



Posición y condición de la mujer Mbya-Guaraní de Itapúa como elementos de interacción dinámica de su supervivencia socio-cultural.

Diosnel Centurión

Resumen

Los mbya de Itapúa, luego de casi cinco siglos de resistencia a los intentos de asimilación, sostienen una permanente lucha por su supervivencia socio-cultural. Este estudio parte de la pregunta, ¿En qué medida la condición y posición interactúan dinámicamente en la supervivencia socio-cultural de la mujer Mbya-Guaraní de Itapúa? Teniendo por objetivos describir sus relaciones de género, situación, condición y posición y analizar su rol en el proceso de sostenimiento cultural, se trabajó con 111 familias de cinco grupos dispersos en seis municipios. Los datos revelaron que, con el cambio de hábitat las mujeres modificaron su *modus vivendi*, luchando por su identidad en un contexto de deterioro ambiental, manteniendo su lengua, creencias y tradiciones. Indigentes y expuestas a otro ambiente, alteraron su estilo de alimentación, cuidado y vestimenta, resultando en su vulnerabilidad sanitaria que afecta su buen humor y desempeño. Llegan a ser madres desde los 13 años y asumen el cuidado de los hijos, del hogar, y la chacra. Guardan con celo su modo de aprender y transmitir conocimientos, destrezas y habilidades, aunque aceptan la formación escolar. No tienen interés en la cultura paraguaya o extranjera. Cumplen las directrices de los líderes inmediatos. Salen solo por necesidad y les fastidia vivir "confinadas" a pequeños asentamientos, llevando en su interior un peso de amargura. Pese a todo, conservan sus valores en un marco de lealtad y orgullo por su cultura.

Palabras clave: Mbya-Guaraní, cultura, supervivencia, condición, situación, hábitat.

Abstract

The Mbya of Itapúa, resisting to five centuries of possible assimilation, have kept an ongoing struggle for their socio-cultural survival. This study aimed to answer the question: To which extent do the situation, condition and position of the Mbya-Guarani of Itapua have an effect on their socio-cultural survival? Aiming to describe their gender relationships, situation, condition and position, and to analyze their role in the process of cultural sustenance, the study involved 111 families of five scattered groups within six municipalities. The data showed that, upon changing their habitat, the women modified their life style, always struggling for their identity within a deteriorated milieu, keeping up their, language, beliefs and traditions. Indigents and exposed to another environment, they altered their dietary, health care and clothing patterns, affecting their wellbeing, humour and performance. Becoming mothers at the age of 13, they take care of their children, household and backyard. They uphold with zeal their learning and teaching techniques even when they do accept the conventional education, but show no interest in Paraguayan or foreign cultures. They follow the commands of their chiefs. Going out is seldom and are visibly annoyed about being "confined" to small reservoirs, carrying within themselves a load of bitterness. Nevertheless, they preserve their values within a framework of cultural loyalty and pride.

Key words - Mbya-Guarani, culture, survival, condition, situation, habitat.

1. Introducción

El contexto socio-cultural del Paraguay se basa mayoritariamente en la conjunción de dos razas: la tupí-guaraní con la española. En este proceso evolutivo de mestizaje se ha ido formando la cultura y el ser paraguayo.

Más tarde, con la llegada de profesionales europeos en la época de los López, así como la de nuevos inmigrantes europeos y asiáticos, ha ocurrido un fenómeno similar, aunque en menor escala, ya que estos grupos han conservado su idiosincrasia más celosamente.

Dentro de este contexto social cambiante, ha permanecido en el Paraguay un número significativo de grupos indígenas con características socio-culturales propias. Ellos han resistido en gran

medida a la permanente invasión de sus tierras y la violación de su hábitat.

Hoy, muchos de estos grupos sobreviven en un ambiente hostil generado por fuerzas socio-económicas externas a su cultura. En efecto, la mayoría de estos grupos, entre los cuales están los *Mbya Guarani*¹, han sido expulsados de sus tierras y reducidos a ciertas reservas geográficas que no conciben con su hábitat natural.

La mujer guaraní, tan ensalzada en los cantos de los poetas, sigue jugando un rol peculiar en la construcción familiar y social del país. En la cultura mbya, la mujer también ocupa un lugar preponderante en el quehacer cultural de su grupo que, con la pérdida de su hábitat, debe ajustarse a una situación cada vez más compleja.

Este estudio se propone indagar dentro de su cultura y proveer un cuerpo de información sobre su situación, posición y condición socio-cultural. La pregunta clave del estudio, por tanto, es: ¿En qué grado la situación, condición y posición inciden en la supervivencia socio-cultural de la mujer Mbya-Guaraní de Itapúa?

A partir de esta problemática este estudio centra su atención sobre la mujer en su cultura. Su relevancia reside en abordar las relaciones de género (su condición de mujer y posición que ocupa en el grupo) y las variables que consolidan su sentido de pertenencia cultural.

La historia nos relata que, paralelamente al proyecto de dominio socio-político español, los jesuitas iniciaron el proyecto de evangelización y crearon decenas de "reducciones" en la región que hoy comprende partes del Paraguay; las provincias argentinas de Misiones y Corrientes; los estados brasileños de Rio Grande do Sul, Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina y San Pablo; Santa Cruz de la Sierra en Bolivia y partes del territorio uruguayo.

Los mbya, grupo que forma parte de la familia Tupí-Guaraní que residen en el Dpto. de Itapúa, llevan casi cinco siglos de resistencia a los intentos de asimilación y sostienen una permanente lucha por

¹ En este estudio se escribirá en adelante la palabra mbya en minúscula y sin acento.

su supervivencia socio-cultural y cohesión grupal como un ente autónomo en el concierto nacional.

Después de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870), gran parte del territorio paraguayo fue puesta en venta por el gobierno de la post-guerra. En Itapúa, una vasta extensión de sus frondosos bosques y grupos indígenas que habitaban esas áreas, pasaron a manos de inversionistas foráneos, quienes iniciaron un proceso de extracción de la madera y explotación de la yerba mate. Este proceso significó la disminución progresiva y continua de los bosques, hábitat natural de los mbya. En las últimas décadas, un gran número de latifundios fueron parcelados y vendidos a inmigrantes europeos y asiáticos quienes desmontaron vastas reservas boscosas para la producción agrícola. Este fenómeno produjo una gradual privación del su hábitat e inició su contacto con la sociedad paraguaya y los inmigrantes.

Como consecuencia del modelo de desarrollo del país y ante el nuevo contexto que debieron afrontar, los mbya tuvieron que modificar su *modus vivendi* e iniciar un proceso de dispersión y eventual marginación socio-cultural. Este hecho ha conducido a una crisis de identidad e inseguridad causando un progresivo deterioro de sus condiciones de vida.

La situación de la mujer en este proceso no ha sido diferente, aunque culturalmente ha sido igual, con adecuaciones circunstanciales, lo que este estudio plantea determinar, además de su rol y participación en su núcleo socio-cultural, su relación con otros grupos sociales y la dimensión de subordinación en su cultura.

2. Marco referencial y teórico

En este apartado ofrecemos un marco teórico referencial, recogido de la literatura, que hace con la cultura de los grupos aislados y los más expuestos a otras culturas.

2.1. Comunicación y cultura

La comunicación y la cultura están íntimamente ligados (Asunción y otros, 1981) y se influyen mutuamente (Sarbauch, 1979). Así, cada cultura tiene su propio sistema de comunicación e interacción

(Mcewen y Hannemann, 1979; Sarbauch, 1979). Este sistema le viene dado a través de un lenguaje, verbal y simbólico, que es el medio adecuado para intercambiar ideas y el proceso de transmisión cultural en general.

El término cultura engloba todo cuanto eleva la vida humana y todas las formas del entendimiento (McBride, 1980). La comunicación como "portadora de la cultura", sirve para promover o influir las actitudes, para motivar, incentivar la difusión de los modelos de conducta y para lograr la integración.

El *lenguaje* permite la trasmisión y almacenamiento de la información a través del tiempo, de modo que cada uno tenga acceso a la sabiduría acumulada y la experiencia de sus antepasados (Beals *et al.*, 1977). Así, la cultura tradicional es transmitida de generación en generación formando parte de su herencia (Sitaram y Cogdell, 1976).

Tylor (1871) define cultura como "un todo complejo que incluye conocimiento, creencias, artes, leyes, normas, costumbres y cualquier tipo de capacidad y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad". Kroeber y Kluckhohn (1972) revisaron 164 definiciones de cultura y concluyeron que: Cultura es un producto; es histórica; es aprendida; es selectiva; está basada en símbolos; es una abstracción del comportamiento; e incluye ideas, modelos y valores.

La cultura, según Sarbaugh (1979) y Garcia *et al.* (1984), posee tres aspectos interdependientes: (1) el "psicológico", que incluye valores, creencias, actitudes y conceptos de uno mismo; la visión del tiempo y del espacio; y las relación con el cosmos y los demás; (2) el "sociológico", referente a los arreglos geográficos, el status, rol y las normas grupales; (3) el "tecnológico", que incluye los artefactos utilizados en la provisión de techo (casa), comida, agua, vestimenta, recreación, salud, etc. Definiciones similares las dan Linton (1936), Cluckhohn y Kelly (1945), Herkovits (1955), Kroeber y Cluckhohn (1952), Malinowski (1926) y otros.

¿Qué aspectos de una cultura puede sobrevivir? Según Beals *et al.* (1977), un sistema cultural sobrevive cuando posee: 1) Un grupo o sociedad cuyos miembros exhiben comportamientos similares y

participan en decisiones grupales; 2) un medio ambiente (*hábitat*)²; 3) una cultura material: instrumentos y artefactos; 4) una "cultura tradicional" que representa la acumulación de decisiones históricas de los miembros; 5) decisiones que se refieren a cómo conciben al grupo, su cultura material y su hábitat y 6) actividades y conductas que emergen de la interacción entre los miembros, el medio ambiente, la cultura material y la cultura tradicional.

García *et al.* (1984) añaden que la cultura: 1) proporciona al grupo los patrones del comportamiento; 2) mantiene sus funciones biológicas --comida, techo, vestimenta y medicina y su necesidad de reproducirse); 3) le da significado y dirección al ser del individuo: su origen, la naturaleza del universo y su rol en él y; 4) ofrece soluciones preestablecidas a los problemas materiales e inmateriales del individuo; 5) para sobrevivir, el individuo debe ajustarse al medio ambiente natural, a sus compañeros y tener la certeza de la abundancia, seguridad, reconocimiento, amor, éxito y espacio interior y 6) le ayuda a desarrollar actitudes, valores y la conciencia.

¿Cómo sobreviven las amenazas? Broom, Selznick y Daroch (1981) sostienen que la cultura es amenazada por (1) la crisis de autoridad, (2) si hay distancia entre ideales culturales y la realidad social, (3) la fragmentación de vidas individuales y (4) cuando las creencias y las prácticas anteriores son más bien instrumentales que expresión de su identidad.

Berne (1963) da tres razones por las que el grupo puede desaparecer: 1) ideológico: si la estructura interna es débil; 2) estructura física: la crisis de la estructura individual afecta negativamente a la estructura organizacional y; 3) violación de su estructura: aún cuando sobrevive física e ideológicamente gracias al compromiso grupal de algunos, la violación de su esencia le hace perder la eficacia de su fuerza.

Influencia del contacto con el exterior. Al comunicarse con diferentes culturas, las tribus primitivas han logrado incrementar sus conocimientos y prácticas...El contacto con el occidente ha traído cambios drásticos en algunos lugares (Lewis, 1951). Como resultado,

² La letra cursiva es de este investigador.

este proceso de aculturación debilita o deteriora a la cultura (Redfield, 1941, Stewart, 1955).

Es conocido (como en el Paraguay)³ que los contactos con una cultura superior, sobretodo la explotación económica en las colonias europeas, han devastado la cultura local (Broom *et al.*, 1981).

2.2. Cohesión, sentido de pertenencia y atracción cultural

Aunque esté aislado del mundo exterior, un grupo o sociedad vive bajo la constante amenaza de los grupos mayoritarios (Kikuchi, 1984). Por eso, los grupos pequeños desarrollan un gran sentido de pertenencia y una lucha firme por su supervivencia. Sus miembros desarrollan un alto sentido y nivel de pertenencia y atracción hacia el grupo al cual, a la vez, sienten mayor cohesión. Este tipo de conciencia y compromiso grupal que sostiene a la cultura sólo ocurre en grupos cohesivos (Littlejohn, 1975).

Newcomb (1959) señala que un grupo tiene mayor cohesión cuando: 1) sus miembros hallan una gran atracción hacia él; (2) están motivados a cumplir sus roles y (3) comparten la misma forma de concebir al grupo. Así, un grupo obtiene mayor cohesión en la medida que aumenta el sentido de pertenencia de cada miembro hacia él.

Davis (1970) dice que un grupo cohesivo está motivado a permanecer junto, lo que le facilita realizar con éxito sus actividades grupales. Schachter *et al.* (1951) y Berkowitz (1954) señalan que los grupos cohesivos tienen ventaja porque poseen cierto apoyo mutuo haciendo que todos utilicen los recursos del grupo. Esto ocurre especialmente porque un grupo cohesivo posee espíritu de equipo, de solidaridad y de cuerpo (Gouran, 1941). Por tanto, cuando todos actúan juntos, todos permanecen en el grupo.

En general, los miembros de un grupo cohesivo tienen un gran sentido de pertenencia, exhibiendo conducta de influencia recíproca lo que causa en ellos afinidad y sentido de lealtad (Gouran, 1941). Además, presentan un alto nivel de cohesión y sentido moral (Brilhart, 1967). Eso contribuye en su gran atracción y lealtad,

³ Adición hecha por este investigador.

orgullo y compromiso al grupo (Brilhart, 1967; Borman y Borman, 1972). Esto mismo hace que los miembros posean un alto grado de estima interpersonal (Fisher, 1981).

Los miembros de un grupo cohesivo se comunican frecuentemente entre ellos, lo que, según French (1941) hace que desarrollen amistad, solidaridad y apoyo mutuo. Al interactuar, abordan temas comunes como sus derechos, propiedad, normas y tradiciones grupales, vida familiar, entre otros. Gran parte de su tiempo se dedican a mejorar sus relaciones con sus vecinos, sus antepasados y su creador (Mc Gregor, 1976).

2.3. El efecto positivo de la pertenencia y la cohesión grupal

Según Newcomb (1959), el que tiene una actitud favorable hacia su propia membresía grupal, por el hecho de ser parte del grupo está predispuesto a encontrar un motivo de satisfacción en él. En efecto, le da satisfacción realizar actividades atractivas o necesarias que sólo puede realizar como miembro del grupo. Por su parte, vivir con personas conocidas y queridas produce una gran satisfacción. Uno quizás también encuentre gratificación al ser reconocido por extraños como miembro de un grupo determinado.

Una persona que anhela pertenecer a un grupo, dice Newcomb, en general quiere tanto expresarse como interactuar con otros, lo cual le es posible como miembro de un grupo. Es decir, esto hace que quiera asumir un papel como miembro de un grupo. Asumir un papel implica no solamente actuar, percibir, pensar y sentir en ciertas maneras hacia ciertas personas sino también ser él o ella en cierta forma el/la receptor/a de la acción, percepción, pensamiento y sentimiento de los demás.

La pertenencia positiva en el grupo tiene efectos positivos sobre el grupo; incrementa el amor del uno hacia el otro, el apoyo y el estímulo recíproco, la solidaridad y la lealtad. Cuando cada miembro siente una pertenencia positiva éste a su vez incrementa la cohesión del grupo (Newcomb, 1959). Así, el sentido de pertenencia le da al individuo una identidad y un sentido de "grupo-nosotros" (Biezans, 1954), lo que hace posible que los miembros del grupo vivan y

trabajen juntos con un mínimo de confusión e interferencia (Linton, 1936).

2.4. Marco conceptual - Ubicación de la cultura Mbya Guarani

Se deduce de la literatura que el sentido de pertenencia depende en gran medida del grado de cohesión y de atracción que el grupo mantiene y siente hacia su cultura. La literatura también señala algunos de los indicadores que representan un alto grado de pertenencia a la cultura. Entre ellos resaltan el lenguaje oral y simbólico, la filosofía de vida, los valores, las tradiciones y las prácticas culturales del grupo. El grado de pertenencia aumenta en condiciones geo-ambientales favorables al grupo.

Un contexto distinto al del hábitat anterior hace que los miembros experimenten una quiebra gradual de su sistema organizacional. La pérdida de su hábitat produce una crisis de inserción y arraigo que exige una readaptación y supervivencia. Uno se pregunta si esa experiencia también incide en su manera de concebir el mundo, su visión de la vida y su relación con Dios, con la naturaleza y con sus pares.

La situación actual de los *Mbya-Guarani* de Itapúa es bastante grave, ya que han perdido su hábitat y ahora viven en "asentamientos" o "reservas", que no siempre son lo mejor para sus intereses.

Este estudio se circunscribe en un esfuerzo por identificar los indicadores que describen y explican la situación, la posición y la condición en que vive la mujer mbya hoy. Sin embargo, esta investigación no propone hipótesis ni hace enunciados. Más bien, consiste en recoger información a través de visitas, observación, diálogo y entrevistas con las mujeres, a fin de describir algunos aspectos de su condición y posición.

2.4.1. Marco histórico y contexto socio-cultural de los Mbya-Guarani

La pregunta inicial sobre la existencia y condición de los *Mbya-Guarani* hoy es cómo han logrado sobrevivir todo el proceso de cambio desde la colonia hasta la formación del Estado paraguayo. Al

mismo tiempo, nos preguntamos sobre su lugar en la historia latinoamericana de los indígenas.

De hace una década, el contexto latinoamericano se ha caracterizado por el surgimiento de una nueva conciencia étnico-cultural. Esta nueva conciencia toma fuerza al celebrarse el V centenario (1992) de la colonización española, donde los pueblos indígenas criticaron el proyecto colonizador y sus paradigmas. Ante el debilitamiento de la visión de una sociedad etnocéntrica y hegemónica, los gobiernos, las ONGs y la sociedad civil tuvieron que aprender, reconceptualizar y readaptar sus proyectos de apoyo a los indígenas y asumir una visión más global y un acompañamiento más respetuoso hacia ellos y sus actividades.

La dimensión político-ideológica que incluía la transmisión de los valores de la cultura occidental a los indígenas, a la vez que las leyes engendradas a lo largo del siglo XIX y XX establecían una "comunidad nacional" sin reconocer los derechos históricos de estos pueblos ancestrales, ni un régimen de particularidades culturales.

En este marco, se vio al indígena como "problema"; se usurpó sus territorios tradicionales, se violó su espacio físico y cultural y, consecuentemente se los mantuvo errantes y en muchos casos --en nombre de la civilización y el progreso-- se le aplicó un etnocidio. No podemos soslayar esta concepción que subyace en nuestra herencia socio-cultural y que aún en parte condiciona el desarrollo del presente, tal como se observa en la comprensión de los acontecimientos actuales que envuelven a los descendientes de europeos y nativos de Itapúa (Zub, 2003)⁴.

Es importante señalar algunos cambios en la estructura político-jurídica paraguaya a partir de la Constitución de 1992 y la Ley 904. Esta Constitución posee un nuevo encuadramiento a partir del cual las viejas relaciones de subordinación, exclusión y alienación de los derechos indígenas pasan a ser respetados. En teoría, estos hoy son sujetos y agentes de su propio destino y la voluntad de mantener sus comunidades diferenciadas en medio de la sociedad nacional posee

⁴ Zub, Roberto (2002). Extractos del Documento de diagnóstico institucional de la ONG Oguazú, Asunción.

respaldo jurídico. Por otra parte, los indígenas en general han adquirido una visibilidad política y pública ante la sociedad y son parte de una red de organizaciones que plantea una diversidad de reivindicaciones y derechos.

Tratar a los indígenas como sujetos es aceptar sus reivindicaciones, que siempre rivalizan con los intereses privados, sean estos manifiestos u ocultos. A pesar del nuevo marco jurídico vigente, sigue siendo difícil para muchos aceptar la versión histórica y los derechos originarios que poseen los mbyá sobre sus territorios. Para paliar esa "deuda" histórica, las leyes nacionales establecen procedimientos como la expropiación e indemnización del Estado a quienes se adueñaron de sus tierras. Sin embargo, en este tema aún hay mucha deuda que pagar y/o revertir a favor de los indígenas en tanto que para el reintegro de sus tierras se requiere de tiempo y de procesos legales a los cuales sólo los blancos acceden. En el fondo, los indígenas están a merced de los blancos y su colaboración o no define su existencia.

Durante un largo período, el ordenamiento jurídico paraguayo estaba pautado por el reconocimiento de un único idioma (español), una religión (católica) y una ciudadanía genérica (paraguaya) resultante de una cultura pensada desde una elite política y jurídica etnocéntrica.

En Itapúa y los departamentos colindantes se observa una notable descalificación económico-social y étnica donde muchos ven con desprecio que los indígenas preserven sus costumbres, no así las costumbres de los extranjeros. Los actores más visibles de una discriminación y segregación son portadores de un cristianismo y de un progreso agro-industrial en oposición al "oscurantismo" de las poblaciones nativas. Su ideología de la producción económica y del trabajo se confronta con la sencillez de la cultura recolectora de los mbyá.

2.4.2. La Llegada e irrupción de inmigrantes europeos y asiáticos

Después del año 1900 llegaron al Paraguay miles de inmigrantes alemanes y japoneses (Zub, 2003). Los primeros se asentaron en Hohenau, Obligado y Bella Vista y, los segundos, fundaron las

colonias de Pirapó, Santa Rosa y La Paz. La gran homogeneidad étnico-cultural de estos grupos les permitió crear empresas y organizaciones cooperativas e industrias.

Desde el inicio, ha existido un conflicto jurídico, social y étnico entre estos y los mbya. Unos reclaman las tierras como propias por un derecho ancestral, mientras que los colonos poseen gran parte de las tierras por derecho adquirido mediante otorgamiento del Estado paraguayo. Los mbya quieren la tierra únicamente para reproducir una vida sencilla y con un gran respeto y dependencia de la naturaleza, mientras que los otros la desean para producir pastos de engorde de sus ganados o la producción agroexportadora, con el consecuente exterminio de los bosques y el deterioro del medio ambiente.

En esta cadena existe un derrumbe del mundo indígena que comenzó con la venta de sus tierras junto a una inmensa población que habitaba la selva. El otro eslabón de esta cadena fue la conversión de los bosques y la rica y variada fauna en campos para el ganado o cultivos de agroexportación. En esta etapa, se produjo el fenómeno depredatorio implicando una lucha contra la existencia misma de los indígenas y de sus vidas que corren el peligro de extinción debido a la vorágine del sistema productivo capitalista.

En esencia, entre los colonos y mbya existe un desencuentro histórico que los separa en miles de años. Ese desencuentro tiene que ver con sus culturas, sus técnicas de trabajo, sus concepciones de familia, de vida, de trabajo y producción, de posesión y preservación, de respeto a la tierra, al bosque, los animales, los pájaros, etc. No es posible ni se pretende hacer alemán de un mbya, ni lo contrario. Por lo tanto, es necesario crear las condiciones básicas de convivencia y comprensión de ambas formas de vida, tema en el cual existe poca voluntad e interés por saber por parte de aquellos que pretenden tener la verdad.

La población mbya se resiste y lucha con la fuerza de sus tradiciones religiosas para preservar su identidad y sus rituales. Estos son practicados en la mayoría de las comunidades visitadas y sirven como el principal motivador en la lucha y recuperación de sus tierras y la preservación del medio ambiente.

Con la ocupación de los territorios mbya, surge el conflicto y un desencuentro de las visiones respecto a la apropiación y uso del espacio. Para los inmigrantes, la tierra es un receptáculo de la producción, en cambio, para los mbya, los bosques, la vegetación, la fauna y los recursos naturales son inseparables de su ser y de su existencia. Los bosques no son tierras improductivas u ociosas sino su casa y su fuente de vida, de sombra, de leña, de frutas, miel, medicina y de alimentación en general.

Los actuales lugares de la soja son tierra que los mbya buscan recuperar porque son sus *tekoa*, que es el lugar donde es posible manifestar su *manera de ser* (*teko*). En las tierras que hoy ocupan los colonos están enterrados los ombligos de algunos líderes y bajo las plantaciones están los cementerios en que descansan sus ancestros y los *opy* o lugares sagrados donde los *karajá* ejercían sus cultos en los últimos milenios. Para los mbya estos campos son comparables a la importancia que los judíos y palestinos le asignan al monte Sinaí, los árabes a la Meca o los católicos al Vaticano. La desaparición de estos lugares es la desaparición de su identidad y sentido de pueblo.

El cuadro de relaciones interétnicas y sociales en la zona tal vez sea aún más complejo porque existen jerarquías políticas y una generalizada corrupción en las instancias del poder local donde los mbya no participan ni poseen posibilidades de cambiar, entre otras razones, porque ellos no votan para elegir a las autoridades.

Los hechos señalan que debido a las diferentes cosmovisiones étnicas, es difícil encontrar espacios para el reconocimiento de la pluralidad y equidad cultural o religiosa. Sin embargo allí están los mbya, planteando sus valores y conocimientos propios sobre la tierra, la flora y la fauna y el medio ambiente, algo menospreciado debido al sentimiento de superioridad de la gente que pertenece a la cultura judeo-cristiana que domina el contexto paraguayo.

No es remoto que los valores del progreso pronto puedan colapsar porque el sofisticado modelo agro-productivo y la alta tecnología implantada principalmente en las colonias carecen de sustentabilidad. El modelo les permite una alta renta a costa de una acelerada degradación y contaminación de la tierra de manera

irreversible. En cambio, si bien los principios productivos mbya aún no permiten la sustentabilidad alimenticia de las comunidades, sus principios ecológicos poseen mucho respeto hacia la tierra, proveyéndoles una alimentación menos contaminada, un aire más sano y una farmacología proveniente de sus hierbas.

Con este breve cuadro pretendemos haber situado el contexto de las comunidades mbya en el departamento de Itapúa. Esta introducción es necesaria por cuanto nos permite entender el marco y las determinaciones, las relaciones de género, el grado de pertenencia de la mujer mbya a su cultura, la cohesión interna, sus prácticas de maternidad y la salud reproductiva y, por otra parte, ofrecer algunos criterios a las agencias financieras respecto a su contribución.

2.4.3. Algunas características de los Mbya-Guaraní

Las comunidades indígenas poseen especificidades culturales que necesitan ser consideradas. En el caso mbya, nos llama la atención las migraciones internas de éstos en sus territorios. La movilidad o desplazamiento dentro de cierta área restringida, es un elemento que ha aparecido como una constante y como parte del modo de ser histórico de los *Mbya-Guaraní*.

El desplazamiento de una región a otra ocurre para visitar parientes, para establecer casamientos y/o alianzas entre las comunidades. Estas migraciones se dan también por motivos económicos y religiosos, donde alguien va en busca del chamán, sea hombre o mujer, que es un *ñanderu*. En la concepción mbya la tierra se cansa, se acaba. De acuerdo con su tradición, las tierras que buscan ocupar son sus *tekoa*, "lugar donde es posible manifestar nuestra *manera de ser (teko)*".

Una comunidad, en ciertas condiciones, comienza a sentir cierta intranquilidad, percibe que sus niños están enfermándose y relacionan esto con el lugar en que viven. Por eso abandonan el lugar y van hacia otro lugar en busca de un refugio. Van en busca de lugares alternativos hasta encontrar donde puedan vivir mejor.

3. Marco metodológico

Este estudio se realizó en los municipios de Pastoreo, Pirapó, Alto Verá, San Cosme y Damián y Jesús Tavarangüé, Dpto. de Itapúa.

En 1998 existían aproximadamente 320 familias *Mbya-Guarani* en Itapúa, dispersas en 21 comunidades (Fogel, 1998)⁵. La selección de la muestra fue establecida siguiendo los criterios de la *muestra intencional*.

La selección se ha hecho teniendo presente cuatro puntos claves: la dispersión de la población en Itapúa; la notable deforestación de la zona; la acentuada presencia de diversos grupos étnicos (inmigrantes europeos y asiáticos) en el Departamento; y la accesibilidad de estas comunidades, que constan de caminos de tierra y/o pavimentada.

En efecto, la muestra comprende 111 familias de cinco grupos dispersos en varios municipios, equivalente al 35 % del total del universo. Los nombres, criterios de selección y dimensión de cada grupo incluidos en este estudio son:

- a. *Pindó*, en *San Cosme y Damián*, donde viven 28 familias, reasentadas en 1982 por la Entidad Binacional Yacyretá. Estas familias provienen de tres islas ubicadas en medio del Río Paraná y cuya cultura se vincula estrechamente con el contexto del río.
- b. En *Alto Verá* existen seis grupos de mbya, dispersos en un territorio vasto. De éstos se han seleccionado dos grupos, el de *Mboi Cae*, habitado por 22 familias y, *Pindoí*, por 15 familias. Estos grupos son los últimos en haber sido desplazados de su hábitat; presumiblemente son los que más preservan su sentido de pertenencia a su cultura; y por su importancia numérica. Este estudio ha seleccionado el grupo de *Mboi Cae* por ser más numeroso.
- c. *Pirapó* cuenta con dos grupos de mbya: *Kaatymí* con 16 familias y *Mboi Caé Boca* con seis familias. Ambos grupos están asentados en medio de un área habitada por dos grupos económica y demográficamente predominantes, la alemana y la japonesa, lo que contribuirá a determinar el grado de contacto intercultural que

⁵ Fogel, Ramón (1998). *Mbya Recové*. Universidad Nacional de Pilar: CERI. Asunción. Pág. 173.

desarrollan. El grupo de Kaatymí fue seleccionado por ser más numeroso.

d. *Pastoreo*, en la cercanía del pueblo de Pastoreo, con una población de unas 15 familias, es uno de los asentamientos mbya más antiguos de Itapúa, ubicado en un territorio perteneciente a la Iglesia Católica, en un ambiente de misión que le ha dado trabajo, protección y seguridad socio-económica.

e. *Guavirami*, en *Jesus de Tavarangüé*: Este lugar alberga una de las Ruinas Jesuíticas más significativas del Paraguay, espacio privilegiado de los guaraníes, declarado por la ONU como Patrimonio de la Humanidad. Ahí viven unas 30 familias Mbya-Guarani. Es un pueblo habitado principalmente por paraguayos pero con mucha influencia de poblaciones vecinas de alemanes y japoneses, considerado un lugar estratégico para la comunicación entre los diferentes grupos mbya de Itapúa.

Los datos fueron *recogidos* a través de entrevistas individuales con caciques, entrevistas grupales, visitas y observación in situ.

4. Resultados Generales

Comunidades Mbya Guarani estudiadas	Algunos datos de cada comunidad							
	Area Geográfica	Población Total	No. de Familias	Asentamiento o no	Tierra titulada	Escuela local	Agricultura p/ venta	Producción de Artesanía
Mboi Ka'e	919 Has.	98	29	No	Si	Si	Si	Si
Kaatymí	282 Has.	77	16	No	Si	Si	No	No
Pastoreo	180 Has.	115	35	No	Si	Si	Si	Si
Guavirami	5 Has.	86	20	No	No	No	No	Si
Pindó	399 Has.	102	32	Si	Si	Si	No	Si
TOTAL	1.785 Has.	478	132					

Cuadro No. 1 - Datos e indicadores básicos de las cinco comunidades estudiadas.

4.1. Descripción y perfil de las comunidades visitadas

Las cinco comunidades visitadas fueron: Mboi Ka'é (Alto Verá), Ka'atymí (Pirapó), Pastoreo (Pastoreo), Guaviramí (Jesús) y Pindó (San Cosme). Estas comunidades fueron visitadas al menos dos veces para realizar los contactos, la observación del lugar y las visitas correspondientes.

En el Cuadro No. 1 se hace un sumario comparativo y descriptivo de las cinco comunidades visitadas y estudiadas. De 111 familias proyectadas para el estudio, hemos hallado que suman 132, es decir, 21 familias más. Estas familias viven en un área geográfica de 1.785 hectáreas, lo que equivaldría a 13,5 hectáreas por familia. La distribución de estas tierras, según el cuadro, es distinta para cada comunidad. La comunidad de Guaviramí es la más afectada por este problema. La de Mboi Ka'é es la que más tierra posee, con el bosque más importante también.

Cuatro comunidades poseen título de sus tierras. La comunidad de Guaviramí, Jesús Tavarangüé, se halla en un terreno prestado de 5 Hs. en medio de una propiedad de 55 Hs., del señor Pastor Valdés de Capitán Miranda, quien les ofrece esta propiedad en 2 millones de Gs. por hectárea.

Estas comunidades, excepto Guaviramí, poseen su escuela propia donde enseña un maestro mbya, excepto el de Pastoreo que es paraguayo. La lengua de enseñanza es el guaraní en todas estas comunidades. En Pindó, Pastoreo y Ka'atymí también enseñan en castellano.

4.2. Perfil de cada comunidad estudiada

- La comunidad de Mboi Ka'é, de las cinco (ver Gráfico No. 1), es la que mayor bosque posee. Es una comunidad aún en la lejana selva tierra adentro, en la zona colindante con el Dpto. de Caazapá. Los caminos que llevan hasta el asentamiento mbya son de tierra en gran parte, a unos 90 km. del empalme de la Ruta I con la VI, vía Fram, Sta. Rosa, Pastoreo, con planes de empalmar con Obligado. En el entorno de esta comunidad hay plantíos de soja cultivados por colonos japoneses. La comunidad tiene título de propiedad desde 1991.

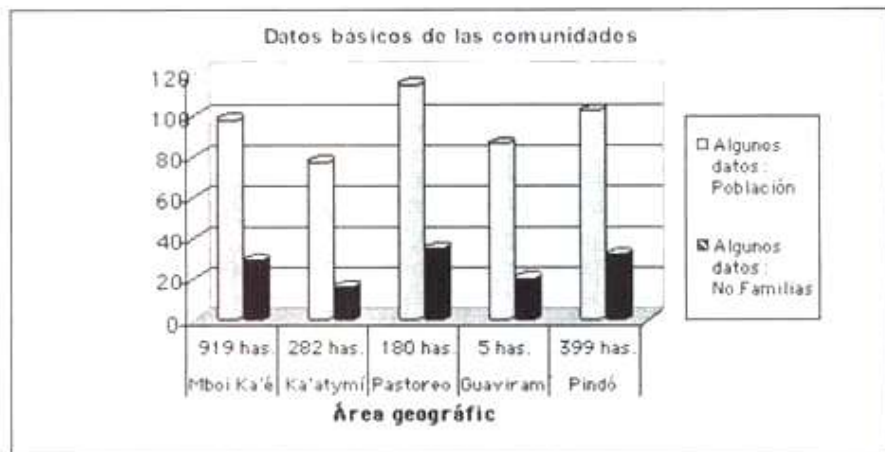


Gráfico No. 1 - Área geográfica, población y número de familias de las comunidades.

- La comunidad de Ka'atymi está ubicada en el Distrito de Pirapó, a unos 49 km. de la ruta VI. La comunidad posee título de propiedad desde 1996, rodeado de plantaciones de soja de propietarios japoneses. Es una comunidad relativamente pequeña, pero con un hábitat propio. El hospital más cercano está en el pueblo de Pirapó, a unos 35 km.

- La comunidad de Pastoreo posee una historia peculiar desde que la Iglesia Católica empezó la Escuela Agrícola en esa localidad. El asentamiento de los mbya en la zona aún tiene una buena porción de reserva boscosa, con plantaciones de yerba para comercializar. Por lo demás, se dedican a la agricultura de subsistencia. Pastoreo tiene título de tierra hace unos 20 años. El pueblo dista dos kilómetros donde aún no hay hospital ni clínica médica.

- La Comunidad de Guaviramí está asentada en un terreno de 5 hectáreas prestado por Pastor Valdéz. Está ubicada cerca del arroyo Capi'ivarymi., en una colina de escasa vegetación, de tierra arenosa, a unos 7 km. de la Ruta VI, en las inmediaciones de Trinidad y de Jesús, pueblos que carecen de hospital.

- La comunidad de Pindó es un asentamiento de familias relocalizadas por el Ente Binacional Yacyretá (EBY), provenientes de la isla del mismo nombre donde se ha construido la represa, su hábitat original. Ahí la EBY construyó casas para cada familia. En el vecindario viven familias paraguayas. El terreno cuenta con una zona boscosa carente de animales silvestres y dista 17 km. del Río Paraná, lo que dificulta la práctica de su pesca tradicional. Las familias se dedican a la agricultura, cuidan algún ganado para la leche. Tienen una escuela hasta el 6° grado. El cacique y el maestro han hecho cursos universitarios y varios jóvenes están en colegios secundarios de la vecindad.

4.3. Procedimiento de la recolección de datos

La recolección de datos se realizó con la asistencia del Sr. Sixto Bogado, coordinador de proyectos de la ONG de Derechos Humanos de Itapúa, quien realizó los contactos y la llegada a los asentamientos. Llegamos a cada comunidad en compañía del Sr. Bogado y un asistente de investigación e iniciamos las actividades, en un marco de informalidad y respeto. Luego de conversar con el cacique, observamos el hábitat, el ambiente, la chacra y saludamos a los distintos miembros. Bajos estas condiciones, todos resultaron ser sumamente acogedores y hospitalarios. Una vez establecido un ambiente de apertura y aceptación, realizamos las entrevistas en presencia de varones, jóvenes y niños/as. La gran mayoría de las mujeres eran casadas y muy jovencitas.

El Cuadro No. 2 exhibe el número de personas presentes el día del trabajo de campo. Antes de iniciar las actividades, se preparó y compartió un almuerzo, que es parte importante de un encuentro de esta naturaleza. La mayoría de los miembros de cada comunidad acudieron. En general, todas las sesiones fueron bien atendidas. Muchos niños participaron en todas las sesiones, con sus madres, abuelas o hermanitos mayores.

Comunidad	Mujeres presentes en entrevistas	Hombres presentes en las entrevistas	Líderes presentes ⁶ (para contacto inicial y para las actividades del día)	Menores presentes
Mboi Ka'ë	17	8	Cacique	25
Ka'atymi	14	7	Cacique 1° y 2°	23
Pastoreo	27	17	Cacique 1° y 2°	44
Guavirami	15	8	Señora de cacique	28
Pindó	22	16	Opyguá (religioso)	46
TOTAL	95	56		166

Cuadro No. 2 - Número de personas presentes en el día de las entrevistas de mujeres.

Estuvieron presentes en las entrevistas 95 mujeres y 56 varones, totalizando 151 personas. También 166 menores se hicieron presentes en las cinco sesiones, un indicador del crecimiento de la población mbya.

4.4. Posición y Condición de la Mujer Mbya en su Cultura

4.4.1. Relaciones de género - Rol de la mujer en la familia

En las comunidades mbya estudiadas, así como en las sociedades occidentales, los roles de los individuos son pre-establecidos por su cultura y tradición. Tanto varones como mujeres poseen roles definidos y pocas veces son alterados. Por ejemplo, los hombres nunca cocinan, excepto cuando sus mujeres están enfermas.

La mujer tiene un rol muy ligado a los quehaceres de la familia, como las tareas de cocinar, lavar la ropa, planchar y cuidar a los hijos; algunas trabajan en artesanía y todas trabajan en la chacra.

Las mujeres de la comunidad de Guavirami expresan que ellas únicamente realizan actividades que benefician a la familia, "nos dedicamos a los quehaceres domésticos". Las de Pindó, afirman que "cada una de nosotras tiene una tarea específica: los hombres por

⁶ Es importante tener presente que la comunidad se mueve con el liderazgo del cacique de la comunidad, o de su representante, que puede ser el cacique 2° o la esposa del cacique, el líder religioso (opyguá).

su parte y las mujeres también". En Ka'atymi, una comunidad inmersa entre los plantíos de soja de los colonos japoneses, dijeron que *"Cada quien tiene su rol y sus responsabilidades. La mujer también tiene un porcentaje en la toma de decisiones". "En nuestra cultura la mujer es totalmente dependiente del ingreso económico del hombre"*, dijo una mujer de Pindó.

Con respecto al cuidado de los niños, las mujeres de Pindó dijeron: *"Por costumbre, la mayoría de las madres amamantan sus niños". "Los no amamantados por sus madres son llamados guachos, pues sólo consumen leche vacuna o en polvo". "La leche la compramos de afuera. No tenemos vacas aquí"*. La mayoría de las mujeres de Pastoreo señalaron que el cuidado de los niños es *"responsabilidad es de ambos por igual"*. Por su parte, algunas manifestaron que *"sólo yo me ocupo de los niños"*.

4.4.2. Autonomía de las mujeres

Con respecto a la autonomía de las mujeres, el Cacique Ciriano Cáceres dijo como sigue: *"Yo, como cacique, no puedo pedir a las señoras que hagan de esta u otra forma las cosas. Ni a mi señora le puedo pedir que vaya a ayudarme o que vaya a carpir en la chacra. Cada una tiene su compromiso, atienden a los niños, preparan los alimentos si hay para cocinar, esas cosas están a cargo de la mujer"*.

Las actividades de la comunidad siempre se realizan con la consulta y coordinación de los caciques. Debido a las particularidades culturales que presentan, su autonomía es muy limitada. Ellas deciden fundamentalmente sobre los asuntos domésticos. *"Yo hago lo que quiero, cocino lo que quiero y mi marido no me dice lo que tengo que cocinar"*, dijeron varias mujeres. *"No cuestionamos lo que deciden los caciques, creemos que está bien"* dice una mujer de Pindó. En general, la estructura social indígena es piramidal y obedece a un principio de preservación de la unidad del conjunto de las comunidades.

La mujer tiene un rol importante en la cultura mbya, siendo el apoyo del seno familiar, madre y cuidadora de sus hijos. Sobretudo en la casa, como manifiesta una mujer de Mboi Ka'é: *"Nosotras decidimos lo que en el día se cocina, sabemos qué tenemos que*

hacer. Conocemos nuestro trabajo". Las mujeres de todas las comunidades declararon que la mujer decide en su casa y el marido se encarga de abastecer las necesidades.

Para comprender los roles del varón y la mujer en la vida familiar, se constató que, aún sin ser católicos, juntos buscan en el almanaque para el nombre de sus hijos. Decía una de Pastoreo: *"La hermana es quien escoge los nombres para nuestros hijos, porque ella tiene los nombres en el almanaque"*. Otras dijeron que ellas con sus maridos buscan en el almanaque para el nombre de sus hijos. De esta forma, el nombre "paraguayo" lo escogen del almanaque para efectos legales y/u oficiales. Sin embargo, en la comunidad ellos poseen su nombre mbya.

En general ellos usan una **doble identidad**. Esa identidad está determinada por el lugar y el tipo de personas ante las cuales se encuentran. Ante el mundo paraguayo, ellos son una cosa y en su interior otra. Suponemos que esta imposición viene de las décadas pasadas cuando se exigía la adopción de nombres aceptados o conocidos por la sociedad. Como sabemos, en el pasado hasta los descendientes de los inmigrantes que nacían en el país tuvieron que adoptar los nombres hispanizados, de modo que William pasó a ser Guillermo, Iván se tradujo a Juan. Si el Mbya quiso poner el nombre de Toni, el juez lo inscribió como Antonio.

Con relación a la compra de su vestimenta y alimentación, lo hacen los hombres o sus maridos. La razón es que no poseen dinero y salen ocasionalmente de su hábitat. Gran parte de su ropa proviene de donaciones extranjeras que "nos regalaron, ya que no tenemos para comprar ninguna ropa o zapatos". Manifestaron que muchas veces no tienen dinero para comprar los artículos básicos de la casa, así como sal, jabón y yerba mate. Algunos, especialmente en Pastoreo, producen su propia yerba y resecan sus artículos de tabaco, en forma reducida y temporal.

4.4.3. Lengua y afirmación de identidad

La lengua quizás sea la más auténtica expresión de la trayectoria existencial de todas las culturas. Si bien a raíz de la conquista la lengua mbya se haya convertido en lengua subordinada, inferior y

restringida a la esfera comunal y doméstica, es importante reconocer su plena capacidad de servir como instrumento de comunicación y construcción ideológico-cultural, susceptible tanto de liberar todo su potencial como integrarse a la lengua española. Al parecer, al menos por ahora, no existe la capacidad para proyectar su lengua a ámbitos de comunicación social masiva como la prensa escrita y audiovisual. Sin duda, la lengua mbya fue empobrecida por la condición histórica de subordinación a la que han sido sometidos.

A lo largo de la historia, las sociedades han recibido influencias que, de acuerdo a su compatibilidad con los códigos culturales propios y su capacidad de resistencia a la imposición externa, las han aceptado, rechazado o modificado. Esto, que se podría calificar como proceso civilizador, en el caso de los mbya de Itapúa, ha cobrado un carácter impositivo ya que en la región predominan las culturas de habla hispana, alemana y japonesa. Siendo que los mbya no son considerados como interlocutores culturales, y su aporte científico no es tomado como válido, es probable que con el correr del tiempo la lengua y la cultura dominante los avasalle, de tal forma que lo hispánico sea asumido como propio.

Hemos observado que varios elementos de naturaleza exógena, tales como los sistemas de cargos, escolar y sanitario, el contacto y la lengua están siendo integrados a la matriz cultural de la mbya. En esto se percibe un proceso dialéctico de selección/modificación de la lengua, cuyo resultado a largo plazo podría resultar en una nueva identidad.

4.4.4. Relaciones con personas dentro y fuera de la comunidad

Las relaciones inter e intra- mbya es bastante fluida. Las comunidades se visitan entre sí con cierta regularidad por razones de nexos familiares que existen entre miembros de las comunidades. De la población, los caciques son quienes más se movilizan, sea para reuniones entre sus homólogos, sea para gestiones ante la gobernación, trámites por la titulación de las tierras, busca de elementos agrícolas o para acompañar a algún enfermo. Un hecho nuevo entre los jóvenes es la separación temporal para estudiar. Así el cacique de Pindó se ha ido a Estados Unidos y un joven de Pastoreo ha hecho cursos de artesanía en Capioví, Misiones,

Argentina. Ellos se consideran parientes entre miembros de la misma tribu mbya por lo que pueden aventurarse a este tipo de viajes y estadia.

Las mujeres salen menos frecuentemente hacia los pueblos o ciudades. Lo hacen cuando es realmente necesario, como ir al médico. *"No vamos al pueblo" o "vamos muy raras veces al pueblo"*, dice la mayoría. Muchas dijeron que van al pueblo o a los cruces para vender sus productos. La inmensa mayoría tiene parientes en otras comunidades mbya, a quienes visitan al menos una vez cada dos años.

Las **distancias entre comunidades** son grandes, excepto las de Pindó y Pastoreo. Aún cuando tuvieran acceso al transporte público, a menudo carecen de dinero para el pasaje y no suelen hallar ayuda de los colonos ya que los tiene discriminados.

El gráfico No. 2 muestra los lugares y el número de parientes que tienen. Una mujer de Pindó dijo que *"nosotros los indígenas somos casi todos parientes"*. Estos nexos hacen que los mbya estén en contacto y sepan unos de otros. Sin embargo, la mayoría de ellos no salen más allá de su ambiente y vecindad. Varias manifestaron que no poseen parientes sino en su comunidad.

En cuanto a la **visitas de extraños**, dijeron que no es habitual en sus comunidades. Las únicas visitas que dicen recibir son de los religiosos/as, quienes les traen productos alimenticios, ropa, medicina o regalos para los niños y, de los agentes de salud que llegan para realizar la vacunación. Confiesan vivir en un aislamiento y no reciben visitas y apoyo de los paraguayos o colonos extranjeros de la zona. Últimamente, les visita el Secretario de Asuntos Indígenas y de Recursos Naturales de la Gobernación de Itapúa.

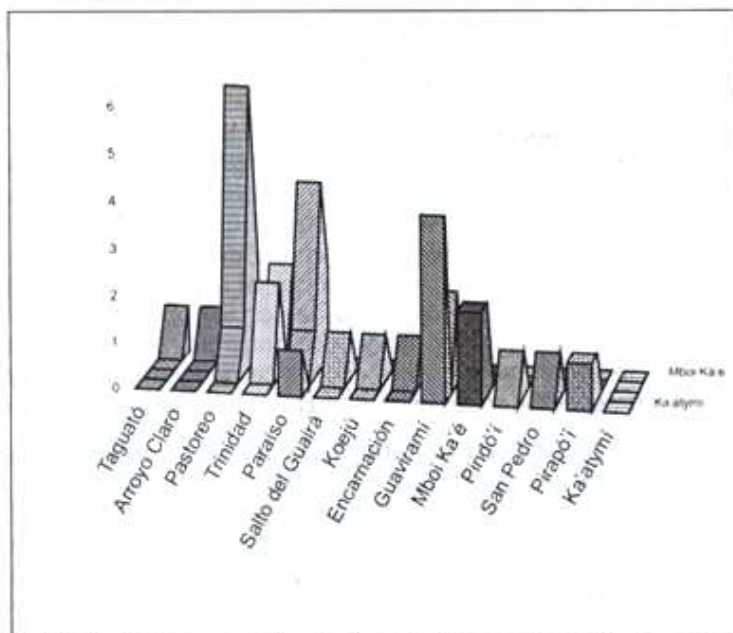


Gráfico No. 2 - Número aproximado de parientes que las mbya tienen en otras comunidades.

En general, los mbya tienen pocos amigos fuera de su ámbito comunal y se sienten incómodos fuera de su círculo. *“Como indígenas no nos relacionamos con forasteros, así como ellos tampoco se relacionan con nosotros”*, dijo un cacique. En forma reiterada, expresaron que *“no nos sentimos a gusto con los paraguayos”*, *“ellos se burlan de nosotros y eso nos hace sentir mal”*. *“No nos sentimos cómodos compartir con ellos y creo que no nos vamos a sentir nunca bien con ellos”*. *“A veces nos molestan, pero no tenemos otra alternativa que aguantar”*. *“No estamos preparados para convivir con ellos, es una situación irremediable que debemos soportar”*.

4.4.5. Constitución de parejas intra- e interétnicas

En las comunidades prevalece la constitución de parejas intra-étnicas. Para ello, los mbya tienen dos barreras: la religioso-cultural

y la étnico-lingüística. La preservación de la *pureza* religiosa y cultural sigue siendo el impedimento central con respecto al rechazo de individuos extraños en sus comunidades.

Sin embargo, siempre que exista más de una etnia compartiendo un mismo espacio, la cultura y la identidad serán susceptibles al establecimiento de parejas interétnicas. Dentro de esa perspectiva, el matrimonio exogámico se convierte en un factor que de manera progresiva estará disipando la tradicional dicotomía de "*nosotros y ellos*", reorganizando la pertenencia al grupo y la sociedad. Mediante el matrimonio exogámico, la pertenencia étnica puede ser transformada y dar lugar a una nueva etnicidad. Sobre el particular, hemos observado que hay niños y niñas cuyos fenotipos (ojos y color de piel y pelo) exhiben rasgos totalmente distintos a los de ellos.

Ante la pregunta de cómo diferenciar a una mbya de una paraguaya, siendo que muchas de ellas usan reloj, aros, collares, pulseras, etc., y poseen rasgos fenotípicos muy similares a las paraguayas dijeron que hay tres características para identificar al mbya: "*aquellos que saben, miran nuestra nariz y dicen: mira ese es mbya que va pasando*". Otra dijo "*Nosotros nos damos cuenta por la forma de hablar y la forma de caminar*". Otra mujer añadió: "*Todos conocen que somos mbya porque vamos al pueblo acompañadas de muchos hijos*".

Cuando se les preguntó si existen parejas mbya-paraguayas, su respuesta fue negativa. Entonces les preguntamos si permitirían que su hija o hijo tome como esposo a un japonés o paraguayo, las respuestas fueron más bien variadas y contradictorias. La mayoría dijo que no lo haría: "*yo no lo permitiría*", "*no me casaría*", "*no nos gustaría que eso suceda*"; "*No, no aceptaría*", "*no me agrada la idea porque no es de nuestra nación*". En cambio otras dijeron que aceptarían lo que sus hijas querían, "*yo no tengo problemas*", "*no tengo inconvenientes, estaría contenta de que se case con paraguayos, me gustaría que ella venga a visitarme*". Aún así, sus respuestas no reflejaban mucho interés en un casamiento fuera de su cultura.

Ante una pregunta directa como, ¿qué pasaría si se casaran con paraguayos o japoneses?, de inmediato respondieron en forma

categorica: *"si se casa debe alejarse de la comunidad porque no le permitiremos que viva entre nosotros"; "si se casan con paraguayos deben seguir a sus maridos y vivir en la cultura de ellos, aqui no serán aceptados"; "no está permitido que un paraguayo viva entre nosotros".* En cambio, otras de la misma comunidad expresaron que *"Si encuentra un paraguayo, seguramente se casaria";* pero *"no dejaria que se fuera; haria que el paraguayo se quede a vivir con nosotros"; "si se casa con una mbya debe quedarse a vivir aqui con nosotros, aún si no quiere".*

"Un hombre que no es trabajador, realmente no puede formar familia. Los padres de las mujeres analizan bien estos aspectos, porque no desean que sus hijas vayan a parar en manos de haraganes y pasen necesidades", dijo una mujer de Pindó.

4.4.6. Cambio de hábitat

Con relación al cambio de hábitat, la población de Pindó, que fue reubicada por Yacyretá, añora con volver a su pasado al decir: *"Me gustaria ir a vivir a otra selva para no perder nuestra cultura y para seguir enseñando a nuestros hijos nuestras costumbres y tradiciones. Hacer todo lo que antes haciamos, consumir animales del monte....eso es lo que deseo".*

Con estas citas, podemos concluir que las comunidades mbya viven desarraigadas, aisladas del resto de la sociedad y con un fuerte apoyo en su identidad cultural y, sus vinculos, nexos y contactos con los grupos socio-culturales de la región distintos a los suyos son casi inexistentes.

Una mujer de Pindó expresó su convicción profunda de ser mujer mbya. Ella se expresó en forma contundente en estas palabras: *"A mi me encanta mi casa nueva y vivo ahí con mucho agrado con mis hijos. Tenia mi techo de paja, pero con el tiempo eché abajo y me quede sólo con la casa nueva... Como verán utilizamos muchas cosas que utilizan los paraguayos, pero mi sentimiento no cambia, mi corazón es mbya. Si tuviera coche, si tuviera oro y saliera a pasear por el pueblo no van a decir ahí va esa paraguaya, siempre van a decir que soy indígena".*

4.4.7. Necesidades de las mujeres

Uno de los temas abordados en las entrevistas fue con respecto a las necesidades que desearían expresar. En cierta forma, según hemos percibido, tanto los hombres como las mujeres se sienten discriminados por la sociedad paraguaya y su gobierno. Conste que sus necesidades son básicamente un lugar seguro donde puedan desarrollar sus vidas en forma independiente, se dan cuenta de la necesidad de adquirir los elementos de la vida y se sienten incapaces de lograrlo debido a la falta de ingresos económicos.

En ese contexto, una mujer de Pastoreo dijo cuanto sigue:

"Necesitamos de herramientas para trabajar; Tenemos una escasez económica tan grande que nos impiden tener nuestras herramientas". Otra de Ka'atymi dijo: Muchas cosas necesitamos...Necesitamos utensilios de cocina, creo que eso es primordial... También ropa".

Varias mujeres de Pindó asintieron a la opinión de una de ellas, quien expresó: *"Vivo en la casa sólo por necesidad, y cuando llueve me gusta estar bajo el techo de paja, normalmente no estoy en la pieza. Estoy en la pieza sólo para protegerme del frío"*. También manifestaron que se sienten cómodas bajo el techo de paja porque, *"...ahí cocino, realizo las tareas hogareñas y también duermo. Me resulta agradable de esa forma"*. La jovencitas se unieron a las mayores diciendo, *"Igual que las señoras mayores, preferimos el techo de paja"*. De hecho, *"... al lado de cada casa tenemos nuestro techo de paja"*. Una de las mujeres cuyas hijas estudian dijo: *"Yo veo que a las mujeres jóvenes les agrada la casa linda, ellas se sienten a gusto y mantienen ordenada. A mi marido no le agrada y nosotros tenemos también nuestro techo de paja"*.

No obstante el reconocimiento de sus necesidades materiales, les agrada su ambiente y no desean aprender ni adoptar ideas o sistemas de vida foráneas. A propósito, una mujer de Pindó expresó: *"Analizamos la conveniencia, qué es y para qué serviría. De eso depende si la aceptamos o no"*.

5. Conclusiones y Recomendaciones

5.1. Situación de la mujer mbya en su cultura.

Con respecto a la situación que vive la mujer mbya guaraní hoy, con este estudio, realizado con cinco comunidades escogidas para dicho propósito, hemos llegado a las siguientes conclusiones:

a. Con la **perdida de su hábitat**, existe un efecto devastador de la vida mbya. La ausencia de los alimentos tradicionales recogidos o cazados en el bosque, exige una readaptación a un nuevo estilo de vida que su cultura no contempla; sufren el efecto de la nueva forma de cuidarse, nutrirse, vestirse y manejarse.

b. Ante la ausencia del amparo que les ofrecía la selva, su entorno y su medio ambiente, debieron reorganizado para permanecer como grupo y como cultura.

Aunque se sienten discriminadas por la sociedad, deben aprender a manejarse en el complejo social itapuense. Aún así, mantienen sus convicciones culturales y su adhesión al grupo así como sus prácticas tradicionales con la participación de los curanderos y sacerdotes. Rodeados de otros grupos sociales, luchan por sobrevivir desarrollando *un gran sentido de pertenencia y atracción hacia el grupo* (Kikuchi, 1984).

En esta encrucijada, el **factor económico** juega un importante papel en tanto determina su estado **sanitario y nutricional**. Según muchos testimonios, a menudo ellos no tienen otra alternativa que soportar enfermedades y dolencias graves sin la posibilidad de trasladarse a un centro médico. Por otro lado, tampoco existe un sistema asistencial gubernamental específicamente destinado para ellas, por lo que se resignan a mendigar para obtener algún grado de atención médica.

El cuadro físico que presentan es de un alto grado de **desnutrición**. Su alimentación es muy precaria, consistiendo básicamente de unos cuatro productos: mandioca, maíz, poroto y batata. El bajo consumo de proteínas, verduras y frutas las hace vulnerables y predispuestas a enfermedades tales como la gripe, problemas dentarios y dolencias rutinarias. Una vez que adquieren estas dolencias comunes, afecta

su funcionamiento, su buen humor y su rendimiento y desempeño en los quehaceres domésticos y familiares.

Las mujeres mbya hasta ahora no han realizado ningún tipo de **cursos sobre salud, higiene y nutrición**. Esto sería un tema de discusión y seguimiento con los caciques, puesto que la adaptación a un nuevo estilo de vida (además de la producción y una economía de dinero) pasa siempre por alguna instrucción culinaria, nutricional, y algún tipo de administración doméstica. Por un lado, podrían incrementarse la variedad de cultivos - como hortalizas, frutas, verduras, etc.-, para ayudarles a mejorar su salud y, por otro lado, pueden comercializar sus productos, al menos en los mercados locales y así obtener algún ingreso monetario.

c. Otro aspecto importante de este proceso de readaptación es la **educación formal**, a la cual se han abierto en forma receptiva y hacen lo posible porque sus hijos/as accedan a la escuela primaria en la mayoría de los casos, y a la secundaria sólo en algunas comunidades.

Es de notar que el grupo de caciques apoya la educación formal, el aprendizaje de alguna **profesión y del castellano**. Ellos desean asegurar lo que tienen: su propiedad, sus derechos a un medio ambiente amenazado por la fumigación y los agrotóxicos de sus vecinos, así como el acceso a la educación y los beneficios que contempla la Constitución Paraguaya y las leyes indígenas internacionales de las cuales Paraguay forma parte.

Todas las comunidades, excepto la de Guavirami, poseen escuelas en funcionamiento, donde los maestros dictan clases hasta el 4º ó 6º grados. El uso del bilingüismo castellano-guaraní es un aliciente, aunque **no existe instrucción formal en la lengua mbya**. Ello requeriría la producción de **materiales didácticos** en la lengua mbya, como también de un diccionario, libros de textos y materiales de apoyo. Esto es un campo que tal vez necesite de un mayor estudio e investigación.

Su gran sentido de **solidaridad** hace que los que poseen una mayor educación formal, ahora sean agentes útiles para todas las comunidades, como en el caso de los maestros, enfermeros y artesanos. Esta práctica se halla evidenciada por lo que decían

Schachter y otros (1951) y Berkowitz (1954), que *"los grupos cohesivos tienen ventaja porque poseen cierto apoyo mutuo haciendo que todos utilicen los recursos del grupo. Además, un grupo con esta característica posee "espíritu de equipo, de solidaridad y de cuerpo"* (Gouran, 1941).

d. La mayoría de las mujeres son **madres desde los 13, 14 ó 15 años**. En una edad en que éstas están iniciando su juventud y aún carecen de un desarrollo o madurez física para procrear, hace que muchas interrumpen su propio desarrollo y se conviertan en madres. Sin embargo, este hecho se realiza con la aprobación de la comunidad y asumen el compromiso correspondiente, pues asumen este nuevo rol con lo que ello implica: el cuidado de los hijos, los quehaceres de la casa, y la ayuda al marido en la chacra o en lo que fuere necesario.

e. Los mbya guardan con celo y dedicación su **forma de aprender y transmitir los conocimientos, destrezas y habilidades**. Ello se funda en sus creencias, filosofía de vida, cosmovisión y valores, tema sobre los cuales guardan celosamente sus secretos. Ellos no poseen un sistema ritual de iniciación, pero sí un sistema propio de enseñanza y aprendizaje de los cuales no desean hablar mucho. Al mismo tiempo, no parecen muy interesados en aprender o apropiarse de las técnicas o valores de otras culturas y se muestran seguros con lo suyo. Percibimos que ellos se abren sólo cuando sienten que existe un genuino interés de parte de los otros para ayudarles a mejorar sus condiciones de vida.

f. En el **trabajo**, las mujeres ocupan un lugar bastante bien identificado y definido. En esencia son madres, cuidan de sus hijos, cocinan, lavan y la mayoría trabajan en la chacra (cultivo, cuidado y cosecha de productos alimenticios). Los menores, varones y mujeres, casi siempre están en compañía de sus madres, hermanitas mayores y otras mujeres, lo que obedece a un sistema matriarcal propio.

Además de estas tareas, las **ocupaciones más rutinarias** de la mujer mbya son la producción y venta de artesanías diversas, como cedazos y canastos, que fabrican del *tacuapi* (un tipo de tacuarilla que crece en el bosque). Otras realizan **"changas"** o trabajos

consistentes en cosecha de maíz, algodón o carpidas. También se dedican a la recolección y venta de hierbas medicinales, para el tereré ó el mate, que llevan a las zonas urbanas.

La **agricultura** es de subsistencia. Pocos producen para la comercialización, aunque existe el interés, sobretodo por la necesidad de adquirir algún medio de transporte (moto) o para mejorar la vestimenta, salud o la alimentación. Mientras la cría de vacas es escasa, algunas familias sí crían cerdos y gallinas.

g. Las mujeres mbya conocen poco acerca de las **leyes paraguayas**. Si conocen algunos de sus derechos como el usufructuar la tierra que poseen, que no pueden ser invadidos por campesinos y la autogestión sobre su propiedad. Algunas mujeres también conocen sus derechos sobre la violencia doméstica. En general, están más compenetradas e interesadas en seguir sus leyes comunitarias y culturales, que las consideran una prioridad, ya que les dan identidad y seguridad.

h. En cuanto a la constitución familiar, ellas no exhiben ningún interés en mezclarse con **paraguayos o colonos**. Prefieren que sus hijas/os se casen entre mbyas y compartan la misma cultura y creencias. Aunque existen atisbos de apertura, parecen más bien opiniones personales que una postura del grupo. En definitiva, **prefieren vivir y convivir con personas de su cultura**.

En general, no tienen interés ni atracción hacia la cultura paraguaya o las de los colonos que viven en su entorno. Es categórica su separación y deseo de hacer sus vidas fuera de la influencia de ningún tipo de cultura que no sea la suya. El rechazo a todo tipo de mezcla hace que permanezcan unidos e identificados entre ellos.

El hecho de **adoptar nuevas costumbres y formas de vivir** no disminuye su sentido de cohesión y de identidad con su grupo. Prefieren seguir las costumbres, parámetros y normas de su grupo, aunque se vean necesitadas en amoldar su "*modus vivendi*" a las circunstancias de su historia actual.

i. Otro de los identificadores de su cultura es su **práctica religiosa**. Ellas mantienen sus ritos, su lugar sagrado y poseen su propio sacerdote (opyguá o carajá). De hecho manifiestan tener un

profundo sentido religioso y preservan su forma ancestral de practicar la religión. No manifiestan tener atracción alguna hacia las creencias cristianas.

Las mujeres participan activamente en los ritos religiosos. Algunas incluso son **líderes** en el *opy* (templo sagrado), donde se las denominan *hermanas*. El *opyguá* o *karajá* (según la acepción más antigua), ejerce un rol importante en el grupo, pues en oración "nos sentimos unidas y orientadas por el poder divino". La religión hace parte de sus fiestas y celebraciones. En ocasiones importantes se reúnen en el *opy* donde danzan y expresan su alegría a través del *tangará*, que tiene un contenido religioso importante para ellas.

5.2. Posición y condición de la mujer mbya en su cultura

a. El rol de la mujer en la familia es inconfundible. Cuidan de los hijos y de los quehaceres domésticos, lo que define su posición o status y su rol como miembro del grupo.

b. En el hogar y en los quehaceres domésticos, la mujer ejerce su **autoridad** como madre y esposa y tiene una gran autonomía en las decisiones culinarias y alimenticias. No así en la compra de vestuarios y alimentos, ya que dependen económicamente del marido.

Esa **autonomía** se refiere más bien al círculo familiar. En la comunidad, sin embargo, las mujeres están supeditadas a cumplir las normas y directrices del cacique o de los líderes inmediatos. Dentro del sistema jerárquico, lo importante es el sostenimiento comunitario y el cumplimiento de las reglas y pautas de preservación culturales.

c. Conocedoras de su trabajo y de su rol, ellas desempeñan tareas que le **dan identidad y dignidad** al grupo. Su cultura es participativa en cuestiones familiares y comunitarias. En general, la mujer, junto a su esposo, eligen el nombre de los/as hijos, aunque guiados por el almanaque.

d. Los varones hacen las **compras**, ya que éste es un rol que se atribuyen. Las mujeres se dan cuenta, por la influencia exterior, que pueden escoger vestimentas de su gusto, pero no pueden hacerlo

porque son sus maridos quienes las compran, casi siempre ropa usada, aún cuando a ellas no les agrada. En ese aspecto, existe dependencia del varón, que ellas lo toman como algo establecido por su cultura. Ante este orden social, las mujeres no parecen sentir ningún complejo de inferioridad. Al contrario, están satisfechas en hacer lo que se encuadra dentro del status y el rol que poseen.

e. Es importante destacar el valor de la lengua mbya que les da una identidad propia y específica. Aunque hablen el guaraní de los paraguayos, tienen su propia lengua, que ha sido el medio más importante de su sentido de pertenencia y cohesión grupal.

f. Su **relación con el exterior** es mínima. Sólo salen cuando las circunstancias lo exigen: ir al médico, al mercado, a visitar a sus parientes que viven en otras comunidades. Mantienen una relación continua con sus parientes. Existe reciprocidad en las visitas entre las comunidades. En ese sentido, las relaciones con los miembros de su cultura son normales, pese a la distancia y sus limitaciones económicas. No tienen el hábito de visitar ni ser visitadas por paraguayos o extraños, ni demuestran interés en realizarlo. Prefieren relacionarse con personas de su cultura.

La **comunicación interna** del grupo y con sus parientes de otras comunidades, como diría French (1941), es un reflejo de su cohesión grupal. Así, desarrollan "*amistad, solidaridad y apoyo mutuo...*". La cohesión que tienen hace que interactúen sobre temas como *sus derechos, normas y tradiciones grupales*. Asimismo, por eso "se dedican a mejorar sus relaciones con sus vecinos, sus antepasados y su creador" (Mc Gregor, 1976).

g. Las mbya, por principio, **no se casan con personas de otras culturas**. Esta visión y práctica son una realidad contundente en las comunidades estudiadas. Las mujeres son categóricas en su postura con respecto a la unión matrimonial exógena. Prefieren unirse en matrimonio con personas de su cultura y no parecen tener inclinación alguna hacia la cultura paraguaya.

h. Se sienten orgullosas de ser mbya, aunque sienten el peso de la discriminación social al salir de su entorno. Mantienen un **alto grado de identidad** y sentido de pertenencia a su cultura.

i. En cuanto al **cambio de hábitat**, muchas están cansadas de ser maltratadas y de vivir en la "diáspora", desterradas de su mundo original y "confinadas" a pequeñas reservas o asentamientos. No tienen más opción que resignarse y aceptar su condición actual. Se quejan de los paraguayos y de las autoridades por lo poco que hacen para proteger su condición de pueblos originarios de estas tierras. Llevan en su interior un peso de amargura con respecto a la pérdida de su hábitat y se sienten amenazadas por la falta de territorio y del título de sus tierras, en algunos casos.

Ahora, que viven una etapa en que deben producir para satisfacer sus necesidades, se enfrentan al dilema de la adaptación que, a la larga, deberán aceptarla, más aún teniendo presente que sus hijos e hijas irán extendiendo su marco de referencia de acuerdo a un estilo diferente de vida.

En síntesis, podemos deducir de lo abordado en este estudio que la mujer mbya posee un alto grado de pertenencia a su cultura. Las características de cohesión, atracción y unidad a su grupo son obvias; asimismo, el alto grado de convicción y compromiso que exhiben con respecto a sus valores, costumbres y tradiciones les da satisfacción y un sentido de solidaridad grupal permanente. Estas características contribuyen a que sobrevivan como grupo y cultura, dentro de un ambiente cada vez más complejo y difícil para sus intereses.

Finalmente, este estudio también arroja una serie de interrogantes con respecto a los temas de supervivencia cultural de la mujer mbya y las de su grupo. Esto supone la necesidad de indagar y profundizar los temas que en este estudio tratamos en forma más bien descriptiva e informativa. En definitiva, solamente un conocimiento profundo de estos temas culturales hará que se desarrollen y realicen trabajos más integrales y eficientes respecto a la causa de esta cultura que ha sido y es parte integral de la nación paraguaya.

6. Referencias

- Asuncion-Lande y E. M. Pascasio (1981). *Building Bridges Across Cultures, Perspectives on Intercultural Communication - Theory and Practice*. Manila: Solidaridad Publishing House.
- Beals, R. L.; Hoijer, H. y Beals, A.R. (1977). *An Introduction to Anthropology*. Fifth Ed. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- Berkowitz, L. (1954). *Group Standards, Cohesiveness, and Productivity*, Human Relations 7.
- Berne, E. (1963). *The Structure and Dynamic of Organizations and Groups*. New York: Ballantine Books.
- Biesanz, J. y Biezans, M. (1954). *The Functions of Culture*. En *Modern Society: An Introduction to Social Science*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Bormann, E. y Bormann, A. (1969). *Interpersonal Communication in Modern Organization*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Broom, L.; Selznick, P. y D.D. Broom (1981). *Sociology*, 7a. Edición. New York: Harper and Row.
- Fisher, B. A. (1974). *Small Group Decision Making: Communication and the Group Processes*. New York: McGraw-Hill.
- French, J. R. P., Jr. (1974). *The Disruption and Cohesion of Groups*, Citado en Gouran.
- García, M. B., Zulueta, F.M. y Caritativo, C.T. (1984). *Sociology: Focus on Filipino Society and Culture*. Manila: National Bookstore.
- Gouran, D. S. (1974). *Discussion: The Process of Group Decision-making*. New York: Harper and Row.
- Herkovits, M.J. (1945). *The Process of Cultural Change*, Ed. R. Linton.
- Kikuchi, Y. (1984). *Mindoro Highlanders. The Life of Swideen Agriculturists*. Manila: New Day Publications.
- Kluckhohn, C. (1964). *Mirror of Man*. Greenwich, Conn.: Harper and Row.
- Kluckhohn, C. y Kelly, W. (1945). *The concept of culture*, Ed. R. Linton.
- Kroeber, A. L. (1963). *Anthropology: Culture Patterns and Processes*. New York: Harcourt Brace Janovich.

- Linton, R. (1936). *The study of man*. New York: Appleton - Century - Crofts.
- Littlejohn (1975). *Theories of Human Communication*.
- Malinowski, B. (1926). *Myth in Primitive Psychology*, London.
- McBride, S. (1980). *Many Voices, One World: Communication and Society Today and Tomorrow*. Paris: UNESCO.
- McEwen, W. J. y Hannemann, G.J. (1975). *Communication and Behavior*. New York: Adison-Wesley Publishing Co.
- MacGregor, D. (1982). *The Fish and the Cross*, Point Series No. 1. Goroka, PNG: Melanesia Institute for Pastoral and Socio-Economic Service.
- Newcomb, T.M. (1959). *Social Psychology: The Study of Human Interaction*. New York: Holt.
- Newcomb, T.M. (1975). *An Approach to the Study of Communicative Acts*, cited in McEwen.
- Redfield, R. (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sarbauch, L.E. (1979). *Intercultural Communication*. New Jersey: Hayden-Book Co., Inc.
- Samovar, L.A. y Porter, R.E. (1972). *Intercultural Communication: A Reader*. Belmont, Ca.: Wadsworth Publishing Co., Inc.
- Schachter, S., M. Ellertson, D. McBride y D. Gregory (1951). *An Experimental Study of Cohesiveness and Productivity*. Human Relations 5.
- Sitaran, K.S. y R.T. Cogdell (1976). *Foundations of Intercultural Communication*. Ohio: Bell and Howell Co.
- Stewart, J. (1973). *Bridges no Walls: A Book about Interpersonal Communication*. Calif.: Adison-Wesley Publishing Co.
- Tylor, E. (1874). *Primitive Culture*. Boston: Estes and Lauriat, Vol. 1.

Sobre el autor

Periodista, escritor, investigador, consultor, coordinador de didáctica y gestión universitaria, profesor y asesor de tesis. *Master of Science* en Comunicación y Desarrollo -áreas de periodismo, investigación y comunicación institucional; vice-maestría en administración y desarrollo comunitario (Univ. De Agricultura, Los Banos, Filipinas). *Philosophy Doctor* (Ph.D.) en Comunicación Internacional y Medios de Comunicación de Masas (Macquarie University, Sydney, Australia y American University, Washington DC, EE.UU.); tesis sobre evaluación institucional de la calidad de la enseñanza universitaria. Experiencias: reportero, editor y columnista; consultoría en comunicación, administración y organización de proyectos comunitarios y políticas nacionales de información y comunicación; investigación en comunicación -radio, televisión, comunicación audiovisual y periodismo impreso-, proyectos de desarrollo y sistemas de información y comunicación -planificación, ejecución y control. Asesoría y tutoría de tesis de grado y postgrados en varios países. Manejo de inglés, portugués y otras lenguas. Experiencias de trabajo en Brasil, Australia, Filipinas, Estados Unidos. Actualmente, consultor del MEC, evaluador de proyectos internacionales, profesor, investigador y tutor de tesis de varias universidades. Encargado de la Revista Irundú.

Email: dcenturion@uaa.edu.py