógica)** Ed.4. Buenos Aires: Editorial: Peña Lillo, 1967.

KAYSEL, André. A primeira polêmica sobre o populismo na América Latina. **Crítica Marxista**, Campinas, n.43, p.95-115,2016

MAESTRI FILHO, Mário José. A Singularidade do Estado Francista: A Leitura de Oscar Creydt. **Revista História: Debates e Tendências**, v. 11, n. 2, p. 203-224, 2011.

MAKARAN, Gaya. **Paraguay: el nacionalismo y sus mitos**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

MALINOWSKI, Izabel. Antropología paraguaya. **Suplemento antropológico**, Asunción, vol. 43 n. 2, p. 1-209, 2008.

MARIATEGUI, José Carlos. El problema de las razas en América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. (Org.). **Textos básicos**. México D. F.: FCE, 1991b, p.210-264

MASSHOLDER, Alexia. **El Partido Comunista y sus intelectuales: pensamiento y acción de Héctor P. Agosti**. Buenos Aires: Luxemburg, 2014.

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

NEW YORK TIMES, **U.N. Body Accuses U.S. on Paraguay**, p. 5, 6 de Abril de 1976. Disponible en: <https://www.nytimes.com/1976/04/06/archives/un-body-accuses-us-on-paraguay-league-for-rights-of-man-asserts.html>. Acceso el: 5 de diciembre de 2018

NICKSON, Andrew. **Oscar Creydt**. Colección Protagonistas de La Historia. Asunción: El Lector, 2011.

ORUE POZZO, Anibal. **Periodismo y Nación. Paraguay a inicios del siglo XX**. 2ed. Asunción: Arandura, 2008.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. Guillermo Bonfil Batalla: Aportaciones al pensamiento social contemporáneo. **Cuicuilco**, Ciudad de México, v. 20, n. 57, p. 115-136, 2013.

PIORSKY AIRES, Max Maranhão. Antropologia no México e a invenção do intelectual indígena. **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología**, Bogotá, n. 20, p. 73-93, 2014.

Por la Liberación del Indígena. **Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo**, Asunción, Vol. III, N.10, p.20-24, Junio-1971

Por la defensa de las poblaciones indígenas. **Acción: Revista Paraguaya de Reflexión y Diálogo**, Asunción Vol. II, N.8, p.18, Noviembre -1970.

PROYECTO MARANDÚ, Marandú: Informe. **Suplemento Antropológico**, Asunción, vol.9, n.1-2, p.205-233,1974.

PREZIA, Benedito. **Caminhando na luta e na esperança: retrospectiva dos últimos 60 anos da pastoral indigenista e dos 30 anos do Cimi: textos e documentos**. Sao Paulo: Ediciones Loyola, 2003.

PRIMERA DECLARACIÓN DE BARBADOS. **Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur. 1971**. Disponible en: <https://goo.gl/NfTKpY>

QUEIRÓZ, Silvânia de. "A polêmica entre Cecilio Báez e Juan O'leary e sua contribuição para a historiografia paraguaia", **Revista Estudios Históricos**, Uruguay, Año VIII, n° 16, p.1-23,2016

QUEVEDO, Charles. El Paraguay en la mirada de "los de abajo". El pensamiento de Mauricio Schvartzman In: VALINOTTI, Ana Barreto. **Paraguay: ideas, representaciones & imaginarios**. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura, 2011.

_____. Mauricio Schvartzman y la tradición marxista en Paraguay. In: **Pensamiento Crítico en el Paraguay**. Asunción: Base-Is,2014.

RODRÍGUEZ DOLDÁN, Sinfiorano. Proyecto Marandú. Informe de Actividades Sanitarias.**Suplemento Antropológico**, Asunción, v. 11, n.1-2, p. 297-303, 1976.

RUBINICH, Lucas. Los sociólogos intelectuales: cuatro notas sobre la sociología en los años 1960. **El@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos**, v. 15, n. 60, p. 48-66, 2017.

SARAH, Darío. Prólogo al libro de SCHVARTZMAN, Mauricio. **Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya**". Asunción: Secretaria Nacional de Cultura, 2011.

SCHVARTZMAN, Mauricio. El "Indio "y la sociedad; los Prejuicios Étnicos en el Paraguay. **Suplemento Antropológico**, Asunción. Vol. 18, n.1, p.179-243,1983.

_____. Ser Indio. Notas para una filosofía del hombre. **Suplemento Antropológico**, Asunción. vol. 23, n.. 1, p.55-80,1988.

_____. **Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya**. Ed.2 Asunción: Secretaria Nacional de Cultura, [1988] 2011.

_____. **Contribuciones al estudio de la sociedad paraguaya**. Ed.3 Asunción: Basels, [1988] 2017.

SOLER, Lorena. La construcción del campo de la sociología en la coyuntura de los años 1960/1970: Disputas disciplinarias, editoriales y circulación de ideas en las producciones

de las revistas académicas en Paraguay. **Trabajo y sociedad**, Santiago del Estero, n. 23, p. 325-341, 2014a.

_____. "De pronto la Iglesia nos obligó a ser sociólogos". Socialización política y stonismo. Los estudiantes de sociología de la Universidad Católica de Asunción (1971-1976). In: Capdevila, Luc; SOLER, Lorena. Paraguay: 60 años después. Propuestas para una historia presente. **Nouveaux mondes, mondes nouveaux - Novo Mundo Mundos Novos - New world New worlds**. 2014b.

SOLER, Lorena et al. **Antología del pensamiento crítico paraguayo contemporáneo**. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

SUSNIK, Branislava; CHASE-SARDI, Miguel. **Los indios del Paraguay**. Colección Indios de América. Madrid: Mapfre, 1995

TARCUS, Horacio. **El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña**. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, 1996.

TELESCA, Ignacio. Paraguay en el Centenario: la creación de la nación mestiza. **Historia Mexicana**, p. 137-195, 2010.

TERÁN, Oscar. **Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina**, 1956-1966. Puntosur, 1991.

VASCO, Luis Guillermo. Reseña: Por la Liberación del Indígena (1975). **Revista Maguré**, Bogotá, No. 1, pp.189-190, 1989.

VERÓN, Eliseo. Imperialismo, lucha de clases y conocimiento. 25 años de sociología en la argentina. **Tiempo Contemporáneo**, Buenos Aires, 1974.

WELLBACH, Evelin. El Paraguay Exiliado: Memorias de la Resistencia 1970-1989. In: I Jornadas de Trabajo sobre Exilios Políticos del Cono Sur en el siglo XX 26, 27 y 28 de septiembre de 2012 La Plata, Argentina. **Agendas, problemas y perspectivas conceptuales. Universidad Nacional de La Plata**. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2012.

ZANARDINI, José. Los indígenas y el Estado paraguayo después de la Guerra del Chaco. **Suplemento antropológico**, n. 40, p. 281-304, 2005.

Entrevistas

BARTOLOMÉ, Miguel A. Reunión de Barbados, 2013 . Entrevista publicada por Gabriel O. Álvarez el 28 de marzo de 2013. Disponible en: <https://vimeo.com/62885968>.

REHNFELDT, Marilin. Entrevista concedida a Alma Monges, el 27 de enero de 2018, en Asunción- Paraguay

ANEXOS

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

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

28

00172F 0537

Asunción, 29 de abril de 1.977.-

OBJETO: Elevar informe

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

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



Crio. Insp. O.P. ALBERTO B. CANTERO
DIRECTOR DE POLITICA Y AFINES

Asunción, 29 de abril de 1.977.-

A conocimiento del Señor Jefe de Policía.-

PASTOR M. CORONEL
Jefe Dpto. de Investigaciones

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

00005F 0585



POLICIA DE LA CAPITAL

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES

Asunción - Paraguay

- 4 -

DECLARACION - INDAGATORIA - DE MAURICIO SCHWARTZMAN LISNOVEZKY. -

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

...////...

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

0221F 0962

LA LIBERACION DEL INDIGENA

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

El Sr. Hall dice:

"PREDICANDO EL EVANGELIO DE LA JUSTICIA RACIAL, EL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS ESTA UTILIZANDO EL PODER DE LA IGLESIA Y LOS FONDOS DE LA IGLESIA PARA APOYAR LA INSURRECCION EN LOS ESTADOS UNIDOS Y EN EL AFRICA."

LA TRIBUNA anunció el 12 de marzo de 1972, "El Consejo Mundial de Iglesias tiene un programa para combatir al racismo...es por eso que luego de preocuparse mucho por el Asia y por el Africa," auspició, "una investigación sobre los problemas raciales en la America del Sur."

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

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

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

Misión a Nuevas Tribus

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

00078F 1681



POLICIA DE LA CAPITAL

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES

Asunción - Paraguay

- 8 -

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

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

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

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

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

Hoja N° 2

00085F 2276

- 7.- CASO P.C.P. LINEA SOVIETICA - Dirigido por MIGUEL A.SOLER
Fue descubierto el 29 de Noviembre de 1975; y destruido totalmente.-
- 8.- CASO "ORGANIZACION POLITICO MILITAR-O.P.M."
Fué descubierto el 3 de Abril de 1976.-
- 9.- CASO "PARTIDO OBRERO REVOLUCIONARIO ARMADO - P.O.R.A."
Fué descubierto el 16 de Marzo de 1976, en la localidad de Cnel.Bogado.-
- 10.- CASO P.C.P. LINEA SOVIETICA - Dirigido por JUAN F.BOGADO G. GONDRA
Fué descubierto el 11 de Agosto de 1977.-
- 11.- CASO "ORGANIZACION POLITICO MILITAR - 1º DE MARZO"
Fué descubierto el 13 de Enero de 1978.-
- 12.- CASO P.C.P. LINEA PRO-CHINO - Dirigido por OSCAR CREYDT
Fué descubierto el 25 de Enero de 1982.-

** 8 **

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

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

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

00022F 0799 PROYECTO MARANDU

189

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

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

EN 1973, EL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (DE GINEBRA) AYUDO CON 2,500 DOLARES. EL ABATTE PIERRE (SU ORGANIZACION) AYUDO CON 10,000 DLS.

EN 1974, LA AMERICANA FUNDACION, CONCEDIO 174.000 DOLARES.

IBR DIO 1.000.000 DE GUARANIES

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

VISITARON LAS SIGUIENTES LOCALIDADES:

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

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

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

COMUNISTAS QUE TRABAJAN EN EL PROYECTO MARANDU:

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

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



POLICIA DE LA CAPITAL

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES

Asunción - Paraguay

70 4/4/8
00046F 1339

- 9 -

SOBRE ESTE PROYECTO MARANDU, HAY QUE DECIR ADEMÁS, QUE EN SU CONCEPCIÓN HUMANITARIA INICIAL, TENÍA LA FINANCIACIÓN DEL CONGRESO NORTEAMERICANO Y LAS DIVERSAS INSTITUCIONES NACIONALES E INTERNACIONALES. EN CUANTO AL CONOCIMIENTO QUE TALES FINANCIADORES HAYAN TENIDO SOBRE EL VERDADERO PROPOSITO DEL PROYECTO, PARA NOSOTROS ES UN MISTERIO, QUE SE BALANCEA ENTRE LA INGENUIDAD QUE PODEMOS ATRIBUIR A GENTE QUE CONOCE MUY POCO LA REALIDAD LATINOAMERICANA, O EL OTRO EXTREMO, EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD Y SU DELIBERADO APOYO, LO QUE EN SUMA, ES UN PROBLEMA GRAVE, PARA NOSOTROS, COMO PARA ELLOS.

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

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

LLAMÓ LA ATENCIÓN QUE LA MAYORÍA DE LOS DETENIDOS FUERAN JOVENES PARAGUAY EN EDAD MILITAR. LA EXPLICACIÓN FUE SIMPLE. SE PRESENTARÍAN EN LOS CUARTELES, COMO CONSCRIPTOS, PARA FUNCIONAR DESDE ADENTRO COMO INFORMANTES DEL MOVIMIENTO GENERAL DE LA UNIDAD, DE SUS JEFES, DE SU MATERIAL, ARMAMENTO, ETC. ULTERIORMENTE, ESTARÍAN ACTUANDO COMO ENTREGADORES, DADO EL CASO.

A ESTA CONCLUSIÓN SE LLEGÓ AL DESCUBRIRSE QUE UNO DE ELLOS, HABÍA INCLUSO LOGRADO INGRESAR COMO RECLUTA EN EL REGIMIENTO ESCOLTA PRESIDENCIAL. SU NOMBRE ES MIGUEL ANGEL SANABRIA IREPA.

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

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

