



Los Aché del Paraguay:
Discusión de un Genocidio

IWGIA

Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio



IWGIA

Grupo Internacional de Trabajo
sobre Asuntos Indígenas

Copenhague 2008

LOS ACHÉ DEL PARAGUAY: DISCUSIÓN DE UN GENOCIDIO

Copyright:

Los autores y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)

Editores: Alejandro Parellada y María de Lourdes Beldi de Alcántara

Diseño de tapa: Marina & Heloisa Beldi

Diseño interior: Folio Uno s.a. - www.foliouno.com.ar

Corrección de estilo: Pia Franco Mercado

Traducción del inglés: (Genocidio y etnocidio de pueblos indígenas: el caso Aché del Paraguay. Los indígenas Aché: Genocidio en Paraguay y Los Aché: El genocidio continúa en Paraguay) Alberto Chirif

Archivo de prensa: Luis Vera

Impresión: Ayosa impresores. Buenos Aires, Argentina

CATALOGACIÓN – HURRIDOCS (CIP)

Título: Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio

Autores: Clavero, Bartolomé. Hitchcock, Robert K. Koperski, Thomas E. Flowerday Charles. Münzel, Mark. Melià, Bartomeu. Servin, Jorge Anibal. Edeb, Philippe Piragi.

Edición: Alejandro Parellada y María de Lourdes Beldi de Alcántara

Número de páginas: 288

ISBN: 9788791563546

Idioma: castellano

Index: 1. Pueblos Indígenas – 2. Paraguay – 3. Genocidio

Área Geográfica: Paraguay

Fecha de publicación: noviembre de 2008



IWGIA

GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS

Classensgade 11 E, DK 2100 – Copenhagen, Dinamarca

Tel: (45) 35 27 05 00 – Fax (45) 35 27 05 07

e-mail: iwgia@iwgia.org

web: www.iwgia.org

Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio

Contenido

PRÓLOGO: 35 AÑOS DESPUÉS <i>Mark Münzel</i>	7
DELITO DE GENOCIDIO Y PUEBLOS INDÍGENAS EN EL DERECHO INTERNACIONAL <i>Bartolomé Clavero</i>	23
GENOCIDIO Y ETNOCIDIO DE PUEBLOS INDÍGENAS: EL CASO DE LOS ACHÉ DEL PARAGUAY <i>Robert K. Hitchcock, Thomas E. Koperski y Charles Flowerday</i>	43
LOS INDÍGENAS ACHÉ: GENOCIDIO EN PARAGUAY <i>Mark Münzel</i>	55
LOS ACHÉ: EL GENOCIDIO CONTINÚA EN PARAGUAY <i>Mark Münzel</i>	107
PUEBLOS INDÍGENAS EN PARAGUAY Y VIOLACIÓN DE DERECHOS HUMANOS (1958-2003) <i>Bartomeu Melià, s.j.</i>	135
STROESSNER, SU DICTADURA Y LOS IMPACTOS EN EL PUEBLO ACHÉ <i>Jorge Aníbal Servín</i>	147
“...Y SE HIZO LA LUZ”. PROCESO DE TRANSFIGURACIÓN ÉTNICA Y <i>RESILIENCIA</i> ENTRE LOS ACHÉ DE PARAGUAY <i>Philippe Edeb Piragi</i>	179
BIBLIOGRAFÍA	221
SOBRE LOS AUTORES	243
MIRADAS	245
LOS ACHÉ EN LA PRENSA PARAGUAYA	263

PRÓLOGO:
35 AÑOS DESPUÉS

Mark Münzel

“No hay alambradas electrizadas. No hay aparatos demasiado complicados. El gas letal surge de las epidemias, de los focos infecciosos a que son sometidos los prisioneros selváticos. La más mortífera e invisible de las formas de aniquilación, es, sobre todo, el mismo cercenamiento del indígena de su medio natural, la selva; la violenta ruptura de sus costumbres; su desintegración cultural (‘la integridad física no resiste ante la disolución de la personalidad social’, observa L. Strauss); el antagonismo fomentado, exacerbado deliberadamente por los captores entre los prisioneros ya ‘amansados’ y los salvajes aún libres. He aquí el caldo de cultivo de virus más terrible, el arma más barata, la fórmula infalible de esta extinción en masa, precedida de una patética agonía”

(Augusto Roa Bastos sobre los Aché, “Un pueblo que canta su muerte”, 1974).¹

Jamo juka tarã. Chuvipe juka tôpe. Krajagmai beru pachô. “Los blancos han matado a muchos”. “Con el fusil lo mató en la cabeza”. “Al finado Krajagi, el blanco lo ha matado a golpes”. Estas eran algunas de las primeras frases que en 1971 escuché de los Aché. Había comenzado a aprender el idioma con grabaciones que el antropólogo y lingüista paraguayo don León Cadogan me había enviado a Alemania; después continué con el mismo Cadogan en su casa, con frases como “las mujeres de los blancos tienen el cabello largo” o “mañana va-

mos a cazar al mono aullador”. Me imaginaba el uso de este aprendizaje en un lugar tranquilo de la selva. Y de hecho, al llegar allí, las primeras frases fueron de cortesía: ¿Cómo se llama? ¿Qué hora es? Pero cuando saqué de mis maletas mi grabadora y pregunté si me podían dictar algo, de repente el tono cambió. Continuaron amables —la cortesía en momentos difíciles es un rasgo de esa cultura—, pero no por eso dejaron de ser muy claros. En una ocasión, en mis primeras semanas, pregunté a un señor aché, que me había interrogado por mis sueños esa noche, qué había soñado él. Me respondió: “Soñé que todos los blancos ...¡habían huido!”. Luego se retractó y, cortés como siempre, me explicó que era un sueño nada más, y que, claro, se necesitaba a los blancos. “¿Para qué?”, le pregunté. Y mirando hacia un vecino blanco que pasaba en este momento, respondió, sonriendo amablemente: “Para comprar y matar a nuestras niñitas”.

Apenas me conocían en aquel momento, no sabían de qué lado estaba yo; no les importaba: querían testificar que estaban siendo víctimas de injusticias.

8 Pero la mayor parte de estas grabaciones y de otras declaraciones que me hicieron nunca las publiqué. Y es que primero se las hice escuchar a Don León, conecedor tanto del idioma aché como del contexto político paraguayo, quien me desaconsejó decididamente que las publicara, temiendo, creo que no sin fundamento, represalias contra aquellos indígenas que habían hablado. Por eso los relatos indígenas más duros se encuentran solo indirectamente mencionados en mis publicaciones, en una cita justamente de Cadogan en la que se refiere a ellos (IWGIA Doc. 11: “relatos horripilantes de seres humanos cazados en forma bestial”).

El coraje de un pueblo

En vez de citar y nombrar directamente a individuos indígenas que no quería poner en peligro, lo que hice fue reunir referencias de blancos, sobre todo científicos del Paraguay, que ya habían asumido el riesgo —y lo conocían— de expresarse públicamente. Esta colección de citas las publiqué (indicando, naturalmente, los diversos autores). En aquel tiempo se hablaba por este motivo de “las acusaciones del Dr. Munzel”, pero en realidad no era tanto un relato mío, pues añadí pocas observaciones propias, sino más bien voces del Paraguay, donde los hechos eran conocidos, por lo menos en los —pequeños— círculos de gente interesada en la cuestión indígena y en los departamentos del gobierno. Casi nada era nuevo; solo que en ese momento las acusaciones, ya públicas en el Paraguay, llegaban al extranjero.

Quienes me habían alertado en primer lugar eran los Aché. Mostraban coraje aquellos que trataban de defender su monte contra una invasión (algunos de los cuales llegué a conocer solo después de su derrota, ya capturados), y también los que no dudaron en denunciar los atropellos cometidos contra ellos. Y necesitaron coraje, también, los muchos paraguayos que, en tiempos de autoritarismo, denunciaron públicamente lo que estaba pasando.

Denunciar los crímenes en un sistema cuyas instituciones estaban implicadas en ellos, era bailar sobre el filo de una navaja. En 1973, el antropólogo paraguayo Chase Sardi me visitó en Alemania y se ofreció a prestar declaración jurada ante un notario, acusando a un grupo de personas implicadas, según él, en el genocidio. Pero me pidió que no se publicase a no ser que el caso del genocidio perpetrado llegase a un organismo internacional, ya que le parecía que solo la protección internacional podía garantizar su seguridad. El doctor en zoología Luigi Miraglia publicó a Asunción su testimonio de una captura de indígenas achés, y con fotos —sin embargo, sin publicar aquellas donde se podía ver la matrícula del camión que transportaba a los capturados, que era un vehículo de propiedad de un Ministerio del Estado. Frente a las presiones de una situación política amenazante —es lo menos que se puede decir— era admirable el coraje de muchos paraguayos. En aquel tiempo no era imposible expresarse públicamente; solo que era muy peligroso. Pero cuando se hizo patente (estando yo aún en el país) que yo era un crítico extranjero ante el tratamiento incurrido contra los Aché, de repente mucha gente me buscó para indicarme más casos y detalles. Y cuando ya había dejado el país, me escribieron cartas por vías seguras. ¡Había tanta gente valiente!

9

El compromiso de la antropología

Como inicialmente había llegado con la intención de realizar una investigación antropológica más bien clásica, no podía dejar de incluir cuestiones sobre el orden de parentesco; es una pieza clave del trabajo de campo serio. ¿Cómo llaman al hermano mayor de la madre? ¿Y al sobrino paterno? ¿Hay reglas acerca de con quién conviene casarse? Y traté de concretizar mis preguntas con casos: Este señor, ¿con quién convendría que se casara? Tu hermana menor ¿quién es? Las respuestas eran claras y exactas: Este señor no se casará pronto con nadie: le mataron a su esposa y le robaron a su niño. Mi hermana menor fue vendida, ¿vivirá todavía? Llegué a un modo de antropología del parentesco, pero necrológico. Pronto comprendí que no era cuestión de trabajo de campo normal.

Quienes ya habían comprendido esto antes eran los antropólogos paraguayos. El papel que cumplían en el caso aché era crucial. Hay que recordar que en 1973 el compromiso por la vida y los derechos de los indígenas no era todavía la regla en antropología internacional. Recién en 1970, el Congreso Internacional de Americanistas, reunido en Lima, había hecho pública su “Resolución sobre Etnocidio y Política Latinoamericana”, en la que exigía “que en el caso de minorías étnicas sean tomadas las medidas indispensables para detener el etnocidio y el genocidio que se perpetúa contra ellas”.² De este congreso salió la idea del “Simposio sobre la fricción interétnica en América del Sur”, realizado en 1971, donde once antropólogos —entre ellos nueve latinoamericanos— redactaron la “Declaración de Barbados”, que es como el acta de nacimiento de una teoría de la antropología comprometida, con precursores ciertamente; pero fue ahí, en Barbados, donde se formuló con más claridad y se focalizó al estudio de sociedades indígenas de América del Sur. El simposio³ fue coordinado por el antropólogo austríaco Georg Grünberg, que se había doctorado poco antes con un trabajo sobre un grupo indígena Tupí-Guaraní del Brasil, pariente de los Guaraníes, y en 1972 llegó al Paraguay para hacer realidad la idea de una antropología al servicio del desarrollo indígena protagonizado por indígenas. Otro de los once antropólogos barbadeños era el paraguayo Miguel Chase Sardi (1924-2001), quien luego divulgó en el Paraguay las ideas de la antropología comprometida en alianza con líderes indígenas, la cual quiso llevar a cabo a través del “Proyecto Marandú”. Nadie logró silenciarlo; aún en pleno período Stroessner, en 1987, publicó que en la segunda mitad del siglo XX, “la política indigenista del Gobierno se torna más etnocida, más genocida y entra en su etapa abiertamente ecocida” y, refiriéndose al caso aché, destacó “muertes, pestes, el setenta por ciento de la población Aché aniquilada”.⁴ Esto era coraje.

En Europa, ciertos antropólogos bastante minoritarios en número entre sus colegas iban en la misma dirección. En nuestro contexto hay que mencionar la fundación, en el Congreso Internacional de Americanistas de Stuttgart de 1968, del grupo de trabajo IWGIA por el antropólogo noruego-danés Helge Kleivan (1924-1983) junto con otros colegas escandinavos (Georg Henriksen, Henning Siverts, Niels Fock) y el canadiense Milton Freeman. Comenzando por denuncias del genocidio perpetrado contra indígenas en América del Sur, pronto se orientó al apoyo de organizaciones indígenas.

Mientras estas iniciativas aspiraban a una teoría del autodesarrollo indígena, en oposición a políticas paternalistas, ya mucho antes se había denunciado casos concretos, no sobre una teoría del desarrollo, y no tanto como ciencia, sino como observación humana de injusticias. En el Paraguay, cabe destacar aquí al ya mencionado León Cadogan (1899-1973), padre máximo de los estudios guara-

nitólogos. No tenía formación académica: de jefe de investigaciones de la policía guaireña llegó a ser designado por el gobierno nacional en 1949 como Curador de Indios Mbyá-Guaraníes del Guairá. Autodidacta, se lanzó a realizar estudios de lingüística y antropología, y más tarde los académicos aprendimos mucho con él, que conocía la cultura guaraní mejor que nadie. También trabajó sobre la cultura y el idioma de los Aché, de los que escribió un diccionario hasta hoy no superado, y descubrió (el primero) su rica mitología.⁵ Como científico que pronto llegó a ser, se concentró en el mundo espiritual, admirando el lado místico de los Guaraníes y Achés tradicionales. Como encargado administrativo en el marco de la política indigenista oficial, no procuró una política de cambio radical, pero sí justicia dentro del sistema. Desde 1959, denunció públicamente los crímenes que se cometían contra los Aché. En 1959, fue él quien dio los pasos administrativos para la fundación de la reserva que después sería la Colonia Nacional Guayakí e instaló allí como encargado al ex-cazador de Achés Manuel de Jesús Pereira, de quien esperaba que fuera un poco más humano que otros. Cuando comprendió su error, hizo todo lo posible por separar a Pereira de su función, pero entonces éste ya había encontrado otros apoyos más poderosos. A Cadogan, miembro del Partido Colorado en el poder, no se lo podía acusar de comunista (como le sucedió a Chase Sardi), y a este septuagenario guaireño que había aprendido el guaraní antes que el español no se lo podía rechazar como joven extranjero que no comprendía el Paraguay (como me sucedió a mí); sus críticas pesaban más. Y criticaba. En 1972, menos de un año antes de su muerte, todavía escribió una apasionada carta de lector atacando a aquellos que querían desmentir la masacre de los Achés, y defendiendo a Pierre Clastres —otro antropólogo que había hecho pública la suerte de los Achés—, y al que suscribe este prefacio.

En la Declaración de Barbados, los antropólogos pedían un cambio de la política misionera entre los indígenas y con esto apoyaban un proceso de autocrítica y de reforma de la actitud evangelizadora sobre todo en la Iglesia Católica. En el Paraguay, un representante de esta corriente era el antropólogo y lingüista padre Bartomeu Melià s.j.,⁶ alumno en sus estudios guaranitólogos del lingüista padre Antonio Guasch s.j. y de Cadogan. Con éste, comparte el interés por el misticismo guaraní. Como secretario (que entonces era) del Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya, defendió la espiritualidad guaraní contra intenciones de conversión a un cristianismo occidentalizado. En el caso de los Aché, a comienzos de los años setenta éste no era el problema, ya que la misión católica no había entrado en su reserva o “colonia”. Pero el padre Melià se rebeló como humano y cristiano contra los maltratos infligidos a los Aché, y como antropólogo y lingüista, contra la destrucción inminente de su cultura —“otra parcialidad que va siendo masacrada sin piedad ante nuestros ojos y con su muerte se lleva para

siempre una cultura escuchada por muy pocos, por casi nadie”, escribió y publicó a Asunción en 1972.⁷ Como presidente del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción, en 1973 editó un libro, “La agonía de los Aché-Guayakí”, con artículos, además de suyos, del zoólogo Luigi Miraglia (que había sido testigo de la deportación de un grupo aché capturado), de Christine Münzel y uno de mi autoría. Un largo análisis realizado por Chase Sardi sobre la situación entonces actual de todos los indígenas del Paraguay, se publicó también en la revista del Centro.⁸ Con el trabajo de los antropólogos paraguayos, pues, ya en 1973 los hechos estaban publicados, las denuncias formuladas. Desde 1972, el antropólogo José Antonio Gómez-Perasso (1956-1994) estuvo realizando también una serie de trabajos de campo entre Aché. Ya en el mismo año, denunció en una entrevista a un diario “la falta de alimentación necesaria para la subsistencia de los Guayakí” en la reserva Colonia Nacional Guayakí, donde en su primera visita pudo observar que sobre todo “las criaturas estaban flacas y desnutridas”⁹. En 1975, al publicar un vocabulario aché, mencionó lo que estaba pasando con este grupo: “...la rápida extinción de un número considerable de sus miembros”.¹⁰ Otro hombre de coraje.

El vigor de una cultura

El libro “*La Agonía de los Aché-Guayakí*” incluía, entre otras cosas, canciones en que poetas achés expresaban su dolor por su situación. Una canción semejante ya había sido recogida en los años sesenta por Cadogan y publicada en francés por Pierre Clastres en 1972.¹¹ Los poemas achés que así se llegó a conocer, pronto fueron clasificados por el mayor escritor paraguayo de nuestro tiempo, Augusto Roa Bastos, como que “no tienen parangón en toda la literatura paraguaya escrita en castellano hasta el presente”.¹² Los Achés sabían expresarse, si bien de distinta manera a la nuestra. Y hoy en día, como describe en este libro Jorge Aníbal Servín, también se expresan a nuestra manera, ante la “Comisión Verdad y Justicia” que revisa la violación de los derechos humanos contra los pueblos indígenas en el Paraguay cometida durante la dictadura. Y vuelven a mostrarnos otra vez las heridas de su memoria, esta vez de una manera más adaptada al sistema legal occidental.

Adaptación: ¿Significa esto que han cambiado su cultura por la nuestra? Ciertamente no. Ya a comienzos de los años setenta los Aché, junto con su poesía voluntariamente enigmática y ambigua, se expresaban en términos inequívocos. Me parece que esta claridad, a veces dura, es un trazo de su cultura que les facilita hoy la denuncia de lo que han sufrido.

Hay que admitir que, en 1973, los antropólogos no solo denunciábamos crímenes físicos, sino que también temíamos que se terminara violentamente toda una cultura. Nuestro pesimismo se apoyó en parte en manifestaciones de los propios Aché, que definían como transición de la vida humana a la muerte no-humana el brusco cambio cultural al que fueron sometidos. En una “canción de llanto” que grabé en 1972, de esas que se cantan al re-encontrarse con parientes después de mucho tiempo y en las que se suele enumerar a quienes han muerto en el ínterin, una poeta aché que ya vivía sedentarizada en aquella Colonia Nacional Guayakí saludó a los recién sacados del monte diciendo que en ese momento estaban muertos todos los aparentemente vivos y que solo les quedaba recordar a sus muertos, que eran los únicos aún en verdadera vida. Se puede mencionar también un ensayo de León Cadogan, “Toda ha terminado”, en el que, basándose en sus profundos conocimientos de la cultura aché, interpreta el saludo de un aché a un árbol, mientras era observado por un ingeniero forestal, como una despedida de la vida digna de vivirse.¹³ Pero esta visión de un final definitivo no ha resistido a la realidad humana, que es la voluntad de sobrevivir y recomenzar.

En este libro, es sobre todo Philippe Piragi quien describe la cultura aché. Muestra los cambios de los últimos treinta años, especialmente el paso a la vida de agricultores sedentarios, y se puede mencionar también la cristianización protestante o católica. Pero Piragi también ilustra la permanencia de un modo de ser aché, que ejemplifica por un rasgo muy característico de esta cultura, la flexibilidad. Los grupos de cazadores y recolectores, adaptados al medio ambiente, eran necesariamente pequeños y dispersos, y a veces hostiles unos frente a otros. No obstante, no era solamente la dispersión la que los caracterizaba, sino más bien la oscilación permanente entre dispersión y reunión, hostilidad y reconciliación. Aquellos blancos que en los años de las masacres querían vencer y capturar a Achés, se aprovechaban de las divisiones internas de este pueblo guerrero; pero hoy en día los Achés que dirigen sus movimientos políticos, por lo contrario, vuelven —explica Piragi— a recurrir al otro aspecto de sus tradiciones, la reconciliación.

Con esto, nadie quiere idealizar a los “salvajes”. Son nobles muchas veces, pero siempre humanos con todo lo que esto implica de grandeza y falla, y nunca han vivido en armonía total. Eran un pueblo guerrero, lo que se puede leer aún en sus declaraciones ante la “Comisión Verdad y Justicia” (v. el artículo de Jorge Aníbal Servín en este libro, donde se celebra el coraje de un gran guerrero que resistió a la invasión), ciertamente han matado a blancos, y por otro lado no pocos entre ellos se han aliado con los blancos. Pero no practicaban la masacre de grupos enteros y el robo sistemático de niños. Y cuando mataron a blancos era para defender su selva, no para destruirla. Además, que un pueblo sea guerrero no es razón para exterminarlo.

¿Genocidio?

El término “genocidio” desde 1972 se introdujo en la discusión paraguaya, en primera instancia, si no me engaño, por el padre Melià en una entrevista publicada por un diario de Asunción en ese mismo año. En 1973, en una carta de lector a la que el diario tituló “Los Indios Guayakíes: Un Año de Exterminio”, pidió que se invite “una comisión internacional de la Cruz Roja o de las Naciones Unidas para una investigación exhaustiva” [...] del “las principales formas de etnocidio y genocidio que han sufrido los Aché-Guayakí en los últimos años”. Y Chase Sardi, ya en febrero de 1973 en un periódico de Buenos Aires denunció el caso aché como “uno de los crímenes genocidarios más nefastos cometidos en nuestro continente” y manifestó su apoyo a “las denuncias periodísticas [paraguayas] contra el genocidio” y a las protestas del que suscribe este prefacio cuando éste estaba aún en el Paraguay.¹⁴

14 Pero fue cuando la acusación de “genocidio” llegó de Europa que las autoridades paraguayas se lanzaron a desmentirla, por lo demás de una manera tan torpe (la única agencia de publicidad cuyos servicios al comienzo consultaron, tuvo la dignidad de recusarse cuando se dio cuenta de para qué la querían utilizar) que sacaron los crímenes a la luz con más evidencia. Así, por ejemplo, aquel ministro que declaró a los medios que no había genocidio, no negó las masacres; sólo argumentaba jurídicamente que “*si bien existían víctima y victimario*”, faltaba la mala intención. Hoy en día, al releer aquellos esfuerzos de desmentido suenan hasta cómicos, aunque entonces no eran en nada para reírse; por ejemplo, cuando el director del Departamento de Asuntos Indígenas, a la pregunta de la prensa de por qué no se apresaba a ningún culpable de las masacres, respondió que en el Paraguay “no se justifican las detenciones arbitrarias”, y esto fue dicho en el Paraguay de la dictadura, pocos meses antes de la pomposa celebración de la visita de estado del amigo Pinochet.

Como menciono arriba, mis relatos publicados no lo decían todo. Pero hoy en día, al leer lo que víctimas achés testifican ante la Comisión Verdad y Justicia, me doy cuenta de que la realidad era aún peor de lo que yo sabía.

Una cuestión muy discutida en los años setenta era si los crímenes —que no fueron realmente negados ni por los portavoces oficiales— eran o no “genocidio”. En este libro, Bartolomé Clavero, Robert K. Hitchcock, Thomas E. Koperski y Charles Flowerday explican el fondo jurídico y político. El problema es que el término se utiliza de maneras muy diversas. Así, al “traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo”, generalmente llamado “etnocidio” por los antropólogos, la Asamblea General de la ONU en su Resolución 260 A (III) del 9 de diciembre de 1948 lo clasifica como genocidio. Esto es im-

portante porque el traslado forzoso de niños achés a familias no-achés —que autodefinían esto como traslado a una civilización superior— en el Paraguay de los años sesenta y setenta era justamente una práctica conocida efectivamente por todos, aunque, en realidad, desaprobada por muchos paraguayos realmente civilizados, quienes la habían denunciado reiteradas veces. La referencia de la resolución de la ONU al traslado de niños tiene su origen en la voluntad —asumida en 1948, solo tres años y medio después de la derrota del nazismo— de crear un instrumento de derecho internacional en contra de los crímenes cometidos en nombre de Alemania, entre los que se incluía el proyecto “Lebensborn”, que consistía en robar a niños extranjeros, principalmente eslavos, para educarlos en la civilización alemana definida como superior. Esto no era masacre, sino robo de niños para hacerlos cambiar de cultura. La definición del genocidio por la ONU no es muy sistemática, sino pragmática; no es deductiva, sino inductiva; no se orienta por una teoría general del genocidio, sino por la práctica de los crímenes encontrados. Justamente por eso, es posible aplicarla también a casos menos masivos y sistemáticos que el de Auschwitz. En cuanto al traslado de niños, es interesante mencionar que es lo único que quedó del párrafo “Genocidio Cultural” (del primer esbozo de la resolución presentado por el secretariado de la ONU en mayo de 1947, al que alude Clavero en este libro), al paso que las otras frases de ese párrafo de la resolución fueron cortadas. El corte se debía a objeciones de países occidentales, en tanto que gobiernos islámicos y la Unión Soviética con sus aliados querían mantener la condena del genocidio cultural. La alianza parece extraña, pero es que, por un lado, en aquel momento se pensaba en Palestina (donde gobiernos árabes veían y ven un genocidio cultural por combatir); por otro lado, en Europa oriental estaba aún fresco el recuerdo de la política anticultural nazista; en tercer lugar, algunos países occidentales todavía poseían colonias y lo justificaban con una misión de transculturación (“civilización”); y finalmente, países como Francia defendían una política cultural centralizadora. El Brasil en este debate defendió su derecho a la homogeneización cultural —tal vez pensando más, en aquel tiempo, en el caso de la minoría alemana del Brasil que en los indígenas.¹⁵ En este libro, Hitchcock, Kopersky y Flowerdale optan por una revigorización del término genocidio cultural. La Constitución de 1992 de la República del Paraguay, además de condenar el genocidio físico, incluye el artículo “De la identidad étnica”, que reconoce “el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica” y “a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa” (Cap. V, Art. 63) —lo que la Constitución de 1967 no decía.

El Gobierno paraguayo, aunque no consideraba válida la resolución contra el genocidio en aquel tiempo (de los Estados que en 1948 o poco después eran miembros de la ONU, Paraguay fue el penúltimo —antes solo de Bolivia— en firmar la resolución, en 2001), quería argumentar a partir de ella, aduciendo, como ya se aludió arriba, que faltaría el “dolo”, la voluntad y deliberación que en derecho se considera condición para distinguir el “homicidio doloso” (asesinato fundado en intención malévola) del homicidio en general (que puede suceder por error, “homicidio imprudente”, o incluso por buena intención mal aplicada). Pero se omitía que hay dos formas de dolo: el directo, cuando el autor de un crimen quiere directamente el resultado criminal, y el indirecto, que consiste en aceptar el resultado, aunque no lo busque de forma directa. Existe el dolo como vicio del consentimiento, y, cuando la persona encargada de proteger la vida de otro, con su conducta de no hacer no evita la muerte siempre que pudiera hacerlo, es el “dolo eventual”, que lleva al “homicidio por omisión”. Y por lo menos se trataba de esto. De todos modos, para las víctimas achés poco importaba si los autores y cómplices de las masacres y de los robos se autodefinieran como genocidas o como homicidas sin dolo.

16 En este libro, Melià menciona una investigación que en 1974 llevó a cabo junto con el antropólogo Robert Smith sobre causas de muerte entre los Aché. Llegaron a recoger datos sobre un grupo —para nuestras sociedades de masa— pequeño, de originariamente 567 Achés, 267 de ellos en vivos y 312 ya muertos. Se definía como muertos también a niños robados de los que ya no se tenía noticia. Del total de los muertos por las más diversas razones, incluyendo la desaparición de niños que tal vez no habían muerto, un 28 % se había perdido como consecuencias de las persecuciones. El porcentaje se elevaba a 56 % en la generación más joven, es decir, sobre las muertes de las cuales en los años sesenta y setenta se podía obtener información más exacta. Anotan Smith y Melià que el porcentaje de 28, sin hablar del de 56, es tres veces más alto que el de las pérdidas de vidas humanas de los Estados Unidos directa o indirectamente causadas por la Segunda Guerra Mundial, “y hay que recordar que los Achés no estaban luchando”.¹⁶ Los autores alertan de posibles errores en la información recogida directamente de los Achés recién salidos del monte en 1974, y ciertamente cifras tan pequeñas son de difícil utilización estadística. Hay quienes sí consideran la resistencia de los Aché como una guerra, pero una cosa resalta: para los Aché, una mini-etnia, fuera o no un genocidio, ciertamente fue un holocausto.

Las retrospectivas suelen ser nostálgicas o ilusorias. Espero que esta no sea ni lo uno ni lo otro. Nostálgica no, porque no se puede recordar con dulzura y agrado acontecimientos trágicos, y porque la situación actual ha mejorado, de lejos y evidentemente, en algunos aspectos. Ilusoria tampoco, porque quedan muchos problemas. Pero, por lo menos, se los discute y se buscan soluciones.

Notas





- 1 En: *Crisis* (Buenos Aires), 4, agosto 1973: 8.
- 2 Actas y Memorias del 39.º Congreso Internacional de Americanistas, Lima, Perú, 1972: 1: 121.
- 3 Dostal, Walter / Georg Grünberg eds. (1971): *La situación del indígena en America del Sur (aportes al estudio de la fricción inter-étnica en los indios nos andinos)*, Montevideo, Biblioteca Científica.
- 4 Chase Sardi, Miguel (1987): Las políticas indigenistas en el Paraguay. En: *Suplemento Antropológico* (Asunción-Paraguay), XXII, 1: 266.
- 5 Cadogan, León (1968): *Diccionario Guayakí-Español*. Paris: Sociéte des Américanistes. Otro diccionario aché, más completo pero de difícil utilización, ya había sido elaborado en 1962 por Branislava Susnik. Mitología: Entre otras publicaciones, ver Cadogan, León (1955): Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí, en: *Anthropos* (Mödling/Wien), 50: 1/3: 149-154; (1960): *Algunos Textos Guayakí del Yñaró*, Parte 1.ª, Asunción: Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico, IV, Etnografía 4; (1962): Baiō Kará Wachú, en: *América Indígena* (México), XXII, 1: 39-82; Algunos Textos Guayakí del Yñaró, 2ème partie, en: *Journal de la Sociéte des Américanistes de Paris*, 54, 1: 93-115.
- 6 Catalán, muchas veces ve su nombre castellanizado a Bartolomé Melià.
- 7 en: *Diálogo, Revista Paraguaya de Noticias* (Asunción), año 1, n.º 14, 16/V/1972: 29.
- 8 Bartomeu Melià / Luigi Miraglia / Mark y Christine Münzel (1973): La agonía de los Aché-Guayakí. Asunción del Paraguay. V. también *Suplemento Antropológico, Universidad Católica* (Asunción del Paraguay), VI, 1/2 (correspondiente al año 1971).

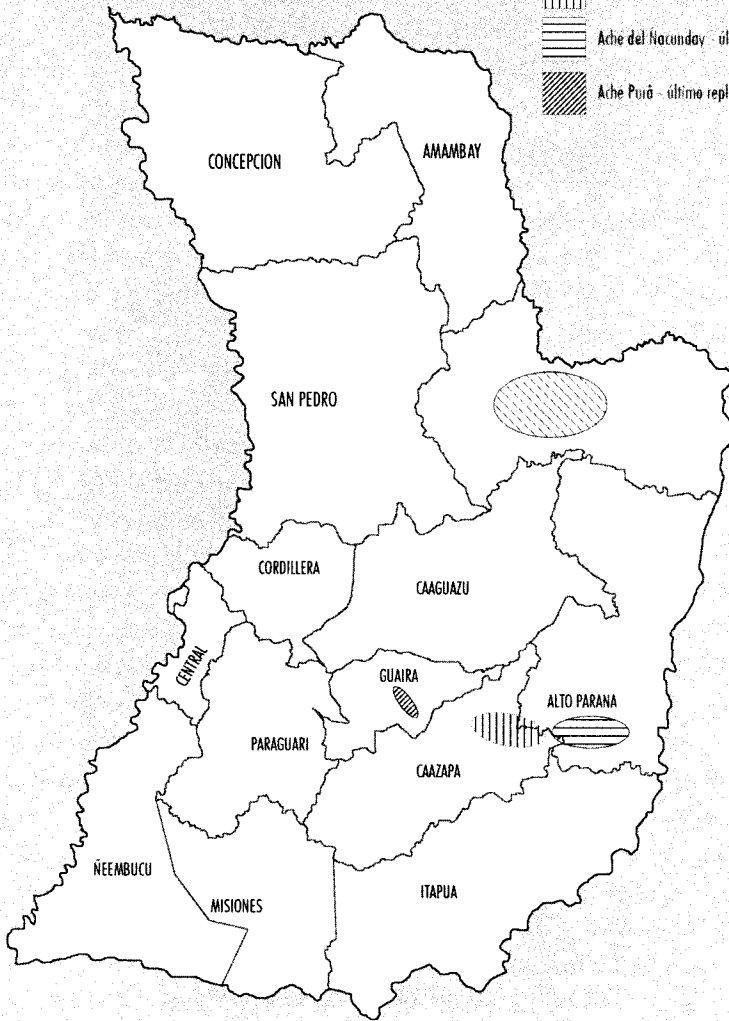
- 9 En: *La Tribuna* (Asunción), 13/VIII/1972.
- 10 Gómez-Perasso, José Antonio (1975): Vocabulario Aché-Guajakí: Enfoque etnográfico. En: *Suplemento Antropológico, Universidad Católica* (Asunción del Paraguay), X, 1/2: 94.
- 11 Clastres, Pierre (1972): *Chronique des indiens Guayaki - Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris: 348-349. Los poemas achés en la publicación del *Suplemento Antropológico* y del libro "La Agonía..." fueron grabados en 1971-72 por Münzel y traducidos al español con la colaboración Melià.
- 12 Roa Bastos, Augusto (comp. 1978): *Las Culturas Condenadas*, México/Madrid: Introducción, p. 13. Hay que admitir que no todos los antropólogos aprecian esta poesía. Con referencia al poeta Airagi, que había cantado apasionadamente la pérdida de su cultura y su voluntad desesperada de no sucumbir a la presión de la civilización occidental, un colega que también ha trabajado entre los Aché me escribió que estos poemas no tenían importancia, porque "he's dead now". ¿Sobrevivencia del más fuerte como criterio del valor de una verdad? Para poesías de Airagi, cuya rebeldía poética puede causar admiración en vez de realismo cínico, v. también Godoy, Lucio (1982): Textos Aché, en: *Suplemento Antropológico, Universidad Católica* (Asunción del Paraguay), XVII (1): 9-59.
- 13 Publicado varias veces, p. ej. bajo el título de "Conclusión" en: Cadogan, León (1973): *Ta-nygypuku. Aportes a la etnobotánica guaraní de algunas especies arbóreas del Paraguay oriental*, Asunción del Paraguay: 42-43.
- 14 *La Tribuna* (Asunción), 13 de agosto de 1972, p. 12; 20 de mayo de 1973, p. 16. *La Opinión cultural* (Buenos Aires), 4 de febrero de 1973, p. 7
- 15 Para un resumen de este debate en la ONU en 1947 acerca del genocidio cultural, v. Cooper, John (2008): *Raphael Lemkin and the Struggle for the Genocide Convention*. Basingstoke: 157-159.
- 16 Smith, Robert Jerome / Melià, Bartomeu (1978): Genocide of the Ache-Guayaki? En: *Survival International Supplement* (London), June 1978: 12.



REFUGIO ACHE

DECADAS DE LOS 60 Y 70

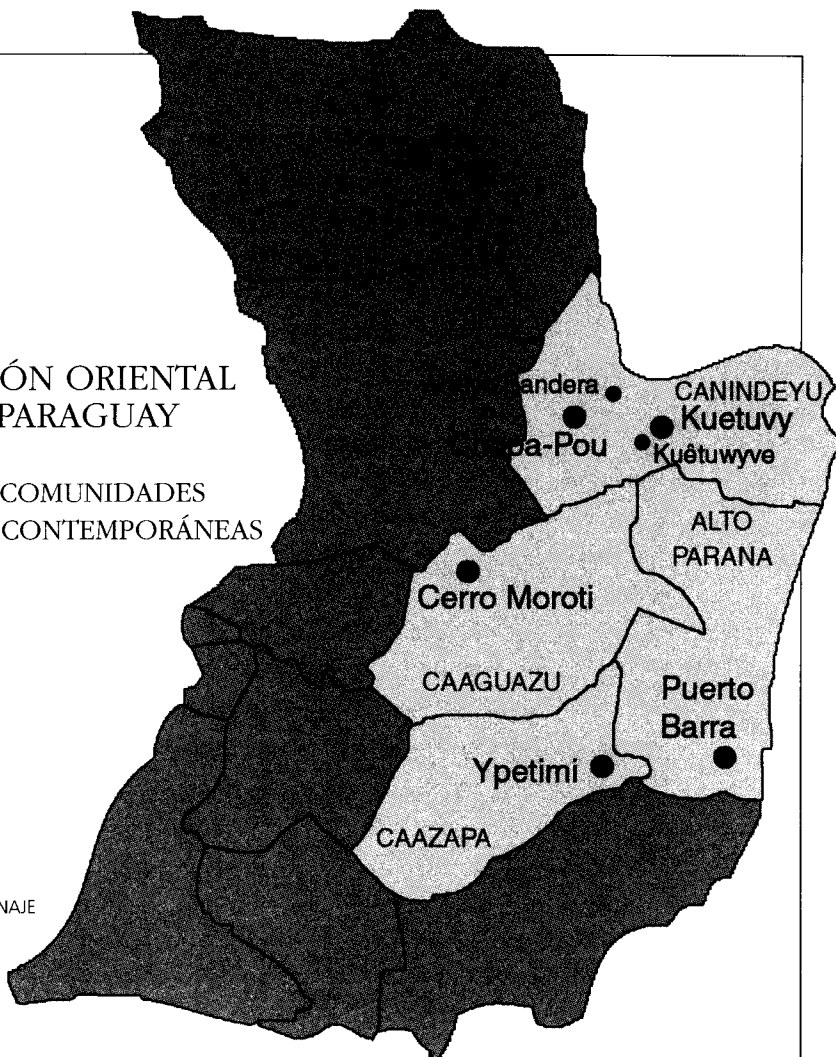
-  Ache Nortes - último repliegue
-  Ache Wa - último repliegue
-  Ache del Nacunday - último repliegue
-  Ache Puã - último repliegue



REGIÓN ORIENTAL DEL PARAGUAY

SIETE COMUNIDADES
ACHÉ CONTEMPORÁNEAS
2008

© 2008 LINAJE



Ypetimi:

1.601 Has, 83 Flias, 380 pers.

Puerto Barra:

850 Has, 40 Flias, 180 pers.

Cerro Moroti:

1.358 Has, 34 Flias, 162 pers.

Chupa Pou:

9.500 Has, 86 Flias, 500 pers.

Kuetuvy:

4.610 Has (en trámite), 45 Flias, 202 pers.

Arroyo Bandera:

800 Has, 30 Flias, 138 pers.

Kuétuwvyve:

250 Has, 6 Flias, 30 pers.

Total Has: 18.969

Total Flias: 324

Total Personas: 1.592

DELITO DE GENOCIDIO Y PUEBLOS INDÍGENAS

EN EL DERECHO INTERNACIONAL

Bartolomé Clavero

1. El concepto de genocidio ayer y hoy

23

El delito de genocidio es el primer y principal delito, el más grave sin género alguno de dudas, en el orden internacional. Puede decirse que el derecho penal realmente internacional comenzó a existir en 1948 y ha venido desarrollándose desde entonces alrededor del delito de genocidio. Su lugar de primero por más grave lo testimonia bien desde 1998 el Estatuto de la Corte Penal Internacional (en adelante, el Estatuto sin más) al relacionar los delitos de su competencia. Ocupa el primer puesto el Genocidio, seguido por los Crímenes de Lesa Humanidad, los *Crímenes de Guerra* y el *Crimen de Agresión*. El delito de genocidio se define por el artículo sexto del Estatuto exactamente en los términos de que se comete por:

[C]ualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal:

- a) Matanza de miembros del grupo;
- b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo;
- c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial;
- d) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo;
- e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.

Son los términos literales como estaba ya definido desde cincuenta años antes, desde 1948, por el artículo segundo de la Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio (en adelante, la Convención sin más). Desde entonces está tipificado el genocidio como delito en el derecho internacional. Obsérvense bien los términos¹. La *matanza* es una de las formas de cometer genocidio. Puede también perpetrarse tal delito por *lesión grave a la integridad* no sólo *física*, sino también *mental* de un grupo humano; por su *sometimiento intencional a condiciones de existencia* que acarreen *su destrucción*; por políticas de impedimento de la reproducción del grupo, comprendiéndose en esto tanto la esterilización forzosa como el *traslado* o la privación de *niños del grupo*. Si la *intención* probada es la de *destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso* por cualquiera de dichos medios, no sólo mediante la muerte, lo que se comete es genocidio, el delito más grave para el orden internacional. No deje de advertirse que el elemento clave de la intención no se refiere necesariamente a un propósito asesino, pues basta el designio de hacer desaparecer como tal a un grupo. Cabe el genocidio respetándose la vida de los individuos.

24 | La definición del genocidio por la Convención y por el Estatuto procede de un proyecto que detallaba aún más el concepto. En 1947 el mismo, un proyecto ya oficial de Naciones Unidas, definía el genocidio como “la destrucción de grupos raciales, nacionales, lingüísticos, religiosos o políticos” de forma intencional, “con el propósito de destruirlo en todo o en parte o de coartar su preservación o desarrollo”, tanto “causando mortandad o dañando la salud o la integridad física” o interfiriendo la reproducción biológica, como también “destruyendo características específicas del grupo” mediante el “traslado de niños”, el “exilio de personas representativas de la cultura del grupo”, la “prohibición de la lengua” propia del mismo, la “destrucción de libros” o la “prohibición de nuevas publicaciones” por versar sobre la religión del grupo o estar escritos en su lengua, o la “sistemática destrucción de monumentos históricos o religiosos o su aplicación a otros usos, o la dispersión de documentos u objetos de valor histórico, artístico o religioso”. En los apartados primeros de destrucción y daño físicos todavía se añaden una serie notable de detalles². Destrucción y destruir se repite, pero no siempre o ni siquiera la mayoría de las veces haciéndose referencia a la eliminación de vida humana. Genocidio, esto es el designio y la acción de hacer desaparecer grupos humanos, puede emprenderse y cometerse, por separado o concurrentemente, de muchas formas.

Entre el proyecto oficial y la Convención definitiva se sintetiza la descripción y se eliminan algunos elementos, el más importante de entrada el de la inclusión de los grupos *políticos*, quedando los grupos *nacionales, étnicos, raciales*

o *religiosos*, o desde luego también los de carácter político en los que concurra alguna de estas otras características. Igualmente se suprime toda referencia a la comisión de genocidio mediante prácticas destructivas o lesivas del patrimonio cultural del grupo, como el de la lengua, pero, lo mismo que resulta para los grupos políticos de entidad nacional, étnica, racial o religiosa, tampoco cabe interpretar que ello implica la cancelación definitiva de tales elementos culturales como valores cuya destrucción o detrimento puede implicar genocidio. Su concepto definitivo, el de la Convención y del Estatuto, hace referencia al daño no sólo *físico*, sino también *mental*, y este segundo puede desde luego infligirse por políticas destructivas o lesivas de la lengua y del patrimonio cultural. Ni siquiera el genocidio por exilio selectivo, también finalmente suprimido, queda tampoco definitivamente descartado en la medida que puede afectar a la “salud mental” del grupo y responder, como se requiere siempre, a la intención de hacer desaparecer el mismo como tal, no necesariamente a las personas. Pensemos también por ejemplo en políticas de acoso del territorio y asalto a los recursos de un pueblo indígena. Si se producen con la intención de disolverlo en todo o en parte y llegan a afectar a la “salud física o mental” del grupo, es genocidio conforme a la Convención.

La descripción del proyecto constituye una buena guía para captar el alcance cabal de la tipificación del delito de genocidio por el derecho internacional en vigor, esto es por la Convención de 1948 y el Estatuto de 1998, así como también para entender la razón de fondo de esta misma internacionalización de la prevención, persecución y sanción de este delito. Genocidio es *matanza de miembros* de un *grupo* de carácter *nacional, étnico, racial o religioso* para hacerlo desaparecer y otras variadas acciones tendentes a este mismo fin de la eliminación de un colectivo humano de una de dichas entidades características. Genocidio puede ser el asesinato en masa, pero no todo asesinato en masa es genocidio y el genocidio no es siempre y cabe que sea tan sólo en casos excepcionales el asesinato en masa. La razón para internacionalizar la prevención, persecución y sanción del genocidio como un delito de la máxima gravedad no es entonces la de evitar asesinatos en masa. Debe ser otra. ¿Dónde se fija el número que han de alcanzar las muertes intencionadas para que una *matanza* se convierta en el delito de genocidio dejando así de ser asesinatos en serie sin trascendencia de orden internacional? La pregunta misma no tiene sentido obviamente.

No es difícil de averiguar la razón de fondo a la luz del propio concepto. El bien jurídico protegido es la existencia del grupo o, dicho de otra forma, el derecho humano a constituir parte del mismo. No es éste un derecho que como tal figure en la Declaración Universal de los Derechos Humanos que se

elaboró y adoptó paralelamente, entre 1947 y 1948, a la Convención, pero ahí se encuentra claramente motivando dicho mismo instrumento. Las acciones humanas que, sangrientas o no, persiguen y pueden lograr la eliminación, en todo o en parte, de un grupo nacional, étnico, racial o religioso son las conductas constitutivas del delito de genocidio. Ésta y no otra es la razón por la que el mismo concepto es amplio, no restringiéndose en ningún caso a la eliminación física de los miembros del grupo. Y tal es el motivo de la gravedad de un delito que así, por ello, interesa al orden internacional.

2. La neutralización del concepto de genocidio:

I. La práctica

En este punto conviene introducir una reflexión por contraste con algo aún no dicho, pero que seguramente ya está pujando en el ánimo de quien esté leyendo. Si el concepto expuesto de genocidio es genuino, el que literalmente se contiene en el derecho internacional en vigor, ¿por qué usualmente se tiene una idea mucha más restringida del mismo? ¿Por qué razón se le llama genocidio tan sólo al asesinato en masa e incluso a veces sin hacerse ni siquiera referencia a que con ello se persiga la eliminación de un grupo humano? Cómo es que no se consideran casos de genocidio las políticas lesivas para las lenguas y otras dimensiones culturales de determinados colectivos humanos aunque puedan claramente destinarse a la desaparición del grupo como tal? Baste pensar en políticas no raramente aplicadas todavía a pueblos indígenas. ¿Por qué sólo se tiene por genocidio la matanza y no otras vías de desestructuración del grupo o de su reducción a seres humanos sin vínculos en común? ¿Cómo es que no suele tenerse por casos de genocidio las políticas de acoso a territorios y asalto a recursos que afectan neurálgicamente a la supervivencia misma de pueblos indígenas?

La identificación entre genocidio y matanza no es algo que hoy se pueda decir exclusivo de una opinión difusa irregular o deficientemente informada. Es la idea usual en el mundo del periodismo y es la que dan por supuesta las personas dedicadas a la política. En la abundante literatura actual sobre la historia y la sociología de las políticas genocidas prevalece dicha idea restringida. Genocidio es sinónimo de matanza en los diccionarios académicos. Incluso entre juristas, lo que incluye a quienes administran justicia en tribunales o cortes internacionales, la idea que predomina no es otra. Tal es la situación, aunque por supuesto siempre hay excepciones.³

La alarma internacional como se produce es ante la vista o la noticia de la sangre derramada. No hay denuncias de genocidio cuando no hay muertos o

cuando los cadáveres o los desaparecidos de quienes se teme por su vida no son muchos. Políticas lesivas de culturas y modos de vida indígenas poniendo en riesgo la estructuración del grupo pueden verse impugnadas y discutidas en el terreno del debate político, pero no acusadas de algo tan grave como de delito de genocidio. Lo propio puede decirse de cualesquier otras políticas o proyectos de estados, de iglesias o de empresas que agreden el tejido social de grupos nacionales, étnicos o religiosos poniendo en peligro su subsistencia y reproducción. Resulta por lo visto que no hay genocidio si no hay matanza. La acumulación de cadáveres es la razón de una intervención internacional en el terreno del derecho penal. He aquí la concepción predominante acerca del genocidio.

El hecho fácilmente documentable es que otro concepto bien distinto es el que se contiene en el propio derecho internacional. Basta leer con la debida atención la definición del genocidio en la Convención y en el Estatuto para percatarse. ¿Cómo resulta entonces que la noción predominante es la mucho más estrecha que identifica llanamente genocidio y masacre? Hay una serie de datos esenciales que conviene tomarse en cuenta para explicarse una derivación tan aparentemente inexplicable. Tienen que ver con la inoperancia de la Convención en cuanto que norma internacional durante más de cuarenta años. El primer dato es el de que la misma no ha tenido a nivel internacional valor práctico alguno frente a genocidios en curso hasta la década de los noventa del siglo pasado. Las razones de esta inaplicación son las que pueden explicar la estrechez final del concepto mismo de genocidio. ¿Cómo había de aplicarse la Convención a escala internacional y por qué no se aplicó a este nivel durante tanto tiempo?

Para el enjuiciamiento de genocidas, la Convención tiene hecha previsión desde 1948 del establecimiento de una Corte Penal Internacional, lo que no se ha producido hasta el Estatuto de 1998. A este nivel internacional, para la propia Convención sólo cabía mientras tanto la responsabilidad de un Estado por denuncia de otro Estado ante la Corte Internacional de Justicia, una jurisdicción entre Estados sin competencia respecto a individuos por muy genocidas que fueran. La Convención y el Estatuto son Tratados multilaterales, lo que significa que sus mecanismos solamente son aplicables a los Estados que los ratifican y, si no hay otra previsión en los mismos, tan sólo entre ellos. La previsión de responsabilidades penales individuales a nivel internacional por comisión de homicidio no ha podido sustanciarse hasta la década de los noventa. Con anterioridad al establecimiento de la Corte Penal Internacional, los Tribunales Internacionales especiales para Yugoslavia, desde 1993, y Ruanda, desde 1994, ya hicieron aplicable la Convención a los respectivos casos, no con carácter más general.⁴

¿Y la responsabilidad de los Estados por causa de genocidio? Ésta sólo podía y puede exigirse ante la Corte Internacional de Justicia, la jurisdicción exclusiva entre los Estados mismos. Durante años ningún Estado tuvo interés en presentar ningún caso frente a otro Estado. El primero ha sido en los susodichos años noventa por iniciativa de Bosnia-Herzegovina contra la Antigua República de Yugoslavia (Servia y Montenegro a la sazón). En 2007, la Corte por fin emite su sentencia y lo hace desechando dicha acusación de genocidio a un Estado. Por una parte, no se toma en consideración otro concepto de este delito que el que lo identifica con matanzas. Por otra parte y en consecuencia, se requiere prueba de la intención genocida consistente en la decisión misma de proceder al exterminio físico como política de Estado. Se exige este *specific intent* o *dolus specialis* en dichos términos de determinación para la comisión de asesinatos en masa, lo cual resulta prácticamente imposible de probar. Con tal grado de identificación entre delito de genocidio y muerte intencionada, ni siquiera se concibe que la prueba de la intención criminal pueda consistir en la evidencia de políticas, por ejemplo culturales o económicas, contrarias al grupo o pueblo del caso y lesivas para el mismo, lo que ya sería de por sí genocidio, aparte de constituir usualmente el caldo de cultivo de las eventuales matanzas.⁵

28

Aunque la Convención no prevea la posibilidad de reservas o interpretaciones efectuadas por un Estado en el momento de la ratificación para sustraerse a determinadas obligaciones o reducir el alcance de las que se contraen y aunque haya también Estados que objetan a algunas de las que se interponen, el caso es que las mismas se practican.⁶ Ejemplo bien significado es el de los Estados Unidos. Ratificó tan tardíamente como en 1988 interponiendo además reservas e interpretaciones, figurando entre éstas el siguiente par: “que el término *intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal* del artículo segundo significa *intención específica de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal* por los actos relacionados en dicho artículo” y “que la referencia del apartado b) del mismo artículo a lesión *mental* ha de implicar daño permanente de las facultades mentales mediante drogas, tortura o técnicas similares”.⁷

Intent debe así ser *specific intent*, lo que no se iría a limitar al caso de los Estados Unidos. Como hemos visto, esa misma especificación que no se encuentra en la Convención sirve luego a la Corte Internacional de Justicia para hacer prácticamente imposible la condena de un Estado por acciones genocidas. Por su parte, la restricción del daño mental constitutivo de genocidio tiende a impedir la apreciación de genocidio cultural o también el que pueda cometerse con políticas de acoso de territorio y asalto a recursos. La misma reserva de los

Estados Unidos acerca de la intención es prueba de la Convención dice otra cosa. En otro caso no hubiera sido precisa. Hoy no haría falta.

No se hace en cambio referencia al apartado e) de la definición, el del *traslado de niños*, tal vez por no reconocerse que los Estados Unidos venían seriamente incurriendo en este supuesto de genocidio. Al asunto que más peso había tenido en la demora de la ratificación de los Estados Unidos tampoco hay referencia alguna, pero late fuertemente en el empeño por restringir el daño mental. Se trata de las políticas y prácticas racistas contra la población afroamericana, linchamiento en serie inclusive, de bastantes Estados de los Estados Unidos con connivencia federal patente hasta al menos la década de los sesenta, las cuales cabía también que fueran calificadas como genocidas conforme a lo dispuesto por la Convención.⁸

Obsérvense siempre las fechas. Tras 1988 precisamente vendrá, ya entrándose en los años noventa, el arranque tan demorado de la aplicación práctica de la Convención, de una Convención entendida no conforme a su sentido genuino, sino de acuerdo con la interpretación o lectura de la ratificación de los Estados Unidos sin necesidad de que ningún otro Estado la haya hecho expresamente suya, tal y como si el mismo instrumento internacional cualificase de dicho modo la intención y el daño mental.⁹ Pero ni aún en el caso de ser la mayor potencia mundial, tiene un solo Estado posibilidad de imponer su lectura de un instrumento multilateral. Hay que reconocer que, aparte otras contribuciones, no sólo los Estados Unidos, sino que también las Naciones Unidas han impulsado fuertemente desde los años noventa dicha noción extremadamente estrecha de la noción de genocidio como delito internacional. De esto último, de las Naciones Unidas, diré algo luego.

3. La neutralización del concepto de genocidio:

II. La teoría

El concepto del delito de genocidio no podía haber derivado en tal dirección o haberse degradado de tal forma a puro golpe de ratificación por un Estado o de interpretación de una Corte. Durante los largos años de ineficacia de la Convención, ante la misma inoperancia de la categoría de genocidio y también frente a la evidencia de recurrentes comisiones de actos genocidas y el despliegue de políticas sostenidas del mismo carácter ya en el ámbito cultural, ya en el terreno de la economía, se ha producido a escala internacional un notable desarrollo de literatura no exactamente jurídica, pero con importante incidencia en el campo de derecho, sobre asuntos que sustantivamente pertenecen a la

materia del genocidio. Se trata sobre todo de la antropología que se ocupa del *etnocidio*, entendiéndose por tal el genocidio cometido contra pueblos indígenas no necesaria ni principalmente mediante la eliminación física.

Siendo la Convención un Tratado entre Estados, los pueblos que no lo tienen propio o que no cuentan con alguno afín por lengua, cultura o religión han sido los más susceptibles de no ser tomados ni siquiera en consideración como posibles víctimas de políticas o acciones genocidas. La Convención contenía incluso una cláusula de exención un tanto eufemística dejando en manos de los Estados que su ratificación se extendiese o no a las correspondientes latitudes coloniales (artículo 12: "Toda Parte contratante podrá, en todo momento, por notificación dirigida al Secretario General de las Naciones Unidas, extender la aplicación de la presente Convención a todos los territorios o a uno cualquiera de los territorios de cuyas relaciones exteriores sea responsable"). Tras la descolonización de los años sesenta, son fundamentalmente los pueblos indígenas los que podían resultar invisibles para el juego de la Convención entre los Estados.

Entonces, desde los años setenta del siglo pasado, es cuando hace acto de presencia la antropología trayendo a la luz acciones y políticas genocidas contra pueblos indígenas.¹⁰ He ahí el etnocidio, esto es el genocidio de indígenas con un concepto además bien amplio, desde el genocidio cultural al genocidio físico. Etnocidio y genocidio son términos originalmente sinónimos. Poco antes de la Convención, los acuñó como tales, como términos equivalentes para el concepto más amplio, un jurista polaco refugiado en los Estados Unidos.¹¹ El derecho internacional vino a consagrar el término de genocidio, quedando disponible el de etnocidio.

Se recupera el término de etnocidio decididamente al cabo de un par de décadas para cubrir huecos dejados no tanto por la Convención misma, sino por la forma restringida como se le iba entendiendo. A medida que se reduce el concepto de genocidio, el de etnocidio va ampliando su campo. Todo lo que parece lo primero, pero que no se considera como tal por parte del derecho, viene a calificarse como etnocidio. El uso se extiende. De la antropología pasa a la historiografía y a la ciencia política. Sólo la doctrina jurídica más estricta se resiste. Para ella, genocidio es genocidio y el resto que se asimila no merece un calificativo que suene también a delito internacional.

La doctrina jurídica estricta contrae su concepto en la línea que hemos visto. Genocidio acaba la misma considerando que lo constituyen tan sólo las políticas y acciones de eliminación física con la intención probada de hacer desaparecer total o parcialmente en forma sangrienta a un grupo nacional, étnico o religioso. No toda la doctrina jurídica defiende hoy esta concepción tan extremadamente reducida, pero tal es la posición que a estas alturas le caracteriza

contando además con el respaldo de la jurisprudencia de la Corte Internacional de Justicia. La aplicación de la Convención desde los años noventa, aparte de salir justamente al paso de determinadas atrocidades, ha venido también a reforzar dicho entendimiento jurídico de la categoría de genocidio cuyo impulso principal ya sabemos que procede de la ratificación por los Estados Unidos. La doctrina jurídica predominante resulta en el caso de lo más servicial.¹²

Para entender este efecto, conviene recordarse la circunstancia de que la Convención se produjo en el contexto de la derrota del mayor movimiento directamente genocida de la historia, el nazismo. El inventario desglosado de los modos de cometer el delito de genocidio que ofrecía el proyecto oficial en 1947 describía realmente las políticas racistas nazis frente a pueblos como el judío, el gitano, el eslavo y otros. Si lo abstraemos del contexto, podríamos perfectamente entender que no sólo describía políticas vencidas en una guerra mundial, sino también otras de la misma parte vencedora, como la de los Estados coloniales europeos en África o la de los Estados americanos frente a los pueblos indígenas. En todo caso, el concepto de partida era éste tan amplio donde la muerte en masa constituía uno más entre los elementos y medios del genocidio. Mas la vinculación del mismo al nazismo siguió pesando e incluso acentuándose en vez de superarse. Y esto ha afectado a la categoría de genocidio.

Entre los años cincuenta y sesenta, la criminalidad nazi comenzó a identificarse, no con el conjunto de sus políticas racistas, sino en exclusiva con uno de sus componentes, el de la matanza sistemática de judíos, eslavos, polacos, gitanos, africanos, homosexuales, personas discapacadas física y mentalmente, con alemanes entre ellos por supuesto, y demás, esto es el Holocausto como vino a denominarse.¹³ Con esto aisladamente comenzó a identificarse el genocidio. Lo sería entonces, no todo lo que describe la Convención, sino la matanza masiva, intencional y sistemáticamente organizada para la eliminación de un grupo humano valiéndose de los poderes del Estado. El Holocausto nazi incide fuertemente en el cambio de visión. Se le toma, no como un caso excepcional¹⁴, sino como la ilustración del concepto de genocidio, con lo que sería poco menos que único en su género.

Si no hay matanza a escala industrial y ritmo intensivo con el intento probado de hacer desaparecer de la faz de un continente a un pueblo tan caracterizado como el judío, no hay entonces, según tal derivación, genocidio alguno. Negándose que hubiera una determinación equivalente de destruirlos, ni siquiera constituiría genocidio el intento nazi de eliminar a otros pueblos como el gitano.¹⁵ Genocidio sería lo que vino a llamarse la Shoah, la matanza nazi de seis millones de judíos, y punto, o sólo más aquello que fuera equiparable en el futuro.¹⁶ Póstumamente el nazismo presta ayuda a una evolución conceptual

que ofrece cobertura y brinda impunidad a otros genocidios. El concepto mismo, entendido de tal modo, resulta absolutamente inoperante a efectos jurídicos salvo para la persecución de jerarcas nazis por causa del Holocausto.

Puede comprenderse el valor de la antropología contrarrestando tamaña desviación del pensamiento jurídico. Ante su negativa a considerar, sobre todo cuando las víctimas son indígenas, actos y políticas genocidas como verdadero genocidio, cobra todo su valor de estudio y toda su fuerza de denuncia la calificación de etnocidio. Podríamos decir que el etnocidio es el genocidio de los pobres, el genocidio que se niegan a ver las potencias internacionales e incluso las mismas Naciones Unidas. ¿Un caso significativo? Tántos hay y todos encierran significación. Por las Américas, desde Alaska hasta la Patagonia, las políticas genocidas han sido las prácticas habituales frente a los pueblos indígenas primero de los colonialismos europeos y luego de los Estados independientes. Si no fuera especialmente por la recuperación de la calificación de etnocidio seguirían siendo invisibles e impensables para la percepción y para el pensamiento de Europa y Euroamérica, no por supuesto para la propia parte indígena.¹⁷ Mas la historia no acaba con este final feliz. La disociación entre conceptos, por una parte genocidio y por otra etnocidio, va a tener otros efectos bastante menos afortunados.

En cuanto que el uso del concepto de etnocidio transcende de la antropología y encuentra acogida en el campo de las ciencias políticas o en general sociales, el mismo ofrece otros oficios, principalmente el de la coartada para la inoperancia. Si esto (por ejemplo, la política colonial racista que dañan gravemente e incluso hacen desaparecer a pueblos enteros) resulta que es etnocidio, entonces no es genocidio, lo que significa que no es delito y que no tiene que perseguirse y penalizarse; podrá discutírsele en términos políticos, pero no tratársele en términos criminales. Repásese, por ejemplo, la historiografía sobre la presencia europea en América y en África y se encontrará fácilmente este argumento de exculpación retrospectiva. También sirve para el presente exonerándose a Estados con políticas racistas mientras que resulten discretas. En los años noventa vino una vuelta de tuerca. Empezó a recurrirse al eufemismo de *limpieza étnica* para calificarse políticas genocidas a la vista en Europa, por la antigua Yugoslavia, y así eludirse la obligación internacional de perseguirse el delito poniendo en aplicación la Convención por iniciativa de los Estados que la tienen ratificada, como fuera ya el caso de los Estados Unidos. El eufemismo comenzó a utilizarlo la propia parte genocida: *Etničko čišćenje*, que se dice en serbo-croata. O más bien a reutilizarlo, pues la acuñación es nazi: *Säuberungsaktion*, que ya fuese en alemán ek eufemismo para las políticas genocidas. El nazismo sigue rindiendo perversos oficios póstumos.¹⁸

Aunque rindiese buenos oficios en una primera fase, perversa resulta a la postre la diferenciación misma entre genocidio y etnocidio. El efecto nocivo se agrava porque esta disociación ha abierto paso a toda una inflación de términos y conceptos para políticas y acciones que puede constituir llanamente genocidio, como si así no lo fueran: culturicidio, ecocidio, lingüicidio, clasicidio, urbicidio, politicidido, eliticidio, homicidio (sic, con la segunda "o" en vez de una primera "i"), genericidio, indigenocidio, patrimonicidio, libricidio, etc, etc. Culturicidio es hoy el neologismo más significado como prestidigitación que elude la calificación de genocidio.¹⁹ Todo lo que para las ciencias sociales puede parecer un rico despliegue de conceptos descriptivos y categorías analíticas resulta para la doctrina jurídica un arsenal al que recurrir dejando impunes genocidios por el simple procedimiento, no siempre deliberado y a veces incluso inconsciente, de utilizar otro nombre así bien a mano. Las palabras encubren la operación y hasta, en su caso, la mala conciencia. Y resultan importantes para el derecho pues, calificando o descalificando, las palabras acarrearán por sí efectos.²⁰

Todo esto abunda en la restricción extrema de la categoría criminal de genocidio a la matanza masiva e intencionada en cuanto que tal, tipo Holocausto nazi sin el contexto de todas las políticas racistas del nazismo. A tal punto ha llegado el deterioro del concepto que las propias víctimas, por abrigar sentimientos de que los verdugos desaparezcan, pueden acabar siendo las consideradas como genocidas. Permítaseme un ejemplo especialmente sangrante. Partiendo de la noción de que genocidio es el designio de hacer desaparecer un grupo humano de forma violenta, un acreditado académico tiene por genocidas a los pueblos indígenas de América por cuanto que han deseado y a veces intentado la eliminación o la expulsión del contingente de procedencia europea, mientras que éste se concede que ha podido incurrir continuamente en etnocidio, pero nunca en genocidio, pues jamás habría querido eliminar de tal modo la presencia indígena. Un meritorio analista del nazismo y dedicado terapeuta de sus víctimas avala la retorsión: los pueblos indígenas resulta que son los culpables del delito de genocidio contra los pueblos colonizadores. Y esto se tiene por ciencia académica, no por propaganda genocida.²¹

4. El genocidio en el orden internacional

Naciones Unidas ha desarrollado un derecho interesante al delito de genocidio entre la Convención y el Estatuto. Los principales instrumentos al respecto, por su carácter más general, son la Convención sobre la imprescriptibilidad de los crímenes de guerra y de los crímenes de lesa humanidad, de 1968, y la

declaración de los Principios de cooperación internacional en la identificación, detención, extradición y castigo de los culpables de crímenes de guerra o de crímenes de lesa humanidad, de 1973.²² Posteriormente, también interesa al caso la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas, de 2007, de la que luego igualmente me ocupo a este exclusivo efecto de la concepción y la persecución del genocidio a escala internacional.

Entre los crímenes “imprescriptibles, cualquiera que sea la fecha en que se hayan cometido”, el artículo primero de la Convención de 1968 incluye “el delito de genocidio definido en la Convención de 1948 para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio aun si esos actos no constituyen una violación del derecho interno del país donde fueron cometidos”. La disposición resulta realmente clara: siempre, sin límite de tiempo transcurrido, son exigibles las responsabilidades por causa de genocidio. Cualquier interpretación sólo serviría para oscurecerla. Su alcance sin embargo no es nada cristalino si tenemos en cuenta el contexto tanto literal de la propia norma como el más implícito de sus presuposiciones. La interpretación al final es conveniente. He aquí la primera pregunta que conviene formularse: ¿“el delito de genocidio definido en la Convención de 1948 para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio” se comprende, como “crimen de lesa humanidad”, entre los “crímenes de guerra”?

34 | Por supuesto que no es esto lo que dice la Convención de 1968, pero es un entendimiento que permite o que incluso alimenta. Si a esto sumamos la identificación ya imperante entre genocidio y matanza de la vesania y envergadura del Holocausto, no es raro que una lectura común de dicho instrumento fuera y aún es la de que el mismo se dirige a la persecución de criminales de guerra y esto muy particularmente en lo que concierne a genocidio, como si no pudiera haberlo en tiempo de paz e incluso por causa de amor. ¿Por amor y sin guerra de por medio no cabe que se produzca por ejemplo el traslado de niños entre grupos constitutivo de genocidio según la respectiva Convención, la de 1948? Nadie en Naciones Unidas parece recordar esto a las alturas de 1968 ni posteriormente.²³ Los Principios de 1973 no mencionan el genocidio, pero lo incluyen conforme a la Convención de 1968. Intenta comprometer a los Estados “en la identificación, detención, extradición y castigo de los culpables de crímenes” internacionales entre los que, por lo que atañe al genocidio, no se entendería que se incluyese ningún otro sino el Holocausto, esto hasta que se han instituido los Tribunales especiales para Yugoslavia y Ruanda y, finalmente, la Corte Penal Internacional, de lo que ya sabemos.

Ni las Convenciones previas ni los Principios de 1973 se ocupan de un extremo bien sensible: el de los derechos de las víctimas, tal y como si la cuestión

de los crímenes internacionales en general y del genocidio en particular se agotase en las relaciones entre Estados delincuentes y Estados vindicadores. Es un asunto que se ha introducido ulteriormente en el derecho internacional de los derechos humanos. De 1948 es una Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y de abuso de poder. En 2005 vienen unos Principios actualizados para la protección y la promoción de los derechos humanos mediante la lucha contra la impunidad, contemplando los derechos de las víctimas con mención expresa del genocidio. El derecho fundamental es a la reparación. No se olvide nunca el propio contexto normativo. Estamos ante delitos imprescriptibles. Quienes descienden de las víctimas pueden seguir siendo también víctimas. La responsabilidad penal no se hereda de una generación a otra, pues es individual, pero las responsabilidades políticas y económicas se transmiten entre generaciones. Quienes descienden de las víctimas tienen derechos pendientes frente a las gentes herederas de quienes acometieran políticas y acciones genocidas y se beneficiaran de ellas y transmitieran el beneficio a la descendencia. Si la responsabilidad es de Estado por genocidios pretéritos, más clara está la responsabilidad y así el derecho a la reparación.²⁴

La dificultad reside en el concepto restringido de genocidio que no es el que se encuentra en la Convención, pero que resulta el que prevalece o llanamente se tiene, como si en ella estuviera, en los círculos políticos e internacionales actualmente. En 2004 el Secretario General de Naciones Unidas nombra a un Asesor Especial sobre la prevención de genocidio en base al supuesto de que tal no es ya tan sólo desde luego el Holocausto, sino también otra serie de atrocidades como las perpetradas en la década anterior en la antigua Yugoslavia o en Ruanda. No hay cuestión alguna sobre la posibilidad de que genocidio pueda ser otra cosa como, por ejemplo, las políticas de Estado lesivas para lenguas o culturas indígenas o las que, procedentes de éste o de otros agentes, acosen territorios y asalten recursos de esos pueblos, mientras que no se produzca un derramamiento masivo de sangre. Genocidio es matanza y punto, como si los siguientes apartados de la Convención definiendo este delito se hubieran completamente borrado de actas y libros o de la memoria sin más.²⁵

En 2005, siempre en Naciones Unidas, se produce una intervención sumamente sintomática del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, el cual viene desarrollando una seria preocupación por los derechos de minorías no prevista por su norma habilitante, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial. El mismo emitió una Declaración sobre la prevención del genocidio partiendo de la justa evidencia de que el mismo en el sentido de matanza puede ser incubado y provocado por políticas y

prácticas discriminatorias para con grupos enteros y particularmente en el caso de “comunidades indígenas”. A los efectos de la prevención, un documento adicional del mismo Comité relaciona una serie de indicadores de la amenaza genocida incluyendo las políticas de “traslado forzoso de niños pertenecientes a minorías étnicas con el propósito de su completa asimilación”²⁶.

En ningún momento se percata el Comité de que ese motivo de alarma en particular y aquellas políticas discriminatorias en general pueden constituir ya de por sí genocidio según la correspondiente Convención y ahora también, a estas alturas, el Estatuto de la Corte Penal Internacional. La terminología no asiste. Hablar de “minorías étnicas” englobando a pueblos indígenas no ayuda a hacerse cargo de la entidad del asunto por cuanto concierne a dichos pueblos.²⁷

5. Genocidio y derechos de los pueblos indígenas

36 | Ya anuncié que también interesa al asunto del genocidio la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas (en adelante Declaración sin más). El proyecto ultimado en 1994 por un grupo de expertos y expertas junto a representantes indígenas se refería a “etnocidio o genocidio cultural” en el artículo del derecho a la cultura y forma de vida propias como la conducta atentatoria contra el mismo que merece tal calificación como delito internacional. Que esto sintonizara con el concepto original del propio derecho internacional no fue impedimento para que dicho registro del genocidio se encontrara con una fuerte oposición de parte no indígena, comenzando por la manifiesta de la propia presidenta del grupo, la jurista griega Erika-Irene Daes.²⁸ La referencia fue suprimida antes del tramo final entre el Consejo de Derechos Humanos y la Asamblea General de Naciones Unidas en 2006 y 2007.

Es importante en todo caso que el derecho a la propia forma de vida se mantenga sin retoque en el artículo séptimo del texto definitivo: “Los pueblos y los individuos indígenas tienen derecho a no ser sometidos a una asimilación forzada ni a la destrucción de su cultura” (artículo 8.1). He aquí por fin el derecho humano del pueblo a la propia cultura que no figura en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Está formulado y reforzado en esta otra por razón de que, como ya se encontraba implícito desde 1966 en los Pactos Internacionales de Derechos Humanos, tanto en el de Derechos Civiles y Políticos como en el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, tal derecho del pueblo a su cultura es expresión del fundamental a la libre determinación. Igual prácticamente rezan los artículos primeros idénticos de ambos Pactos, en su primer párrafo, y el tercero de la Declaración: “Todos los pueblos (Los

pueblos indígenas) tienen el derecho de libre determinación (derecho a la libre determinación). En virtud de este derecho establecen (determinan) libremente su condición política y proveen asimismo a (persiguen libremente) su desarrollo económico, social y cultural". En otras lenguas oficiales de Naciones Unidas pueden darse en menor número esas variantes ya de por sí menores. En inglés los párrafos son iguales, salvo el sujeto del derecho ("All peoples" y, siempre como si hubieran estado con anterioridad exceptuados, "Indigenous peoples"). El pronunciamiento es el mismísimo e igualmente ambos, el artículo de los Pactos y el de la Declaración, sientan las bases de un derecho colectivo preciso para los mismos derechos individuales.²⁹

El genocidio que de forma explícita se considera finalmente en la Declaración se conforma con el concepto más bien, aunque no del todo, restrictivo, con significativo recordatorio del apartado sobre los niños (artículo 7: "1. Las personas indígenas tienen derecho a la vida, la integridad física y mental, la libertad y la seguridad de la persona. 2. Los pueblos indígenas tienen el derecho colectivo a vivir en libertad, paz y seguridad como pueblos distintos y no serán sometidos a ningún acto de genocidio ni a ningún otro acto de violencia, incluido el traslado forzado de niños del grupo a otro grupo"). Sin embargo y todo, a la luz de la Convención no puede entenderse que en la Declaración quede descartada la posibilidad tanto del genocidio cultural como de otras formas de genocidios además de la matanza en cuanto que conductas todas ellas criminales perseguibles en el ámbito internacional. Hay que interpretar dichos mismos artículos, el tercero, el séptimo y el octavo de la Declaración, a la luz no sólo de la Convención, sino también y sobre todo del entero conjunto del derecho internacional de los derechos humanos al que ambas piezas pertenecen y que normativamente nunca ha restringido el concepto de genocidio.

Se dice pronto, pero no es fácil. Por todo lo dicho, resulta que esa interpretación va contracorriente de la tendencia actual de todas las instancias, tanto políticas como jurisdiccionales, de las mismas Naciones Unidas. De todas, salvo de una: el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Las recomendaciones sobre lenguas indígenas de su sesión de 2008, la primera con la Declaración en vigor, apuntan algo pertinente: "Políticas de asimilación que conducen a la destrucción de lenguas han sido a menudos consideradas como una forma de etnocidio o genocidio lingüístico". Y esto se afirma con el buen respaldo de un estudio que obra entre los documentos de la misma sesión y entre cuyos autores figura uno de los miembros indígenas del Foro, Lars Anders-Baer: "Las formas de educación de los niños indígenas, ¿son crímenes de lesa humanidad?".³⁰ Ahí se explica cómo políticas de *educación substractiva* de la infancia constituyen "crímenes internacionales, incluido genocidio, en el

sentido que se da a la expresión en la Convención de las Naciones Unidas para la prevención y la sanción del delito de genocidio”. Las actas del plenario del Foro en el que se trató este asunto se editan en el sitio del Comité Económico y Social con el siguiente encabezamiento: “Oradores en el Foro Permanente afirman que la violación de derechos lingüísticos constituyen *genocidio cultural*”.³¹ Nada de qué extrañarse si se tiene en cuenta que a ese Foro pertenecen y en él comparecen voces indígenas.

Notas

- 1 Una vez que genocidio a secas sigue representando un concepto restringido, ahí se sigue teniendo la posibilidad de cualificar el término para recuperar su significación. El Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas presta testimonio de que el asunto del alcance del delito de genocidio es cuestión abierta en el mismo seno de Naciones Unidas y que ha de serlo por lo tanto para el orden internacional pese a todos los síntomas en contrario. Esto no quiere decir desde luego que quepa sin más acudir por representantes indígenas ante instancias internacionales con demandas de reconocimiento y reparación de genocidios no sólo físicos, sino también culturales o económicos. Tan sólo significa que la posibilidad no debe darse por cerrada. Conforme al propio Estatuto (artículo 11.1), sólo respecto a delitos cometidos tras la fecha de su entrada en vigor, tiene competencia la Corte Penal Internacional, pero esto no quiere decir que las políticas y acciones actuales denunciables ante la misma sean tan sólo las de genocidio físico, pues ni la Convención ni el propio Estatuto restringen de tal forma el tipo del delito, como tampoco quiere decir que no puedan sustanciarse reclamaciones por causa de genocidios pretéritos ante otras instancias políticas y jurisdiccionales entre tantas cuantas hoy abundan en el orden internacional. Y las que hayan de venir en consecuencia con la Declaración. El genocidio nunca prescribe. Ninguna clase de genocidio. La Convención y el Estatuto pueden verse en los sitios web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas (<http://www.ohchr.org>) y de la Corte Penal Internacional (<http://www.icc-cpi.int>). El primero conduce a todos los instrumentos de derechos humanos a los que pueda hacer

- referencia, inclusive la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas.
- 2 El proyecto puede ahora verse en William A. Schabas, *Genocide in International Law: The Crime of Crimes*, New York, Cambridge University Press, 2000, primer apéndice. También se tiene a mano en el sitio Prevent Genocide International: <http://www.preventgenocide.org/law/convention/drafts>.
 - 3 Para muestra signficada, Ward Churchill, *Kill the Indian, Save the Man: The Genocidal Impact of American Indian Residential Schools*, San Francisco, City Lights, 2004, pp. 3-12.
 - 4 Para información sobre estos tribunales y sus respectivos estatutos, aparte siempre una amplia literatura, sus propios sitios: <http://www.un.org/icty>; <http://www.un.org/ictc>
 - 5 Para la referida sentencia, <http://www.icj-cij.org/cijwww/cdecisions.htm>.
 - 6 Para ratificaciones, reservas e interpretaciones: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/ratification/1.htm>.
 - 7 Lawrence J. Le Blanc, *The United States and the Genocide Convention*, Durham, Duke University Press, 1991.
 - 8 Civil Rights Congress, *We Charge Genocide: The Historic Petition to the United Nations for Relief for a Crime of the United States Government against the Negro People* (1951, justo tras la Convención), New York, International Publishers, 1970; W. Churchill, *Kill the Indian, Save the Man*, ya citado; Carol Anderson, *Eyes off the Prize: The United Nations and the African American Struggle for Human Rights, 1944-1955*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
 - 9 En intentos fallidos por activarse la Convención, todavía durante los ochenta se tomaba en consideración en el seno de Naciones Unidas el alcance del concepto a genocidio cultural, etnocidio y ecocidio: José Martínez Cobo, *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations*, 1981-1983, capítulo 15, párr. 136 (se está editando en internet por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/spdaip.html>); Benjamin Whitaker, *Revised and Updated Report on the Question of the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, parte II, sección B.3 (se tiene en <http://www.preventgenocide.org/prevent/UNdocs/whitaker>, el sitio ya citado de *Prevent Genocide International*).
 - 10 Robert Jaulin, *La paix blanche. Introduction a l'ethnocide*, Paris: Seuil, 1970, y *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique*, Paris, Fayard, 1972. Desde Copenhague y recorriendo continentes, las publicaciones del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) se significan en este punto: Alicia Barabas y Miguel Bartolome, *Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinotec People of Oaxaca, Mexico*, 1975; Norman E. Whitten Jr., *Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism*, 1976; Jacques Lizot, *The Yanomami in the Face of Ethnocide*, 1976; Ticio Escobar, *Ethnocide: Mission Accomplished?*, 1989.
 - 11 Raphael Lemkin, *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1944; reprint, Clark, Lawbook Exchange, 2005, p. 79-95; John Cooper, *Raphael Lemkin and the Struggle for the Genocide Convention*, New York, Palgrave MacMillan, 2008.

- 12 El tratado más significado en esta línea es el ya citado de William Schabas, *Genocide in International Law*, con edición también alemana: *Genozid im Völkerrecht*, Hamburg, Hamburger Edition, 2003. Para un contraste en mejor dirección, John Quigley, *The Genocide Convention: An International Law Analysis*, Burlington, Ashgate, 2006.
- 13 Michael Zimmermann, *Verfolgt, Vertrieben, Vernichtet. Die Nationalsozialistische Vernichtungspolitik gegen Sinti und Roma*, Essen, Klartext, 1989; Michael Berenbaum (ed.), *A Mosaic of Victims: Non-Jews Persecuted and Murdered by the Nazis*, New York, New York University Press, 1990; Clarence Lusane, *Hitler's Black Victims: The Historical Experiences of Afro-Germans, European Blacks, Africans, and African Americans in the Nazi Era*, New York, Routledge, 2003; Suzanne E. Evans, *Forgotten Crimes: The Holocaust and People with Disabilities*, Chicago, Ivan R. Dee, 2004.
- 14 Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (1961), edición revisada, New Haven, Yale University Press, 2003; Saul Friedlander, *The Years of Extermination: Nazi Germany and the Jews, 1939-1945*, New York, HarperCollins, 2007.
- 15 Günter Lewy, *The Nazi Persecution of the Gypsies*, New York, Oxford University Press, 2000; y no es el único genocidio que niega por resaltar la singularidad de la Shoah, esto es el Holocausto tan solo de judíos: *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey: A Disputed Genocide*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2005.
- 40 16 Zev Garber, *Shoah: The Paradigmatic Genocide. Essays in Exegesis and Eisegesis*, Lanham, University Press of America, 1994; Victor Jeleniewski Seidler, *Shadows of the Shoah: Jewish Identity and Belonging*, Oxford, Berg, 2000.
- 17 De esto trata mi *Genocidio y Justicia: La Destrucción de las Indias Ayer y Hoy*, Madrid, Marcial Pons, 2002.
- 18 Mirko Grmek, Marc Gjidara and Neven Šimac (eds.), *Le Nettoyage Ethnique. Documents historiques sur une idéologie serbe*, Fayard, Paris, 1993.
- 19 James V. Fenelon, *Culturicide, Resistance, and Survival of the Lakota (Sioux Nation)*, New York, Garland, 1998, pp. 25-82; Thomas D. Hall, *Ethnic Conflict as a Global Social Problem*, en George Ritzer (ed.), *Handbook of Social Problems: A Comparative International Perspective*, London, Sage, 2004, pp. 139-155. Para eludir la calificación de genocidio, sirve tanto culturicidio como etnocidio en medios que se tienen por de lo más progresistas: T. D. Hall, *Frontiers, Ethnogenesis, and World-System: Rethinking the Theories*, en el volumen colectivo dirigido por él mismo, *A World-Systems Reader: New Perspectives on Gender, Urbanism, Cultures, Indigenous Peoples, and Ecology*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2000, pp. 237-270.
- 20 De esto se ocupa mi *Genocide and Ethnocide, 1933-2007: How to Make, Unmake and Remake Law with Words*, en prensa para 2009.
- 21 Nicholas A. Robins, *Genocide and Millennialism in Upper Peru: The Great Rebellion of 1780-1782*, Westport, Praeger, 2002, y *Native Insurgencies and Genocidal Impulse in the Americas*, Bloomington, Indiana University Press, 2005. Israel W. Charny es quien, avalando, prologa el primer volumen (prefiero no plantearme la inquietante posibilidad de que esté proyectando a

- Israel y Palestina en ese cuadro distorsionado de colonos europeos y pueblos indígenas).
- 22 En el sitio web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos ya citado, el capítulo de "Instrumentos Universales de los Derechos Humanos" presenta el epígrafe de "Crímenes de Guerra y Crímenes de Lesa Humanidad, incluso el Genocidio", dando ingreso a tres instrumentos: La Convención sobre el Genocidio y este par. La entrada por *Crímenes de Guerra* obsérvese que abunda en la restricción del concepto de genocidio como delito sangriento. Última comprobación para estas páginas: junio de 2008.
- 23 Además nuevamente de W. Churchill, *Kill the Indian, Save the Man*, Roland D. Chrisjohn and Sherri L. Young, *The Circle Game: Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada*, Penticton, Theytus, 1997; Dirk Moses (ed.), *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*, New York, Berghahn, 2004; Tim Giago (Nanwica Kciji), *Children Left Behind: The Dark Legacy of the Indian Mission Boarding School*, Santa Fe, Clear Light, 2006.
- 24 Roy L. Brooks (ed.), *When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York, New York University Press, 1999; Elazar Barkan, *Genocides of Indigenous Peoples*, in Robert Gellately and B. Kiernan (eds.), *The Specter of Genocide: Mass Murder in Historical Perspective*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 117-139; J. Angelo Corlett, *Reparations to Native Americans?*, in Aleksandar Jokic (ed.), *War Crimes and Collective Wrongdoing: A Reader*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 236-269.
- 25 Para una sintomática crítica del desempeño del Asesor Especial sobre la prevención del genocidio, el abogado argentino Juan E. Méndez: David Luban, *Calling Genocide by its Rightful Name: Lemkin's Word, Darfur, and the UN Report*, en *Chicago Journal of International Law*, 7-1, 2006, pp. 303-320.
- 26 Hoy las noticias más al día pueden adquirirse por internet; para el trabajo del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cerd/index.htm>.
- 27 Ya que me he referido al sitio del Alto Comisionado para los Derechos Humanos que ofrece entrada a sus principales instrumentos, me permito observar que en una misma sección se reúnen los concernientes a "Derechos de los Pueblos Indígenas y de las Minorías", incluyendo entre ellos uno, el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, de 1989, que no lo es de derechos humanos, sino que fungió interinamente como tal mientras que se retardaba la Declaración, y que además les deniega derechos en cuanto que pueblos. Tras la Declaración, este Convenio vuelve a ser lo que siempre ha sido, un Tratado multilateral que ofrece garantías a la parte indígena con algún lenguaje de derechos sin acabar de responder a un planteamiento de derechos: Luis Rodríguez-Piñero, *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law: The ILO Regime, 1919-1989*, New York, Oxford University Press, 2005.
- 28 Jeff Corntassel, *Partnership in Action? Indigenous Political Mobilization and Co-optation During the First UN Indigenous Decade, 1995-2004*, en *Human Rights Quarterly*, 29, 2007, pp. 137-166, especialmente p. 143. De hecho la presidenta del grupo que preparó el proyecto de Declaración

evita cuidadosamente el término de genocidio, incluso cuando se refiere al pasaje del mismo que lo contiene, prefiriendo en su caso el de etnocidio: E.I. Daes, *Study on the protection of the cultural and intellectual property of indigenous peoples*; documento de Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1993/28, pár. 3,

29 Para ampliación del argumento, puedo remitir a mi *Genocide and Ethnocide, 1933-2007: How to Make, Unmake and Remake Law with Words*, capítulo VIII: "Crimes, Words, and Rights".

30 <http://daccessdds.un.org/doc/undoc/gen/N08/235/54/pdf/N0823554.pdf?OpenElement>, al que puede accederse a través del sitio del Foro: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/session_seventh.html.

31 <http://www.un.org/News/briefings/docs/2008/hr4948.doc.htm>.

GENOCIDIO Y ETNOCIDIO DE PUEBLOS INDÍGENAS: EL CASO DE LOS ACHÉ DEL PARAGUAY

Robert K. Hitchcock

Thomas E. Koperski

Charles Flowerday

Introducción

Miembros de grupos indígenas, de organizaciones de derechos humanos, de gobiernos, investigadores y periodistas han dicho que algunas de las maneras en que se han sido tratados los pueblos indígenas durante los pasados 500 años constituyen genocidio. Este asunto fue señalado por Miguel Chase-Sardi con referencia a los Aché de Paraguay oriental, en el simposio sobre conflictos interétnicos en Sudamérica realizado en Barbados, del 25 al 30 de enero de 1971. Cuando el libro *Genocide in Paraguay* (Arens 1976) se publicó, los Aché habían sido una causa célebre, un ejemplo de un pueblo indígena tan documentado como expuesto a la masiva violación de derechos humanos, que encaja en la definición de genocidio (Münzel 1973, 1974; Lewis 1974; Arens 1978).

La Convención de las Naciones Unidas sobre la Prevención y Castigo de los Crímenes de Genocidio (artículo II) define genocidio de la siguiente manera:

En la presente Convención: genocidio significa cualquiera de los siguientes actos cometidos con el intento de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico o religioso.

Mientras algunos analistas ven el genocidio como un conjunto de actos cometidos con la intención de destruir grupos total o parcialmente, como lo define la Convención sobre Genocidio de las Naciones Unidas (Naciones Uni-

das 1951), existen también otros, incluyendo voceros de grupos indígenas, que prefieren definir genocidio de una manera que incluya acciones tales como impedir intencionalmente que los grupos étnicos practiquen sus costumbres tradicionales, reasentamientos forzados, negación de acceso a la ayuda alimenticia, a la asistencia social y a fondos para el desarrollo, y destrucción de los hábitats utilizados por la gente local (Jaimes 1992; Montejo 1987; Churchill 1997, 1999).

A fin de cubrir la diversidad existente de casos de genocidio y de violaciones masivas de derechos humanos, es necesario usar una definición de genocidio que incorpore el conjunto total de grupos objetivo y de perpetradores y que especifique la intención. Helen Fein (1990:24) define el genocidio como una “una acción intencional sostenida por un perpetrador para destruir físicamente la reproducción social colectiva de un grupo de miembros, realizada sin tener consideración de los rendidos o de que las víctimas no representen una amenaza”. Esta definición es útil en tanto que excluye masacres singulares y acciones dirigidas a la destrucción física de un grupo de miembros seleccionado por ser parte de una colectividad o un conjunto. Es también útil porque no indica si las acciones del perpetrador fueron autorizadas específicamente por el Estado.

44 | Es importante notar que el genocidio de ninguna manera es un fenómeno simple o unificado. Los casos de genocidio físico incluyen a aquéllos en los cuales la matanza de miembros de un grupo amenaza la supervivencia del grupo como un todo. Sin embargo, usualmente los actos de genocidio no causan la completa aniquilación de la población (Chalk y Johnassohn 1990; Totten, Parsons, y Hitchcock 2002). Algunos grupos indígenas han desaparecido como resultado de impactos indirectos de genocidio y de violaciones de derechos humanos, incluyendo asentamiento no voluntario, sometimiento al hambre y a la enfermedad (Churchill 1997; Hurtado *et al* 2005; Stevens *et al* 2005; Jamrozik 2006; Montegro and Stephens 2006). Pueblos sujetos a tratamiento genocida frecuentemente terminan siendo también convertidos en víctimas de otras maneras. Los individuos son violados, esclavizados, privados de su propiedad y trasladados a la fuerza hacia nuevos lugares. A veces, niños indígenas son arrancados de sus familiares y colocados en escuelas o casas eclesiásticas o son entregados por el Estado a familias no religiosas, acción que según algunos estaría bajo la Convención sobre Genocidio de las Naciones Unidas.

El genocidio cultural, a veces llamado etnocidio, tiene lugar en condiciones de imposición estatal de programas educativos, esfuerzos de modernización y construcción nacional (Palmer 1992). Los pueblos indígenas han sido forzados o engatusados para asentarse, mandar a sus niños a la escuela y abandonar

sus tradiciones culturales. También ocurre genocidio cultural cuando organizaciones religiosas no nativas promueven sus visiones y buscan activamente desalentar la práctica de las tradiciones indígenas. Sin embargo, es importante señalar que aunque esas políticas son practicadas, ellas no necesariamente conducen hacia la desintegración cultural. Un resurgimiento cultural se está dando entre muchos pueblos indígenas en Latinoamérica, incluyendo a los Aché (Brysk 2000; Jackson y Warren 2005; Varese 2006).

Los pueblos indígenas han sido víctimas de actos de genocidio y etnocidio en parte por las maneras en las cuales han sido representados por las sociedades dominantes (Brantlinger 2003). Las imágenes de los pueblos indígenas han reforzado las tendencias de los gobiernos y de otras entidades para establecer políticas raciales destructivas y opresivas. Los esfuerzos hechos por los estados o elites para difamar a los grupos indígenas son frecuentemente precondiciones para la acción genocida. Esto es especialmente cierto en aquellas situaciones en las cuales los estados-nacionales están preocupados por la posibilidad de que grupos indígenas apoyen movimientos de oposición, como fue el caso de Guatemala en la década de 1960 y, más recientemente, desde 2003, en Dafur, Sudan occidental (Fein 2007:68, 90, 95, 123-126, 148-151).

Smith (1987) ve el genocidio como una cuestión (1) de guerra y (2) de desarrollo, y señala que en el pasado apareció en una diversidad de contextos, incluyendo conquista, persecución religiosa y dominación colonial. Smith (1987:23-25) distingue cinco diferentes tipos de genocidio, a uno de los cuales él también lo califica de genocidio utilitario. Según Smith (1987:23), esta clase de genocidio sucedió especialmente en los siglos XVI-XIX, periodo en el cual la sociedad colonial se puso en contacto con pueblos indígenas de la América, Australia, Tasmania y África. Ha continuado durante el siglo XX, cuando los indígenas de Paraguay, Brasil y Perú han sido destruidos, como lo indica Smith (1987:23), "como consecuencia del frío cálculo de ganancia y, en algunos casos, como placer sádico".

Los objetivos básicos del genocidio de pueblos indígenas del siglo XX han sido, según Smith (1987:25), las tierras indígenas, los recursos y la mano de obra. Los pueblos indígenas, en la visión de Smith, "son asesinados a causa de una combinación de etnocentrismo y simple voracidad" (Smith 1987:25). Él prosigue sugiriendo que la motivación básica detrás del genocidio utilitario es que algunas personas deben morir "para que otras puedan vivir bien" (Smith 1987:25). Smith añade que una de las razones por las que esa clase de genocidio cobra menos vidas hoy que en el pasado es porque los primeros genocidios fueron muy efectivos y las poblaciones indígenas contemporáneas son muy pequeñas (Smith 1987). En la óptica de Smith, las acciones genocidas contra los

pueblos indígenas no son simples accidentes o eventos no premeditados, sino actos hechos a propósito para lograr objetivos económicos.

Chalk y Jonassohn (1990) clasifican el genocidio según los motivos que están detrás de éste. Ellos distinguen cuatro tipos de genocidio que consideran son hechos (1) para eliminar una amenaza real o potencial, (2) para infundir terror entre enemigos reales o potenciales, (3) para adquirir beneficio económico y (4) para implementar una creencia, teoría o ideología. El tipo de genocidio más relevante para los pueblos indígenas es aquél dirigido a conseguir beneficio económico. Dicho esto, el genocidio también se da para aterrorizar a los pueblos indígenas sometidos (Chalk and Jonassohn 1990:29, 36-37). A veces estas acciones fueron combatidas por los gobiernos, pero, como Chalk y Jonassohn (1990:36-37) señalan, los esfuerzos para proteger a los pueblos indígenas fueron, en el mejor de los casos, débiles. El caso Aché es importante porque es uno de los pocos en los que se hicieron esfuerzos para procesar a funcionarios del gobierno de genocidio y violaciones de derechos humanos en el ámbito internacional (Arens 1976; Inter-American Commission on Human Rights 1978, 1987, 2001).

Etnografía de los Aché

Un caso importante en la historia de asuntos relacionados con el genocidio de pueblos indígenas es el del trato a los indígenas Aché (a veces llamados Guayakí), en Paraguay oriental. A mediados de la década de 1960, el territorio aché del oriente del Paraguay fue abierto mediante la construcción de una nueva carretera. Los achés en el área, unas 600-700 personas en ese tiempo, enfrentaron intrusiones desde afuera. Hoy los achés son aproximadamente 1.600 personas. El porcentaje de achés comparado con la población total es extremadamente pequeño (en julio de 2008, Paraguay tenía una población de 6.831.306 en un país de 406.750 kilómetros cuadrados). Muchos de ellos hablan la lengua aché, una subfamilia del grupo lingüístico Tupí-Guaraní. Muchos achés también hablan guaraní y algunos español.

En la década de 1960, un porcentaje considerable de los achés era de cazadores-recolectores nómadas que se movían de un lado a otro, en áreas aisladas de Paraguay oriental (Clastres 1972, 1998; Melià *et al* 1973). Los achés residían en el bosque seco tropical y se trasladaban por trochas, en áreas que ellos reconocían como propias y sobre las cuales tenían derechos consuetudinarios. Las interacciones con otros variaban; algunos grupos achés preferían evitar contactos y otros asumían compromisos de intercambio y, en algunos casos, de trabajo agrícola. En la década de 1960 y al comienzo de la de 1970, en el tiempo

del contacto, hubo al menos tres diferentes grupos renombrados de achés que se veían a sí mismos como diferentes de los otros y de los grupos de afuera.

En el pasado, los Achés dependían fuertemente de alimentos del bosque. La carne era considerada el recurso más importante de la dieta. Había variantes estacionales en la disponibilidad de alimento, y se explotaron una cantidad de diferentes tipos de plantas silvestres alimenticias, junto con la miel (Hill, Hawkes, Hurtado, y Kaplan 1984; Hill y Hurtado 1989, 1995). El contacto tuvo lugar en la década de 1970, y algunos achés terminaron en reservaciones, mientras que otros emigraron hacia las ciudades o vivieron en casa de rancharos, colonos o misioneros. Como describe Mark Münzel, quien trabajó en el Paraguay oriental en 1971-72, los achés fueron expuestos a violaciones masivas de derechos humanos: fueron asesinados, sus niños fueron apartados de sus familiares, fueron capturados en "cacerías humanas", esclavizados y generalmente tratados inhumanamente por los colonos (Münzel 1973, 1974, 1985; Lewis 1974, 1975, 1976; Arens 1976, 1978). Chase Sardi (1972:195) dice que Luis Albospino, en una cantidad de artículos publicados en la prensa local, trató de alertar al público paraguayo de lo que estaba sucediendo, con poco éxito.

Los militares paraguayos establecieron una reservación aché donde la gente fue confinada, aparentemente a la fuerza. Algunos observadores señalaron que a los residentes achés de la reservación se les negó deliberadamente alimentos y medicinas. En 2008, hubo al menos ocho caseríos y reservaciones donde residían achés, algunas de ellas auspiciadas por el Estado y otras asociadas con instituciones basadas en la fe: Arroyo Bandera, Kuetuvy, Ypetimi, Chupa Pou, Cerro Moroti, Puerto Barra y Tuparenda. Los achés residentes en esas áreas tenían un sistema de subsistencia mixta y, en algunos casos, se comprometieron a realizar labores asalariadas. Algunos niños achés estaban yendo a la escuela y un número considerable de achés asistía a la iglesia. Siguieron habiendo casos de individuos achés capturados y presionados para servir especialmente como esclavos, de asesinados o torturados y de niños achés arrancados de sus familias. Los achés también enfrentan la probabilidad de proyectos de desarrollo de gran escala que han sido iniciados en el área (Survival International 1988; ver también las websites del Grupo Internacional de Trabajo de Asuntos Indígenas, Survival International y Cultural Survival.¹⁾

Existe una cantidad de países en el mundo, incluyendo Paraguay, en los cuales los gobiernos desarrollan esfuerzos para volver sedentarias a poblaciones móviles, ostensiblemente para incrementar la eficiencia de servicios, pero también para ejercer mayor control sobre ellas. Los asentamientos son frecuentemente vistos por los gobiernos como una estrategia positiva, perspectiva que usualmente no es compartida por el pueblo al que se le exige asentarse. La

elección para emigrar —a pesar de los costos potenciales y de los riesgos— es considerada por algunas sociedades e individuos, incluyendo los Aché, como una alternativa digna frente a la de quedar bajo control de otros grupos o del Estado.

La protección de los pueblos indígenas del genocidio en el ámbito internacional ha sido generalmente inefectiva. Pocos casos de genocidio contra pueblos indígenas han sido llevados ante comisiones internacionales sobre derechos humanos, cortes criminales internacionales o las Naciones Unidas. Aquéllos que han llevado quejas ante esas instituciones, han aprendido que ellas generalmente no tienen capacidad para reparar supuestas violaciones de derechos humanos. Los Aché, como otros pueblos indígenas, han dicho que ellos quisieran tener protección contra quienes realizan violaciones de derechos humanos y que les gustaría ver que se les castigue. Sin embargo, si se quiere que esto sea efectivo, se necesita hacer sustanciales esfuerzos para obtener un conocimiento detallado sobre la situación en el campo, antes de intentar esas intervenciones.

En 1974, el caso aché fue llevado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. La CIDH pidió información sobre la situación al gobierno paraguayo, quien no contestó. El 8 de marzo de 1974, el senador James Abourezk, de Dakota del Sur (USA), denunció ante el Senado de los Estados Unidos lo que describió como actividades genocidas en Paraguay. En agosto de 1974, un representante de la ONG Anti-Esclavismo Internacional se dirigió al Subcomité contra la Discriminación de las Naciones Unidas demandando una investigación de las Naciones Unidas de los cargos hechos contra Paraguay mientras, como señaló, los “indígenas puedan aún ser salvados”.

La Iglesia Católica adoptó una fuerte posición sobre los derechos de los pueblos indígenas paraguayos, parcialmente en respuesta a la información sobre el trato a los Aché. El gobierno de Paraguay rechazó los cargos de genocidio sin reserva y dijo que estaba intentando ayudar a los Aché y a otros indígenas del país.

Antropólogos y misioneros reflexionaron en los debates sobre lo que acontecía entre los Aché, incluyendo aquéllos que trabajaban con alguna de las organizaciones de derechos humanos de los pueblos indígenas o para ellas (e.g. el Grupo Internacional de Trabajo de Asuntos Indígenas, Survival International y Cultural Survival) (Münzel 1973, 1974; Smith, Smith y Melià 1998; Maybury Lewis y Howe 1980). Surgió un amargo debate sobre la manera en la cual miembros de grupos de defensa de pueblos indígenas retrataron el trato de los Aché al comienzo de la década de 1990 (ver Survival International 1993). Una parte de la reacción de Survival International provino de un primer borrador de un informe

de Maybury-Lewis y Howe (1980) sobre los pueblos indígenas del Paraguay. Este informe cubrió tanto el sufrimiento como las perspectivas de los pueblos indígenas paraguayos y planteó temas que iban desde asesinatos intencionales de indígenas hasta la negación de cuidado médico. Maybury Lewis y Howe (1980:25) argumentaron que “los indígenas del Chaco paraguayo habían comenzado una tremenda y muy negativa transformación desde el cambio de siglo”. Luego consideraron que sólo unos pocos pueblos indígenas del Paraguay eran aún cazadores-recolectores y que ellos a duras penas tenían una existencia marginal en las márgenes de la economía y de la sociedad del Chaco.

Cuando se publicó el informe de Maybury Lewis y Howe cuestionando si había habido genocidio en el caso de los Aché (ver Maybury Lewis y Howe 1980:35-41), Survival International escribió a Cultural Survival expresando su preocupación. Enseguida, Cultural Survival publicó una versión corregida de su informe. Representantes de las dos organizaciones se reunieron para lograr la paz; plantearon un número de temas, incluyendo la naturaleza del informe, manteniendo Cultural Survival que su informe era “académico”, opuesto al más “periodístico” de Survival International y el Grupo Internacional de Trabajo de Asuntos Indígenas (Survival International 1993:3). Un tema de preocupación giró en torno a qué se entendía por el término “genocidio”, que implica, según la definición general, el problema de la “intención”. En la discusión se levantó un tercer tema relacionado con la naturaleza de la evidencia, incluyendo el grado hasta el cual se utilizó el testimonio de primera mano, cuándo y cómo fue obtenido y quién fue responsable de las entrevistas e información (Survival International 1993).

La mayoría del debate sobre si los Aché estuvieron o no sujetos a tratamiento genocida se relaciona con el tema de la intención del gobierno. Como David Maybury-Lewis y James Howe (1980:40) señalan en su informe: “La acusación de que el gobierno paraguayo ha tenido una política oficial de genocidio contra los indígenas, nos parece tan improbable como improbable”. La defensa de parte del gobierno paraguayo bajo Alfredo Stroessner fue que el gobierno nunca tuvo una política sistemática para exterminar a los Aché u otros grupos indígenas; en cambio, argumenta el gobierno, la aproximación para tratar con los indígenas fue para intentar ayudarlos. El establecimiento de asentamientos fue considerado un medio para proveer asistencia a los pueblos indígenas, aunque muchos indígenas estuvieran en desacuerdo con tal posición, dadas las condiciones bajo las cuales vivían en esos asentamientos. Los medios de prensa de los Estados Unidos fueron criticados en particular por su fracaso de dar mayor atención a la “tragedia de los Aché” (Arens 1976:5-6). Quienes creían que se había perpetrado genocidio, argumentaron que los Aché tenían que hacer frente a una política de dos puntas, por un lado, una de exterminio físico y, por otro, la esclavitud y la aculturación forzada.

En 1974, la Liga Internacional por los Derechos del Hombre presentó una declaración ante el Secretario de las Naciones Unidas que pidió acusar al gobierno de Stroessner en Paraguay de genocidio, esclavitud y tortura. Se citó al director del Departamento Paraguayo de Asuntos Indígenas por ser uno de los individuos involucrados en la explotación de mujeres jóvenes achés como esclavas (Arens 1976:12).

La Comisión Interamericana sobre Derechos Humanos (CIDH), de la Organización de Estados Americanos (OEA), también consideró el caso Aché (ver Comisión Interamericana sobre Derechos Humanos 1978, 1987, 2001). Otras organizaciones que vieron este caso fueron la Sociedad Anti-Esclavista (ahora Anti-Esclavista Internacional, AEI), la Conferencia Católica de los EE.UU., la Conferencia de Obispos Católicos, el Concejo Nacional de Iglesias, la Liga Anti-Difamación, la Asociación Americana de Abogados Democráticos y la Subcomisión sobre Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías de las Naciones Unidas (Arens 1976; Inter-American Commission on Human Rights 2001).

A pesar de la publicidad, la documentación, los pedidos de investigaciones y las varias audiencias realizadas, las Naciones Unidas, la Comisión Interamericana sobre Derechos Humanos o los Estados Unidos, el mayor donante financiero de Paraguay, no impusieron sanciones al gobierno paraguayo. El ministro paraguayo de defensa, general Marcial Samaniego, intentó intimidar a los representantes de organizaciones religiosas, de instituciones gubernamentales y de organizaciones no gubernamentales, haciendo una declaración pública de que las acusaciones de Mark Münzel habían sido falsas.

Impactos demográficos y recolección de información

Churchill (1999:434) señaló que: "Aproximadamente 85 por ciento de la población nativa remanente del Paraguay, mayormente achés, fueron literalmente descuartizados con machetes en las décadas de 1960 y 1970 para 'abrir camino al progreso' encarnado en la explotación de madera, el establecimiento de ranchos y la agricultura a gran escala". La información sobre la cual se basan estas declaraciones es incierta, pero no hay duda de que los Aché fueron expuestos a correrías esclavistas y asesinatos a manos de paraguayos.

Existen numerosos problemas que enfrentan los achés contemporáneos. En un informe publicado en 2006 por la Anti-Esclavismo Internacional (Kaye 2006), se indicó que unos 8.000 indígenas estuvieron involucrados en trabajo forzado en las propiedades de granjeros acomodados en el Chaco. Se argumentó que esta situación se debía a una combinación de escasas oportunidades de empleo,

bajos índices de alfabetización de los indígenas (menos del 50%), deseo de mano de obra barata de los granjeros y racismo. A los trabajadores se les pagaba bajos salarios, mientras que tenían que pagar altos precios por las mercaderías a los dueños de las tiendas locales. Por falta de transporte, los indígenas no podían ir a lugares donde los bienes fuesen más baratos. La consecuencia fue que los miembros de comunidades indígenas tomaron préstamos que luego fueron incapaces de pagar. Los dueños de los fundos presionaron a la gente que debía pagar sus deudas con servicios, con lo que en esencia fueron trabajadores cautivos. Como Kaye (2006) anota, deudas cautivas es uno de los principales medios de coerción usados en el mundo para controlar trabajadores migrantes.

El debate sobre el caso aché continúa, con algunos analistas que sugieren, basados en entrevistas y detallado trabajo de campo y de archivos, que los informes originales de Mark Münzel fueron exagerados o, incluso peor, abiertas mentiras (Horst 2000:7). Los antropólogos Kim Hill y Magdalena Hurtado, quienes trabajaron intensamente con los Aché, cuestionan la aplicación del término genocidio para este caso basándose en información de campo sobre su demografía (Hill y Hurtado 1995:168-169). Señalan que la causa más común de muerte fue el asesinato de una persona por otro individuo. Esto fue verdad en la guerra del precontacto como después del contacto. Los colonizadores, anotan ellos, no quieren exterminar a los Aché sino que más bien prefieren apropiarse de su tierra y usarlos como trabajadores en esa tierra.

Según Hill y Hurtado, una de las razones por la que la gente optó por ir a las reservas fue evitar la guerra y los conflictos. Sus datos sugieren que la población aché no estuvo en peligro de extinción, sino que más bien estuvo creciendo rápidamente en el tiempo del supuesto genocidio. Hill y Hurtado también cuestionaron la exactitud de las cifras de Münzel sobre muertes y capturas de niños, diciendo que el número que da es casi dos veces el tamaño de la población entera de los achés del norte en 1968 (Hill y Hurtado 1995:169). Hill también sostiene que los Aché fueron persuadidos y no forzados a asentarse en reservas y caseríos.

En 1989, un golpe militar puso fin a la larga dictadura de 35 años de Alfredo Stroessner, lo cual abrió la posibilidad de obtener información adicional sobre el caso aché. Una cantidad de diferentes grupos y organizaciones han trabajado con los Aché desde ese tiempo, incluyendo organizaciones de conservación tales como Nature Conservancy y la Fundación Moisés Bertoni del Paraguay, las cuales ayudaron a mejorar el estatus de protección sobre Mbaracayu, un área forestal en Paraguay oriental que, desde 1979, ha estado en manos de la International Finance Corporation (IFC). Los achés viven en dos caseríos cerca de los límites de la reserva de Mbaracayu y continúan cazando dentro de la

reserva, un proceso que ha sido bien documentado por Kim Hill y su asociación (ver Hill *et al* 1997). La recolección de datos científicos detallados sobre la actual conducta de los achés, en vez de descansar sólo en testimonios orales y declaraciones de segunda mano, es crucial cuando se llega al trato con indígenas, así como con otros pueblos que han estado expuestos a violaciones de derechos humanos.

Testimonios y observaciones científicas

Es excepcionalmente difícil obtener información confiable y detallada sobre genocidio de pueblos indígenas. Esto es particularmente cierto cuando se trata de localizar relatos de primera mano de genocidio que involucra a esos grupos. Una razón de esta situación es que muchos grupos indígenas contemporáneos que han estado sujetos a trato genocida tienden a vivir en lugares apartados que con frecuencia son inaccesibles por razones ambientales (i.e. lugares remotos, sin carreteras), sociales o políticas. También es rara la documentación de eventos genocidas contra comunidades indígenas dado que esos grupos que residen en lugares remotos no acostumbran a escribir mucho sobre sus experiencias, centrándose en cambio en la documentación oral. Además, el conocimiento sobre las lenguas locales de los visitantes a las comunidades indígenas es, en el mejor de los casos, limitado.

Recoger información sobre genocidio de pueblos indígenas es también difícil porque, en muchos casos, las violaciones de derechos humanos están sucediendo continuamente. A causa de estas condiciones, es poco común para observadores externos estar en el lugar donde están ocurriendo violaciones masivas de derechos humanos. Los individuos en esos contextos frecuentemente rechazan hablar por miedo de represalias. No es poco común que la gente exprese profunda preocupación porque los perpetradores de violaciones de derechos humanos puedan vengarse de ella y de sus familias por haber revelado lo que sucede. De esta manera, es frecuente que no deseen proporcionar información tal como sus nombres, identidad de sus familiares, lugares de residencia y otros datos que podrían ser usados para determinar quiénes son.

Durante las entrevistas a indígenas que han sido víctimas de atrocidades, se ha encontrado que los individuos frecuentemente se refieren a los tópicos de violencia y malos tratos sólo de manera indirecta o en términos cuidadosos. Algunos enfatizan que encuentran muy difícil poner en palabras lo que ha pasado. Describen sus experiencias de maneras culturalmente relevantes, que los foráneos no pueden entender fácilmente. Uno tiene que estar razonablemente familiarizado

con la lengua y cultura de las sociedades y con sus formas de expresar cosas, a fin de lograr entender el sentido completo de lo que están diciendo.

Una de las dificultades que enfrentan antropólogos y otros que investigan actos de genocidio es que la mayoría de relatos existentes no vienen de grupos indígenas sino más bien del gobierno, de los militares o de otras agencias que se han puesto en contacto con esos grupos. Afortunadamente, los indígenas mismos están grabando sus experiencias y contando sus historias, ahora con más frecuencia que en el pasado. Es algo hecho de manera autobiográfica, como puede verse en el ejemplo de Víctor Montejo, un indígena quiche maya guatemalteco y antropólogo, quien describió un ataque a su caserío, Zavala, donde él trabajaba como maestro, en septiembre de 1978 (Montejo 1987).

Un tipo de información sobre genocidio y etnocidio de pueblos indígenas consiste en testimonios orales obtenidos de indígenas por investigadores o detectives, algunos de los cuales pueden ser antropólogos, como fue el caso con Mark Münzel, Miguel Chase Sardi, David Maybury Lewis o Kim Hill. Una ventaja de estas historias orales es que ellas a veces son obtenidas durante los incidentes o no mucho después de que éstos hayan ocurrido, asegurando así minimizar los efectos de la pérdida gradual de la memoria. Recoger un testimonio oral de esta manera también reduce la oportunidad de que informes posteriores y la cobertura de prensa influyan en las percepciones individuales.

Otro tipo de información sobre pueblos indígenas es la demografía detallada que puede obtenerse mediante entrevistas cuidadosas, documentación genealógica e historias de vida individuales. En estos casos, las violaciones de derechos humanos no son el tema de discusión y puede aludirse a ellas sólo de pasada. Una vez que se mencionan esta clase de incidentes, se puede buscar detalles adicionales, pero frecuentemente esto no se hace porque el investigador puede tener otras preocupaciones. En estas situaciones es una dificultad que se conozca muy poco del contexto general en el cual sucedieron los incidentes, por lo que no es fácil hacer preguntas apropiadas y detalladas. Bajo estas condiciones, es difícil evaluar la eficacia de la información suministrada.

Hubo algunos resultados positivos de la publicidad en torno al genocidio y etnocidio de los Aché, incluyendo una expansión de las actividades de organizaciones no gubernamentales que trabajan con comunidades indígenas en Paraguay y presión para comprometer al gobierno por organizaciones basadas en la fe y grupos de derechos humanos para que tengan en cuenta mayores derechos y autonomía para los pueblos indígenas en Paraguay.

No obstante, antropólogos, educadores, líderes nativos y miembros de organizaciones religiosas continúan sintiendo que el trato de los Aché fue etnocida, si no genocida. Ellos también creen que el debate sobre el caso aché ha sido

positivo en términos de una mayor presión para comprometer al gobierno paraguayo y los grupos que operan en el país a cambiar sus políticas. Al mismo tiempo, el caso aché dio como resultado un incremento de la conciencia internacional de la dureza de algunos problemas enfrentados por los pueblos indígenas.

Claramente, hay una tremenda necesidad de obtener relatos adicionales de primera mano, así como información científica detallada sobre la vida de los pueblos indígenas y las situaciones que han experimentado, incluyendo genocidio, etnocidio y maltrato. Tener información más detallada y matizada sobre genocidio y violaciones de derechos humanos facilitará el proceso por el cual pueden desarrollarse tempranamente sistemas de prevención. Análisis del material del caso puede ayudar a determinar la exactitud y confiabilidad de la información y puede llevar hacia una mejor comprensión de las condiciones bajo las cuales son violados los derechos de los pueblos indígenas.

Nota

- 1 Grupo Internacional de Trabajo para Asuntos Indígenas, <http://www.iwgia.org>, Survival International, <http://www.survivalinternational.org>, y Cultural Survival, <http://www.cs.org>

LOS INDÍGENAS ACHÉ: GENOCIDIO EN PARAGUAY

Mark Münzel
Copenhague 1973

NOTA PARA LA EDICIÓN EN CASTELLANO, 2008:

El texto publicado en inglés en 1973 fue una traducción del alemán realizada por el autor. Se traduce aquí del inglés con solamente algunas modificaciones: se corrigen pequeños errores de la versión inglesa así como las pocas líneas que se habían perdido en el curso de la redacción.

Para una lectura más fácil, en algunos casos las notas fueron integradas en el texto. Las citas de textos paraguayos no son traducciones del inglés, sino que se presentan en su versión original, salvo los raros casos en los que ya no contamos con la fuente original paraguaya; en estos casos utilizamos la traducción inglesa, pero sin ponerla entre comillas.

*En 1973, el autor utilizó varios artículos o entrevistas —a veces de difícil acceso— realizadas por científicos del Paraguay. Parte de estos artículos ya habían sido publicados en forma más accesible y completa en 1972 en la revista científica asuncena *Suplemento Antropológico*. Esta versión es nuevamente utilizada en este libro dado que contiene una redacción más accesible al público.*

La finalidad de este informe es demostrar como los derechos humanos básicos expresados en la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas se violan en el caso de los indígenas Aché (Guayakí) del Paraguay; no por indiferencia o negligencia sino por una política deliberada de genocidio por parte del gobierno, disfrazada de benevolencia. Creo que sólo una información muy exacta y detallada puede lograr este propósito.

Un viejo problema

56 | “En el año 1903 los paraguayos mataron a tiros a varios guayakí [achés]¹ e incluso cortaron uno de los cuerpos en pedazos y lo pusieron en una trampa tipo jaula, como carnada para el jaguar. Mayntzhusen vio a un colono retirar de su bolsa de caza el dedo de un aché y presumir sobre esto... En una tal [expedición de represalia después de un robo de gado] en 1907 participó Rosario Mora, quien más tarde trabajó con Mayntzhusen y le narró lo siguiente: Ellos habían seguido los rastros de los guayakí [aché] y ya alcanzaron a los indios en la primera tarde de su jornada... Llegaron al campamento guayakí [aché], mataron a golpes de machetes a siete mujeres y niños y cogieron a siete niños pequeños. Cuando se disponían a retirarse a la mañana siguiente, empezaron a discutir sobre la dirección de su retorno. Los niños capturados lloraban y se lamentaban. Sus madres escondidas en el bosque los llamaban. Los cazadores de humanos se sentían amenazados a pesar de haber quemado todos los arcos y flechas que los guayakíes [achés] habían dejado al momento de su fuga. En su excitación y temor, Elijo Zarza el jefe policial (local)... dio la orden de cortar las gargantas de todos los niños para evitar que sus lamentos indicaran a los indios dónde estaban los paraguayos. Todos sus hombres, con excepción de Rosario Mora, le obedecieron. Este último trajo a su hogar a la pequeña niña que había capturado pero no le permitieron mantenerla. La criaron en la casa del sargento Evangelista Hurtado, en Jesús, Trinidad”.²

Este informe del etnólogo brasileño Baldus no es ni el primero ni el más cruel sobre el trato inhumano de los Aché a lo largo de los siglos. Y los datos no han sido escondidos del público científico. En 1900 el explorador alemán von Weickmann atacó un campamento aché, capturó a cuatro jóvenes y robó las cosas que los indígenas aterrorizados habían dejado detrás cuando huían de él; estos objetos fueron transportados al Museo Etnográfico de Berlín.³ Un contacto igualmente violento con los Aché fue reportado por el etnólogo Vellard, quien describió la “verdadera cacería humana” como “el único medio de encontrarse con ellos”. Él y sus hombres se aproximaron en silencio al campamento

de achés que descansaban y luego los embistieron. A pesar de los esfuerzos de Vellard de mantener su cacería humana relativamente limpia y humana, no pudo frenar la violencia una vez que entró al campamento. "...antes que ellos se hayan rehecho de sus sorpresas, estuvimos en medio de ellos". La mayoría de los indígenas lograron escapar pero dos de ellos quedaron atrapados en el cruce de fuego de los hombres de Vellard, quienes inmediatamente cogieron a uno, un niño pequeño, mientras el otro cogió a un adulto que "gemía sobre el suelo, sólo sobrevivió algunos instantes... como no podíamos cargar con el cadáver, me contenté con medirlo. El muchachito Guayakí [Aché] nos miró con sus ojos asombrados, sin ningún grito, sin ninguna lágrima; obedecía a nuestros signos sin decir palabra".⁴

A diferencia de los sedentarios indígenas guaraníes, la mayoría de sus vecinos y parientes lingüísticos achés nunca se sometieron a los hombres blancos. Sin ser exactamente agresivos, ellos trataron de defender su territorio contra incursiones y se replegaron más adentro en el bosque cuando no pudieron resistir. Por otro lado, los achés capturados, una vez que eran separados de su gente, demostraban ser de una extrema "domesticación" y falta de agresividad contra sus captores, y los paraguayos blancos⁵ aprendieron a apreciar su aptitud para toda clase de labores agrícolas. El etnólogo Pierre Clastres nota el fuerte contraste entre los dos tipos de relaciones que los Aché muestran: "Para una tribu Aché no hay ningún tipo de relación con los Otros más que la hostilidad. Los blancos, los guaraníes e incluso los Aché extraños, todos son enemigos potenciales. Sólo hay un lenguaje para ellos y éste es la violencia. Es un contraste sorprendente con su evidente esfuerzo constante de eliminar toda la violencia de las relaciones entre los suyos. La mayor cortesía prevalece sin falla..., la voluntad común de entenderse el uno al otro, de hablar entre ellos, de disolver en el intercambio de palabras todas las agresiones y resentimientos que inevitablemente surgen durante la vida cotidiana del grupo... Los adultos nunca se golpean entre ellos, excepto cuando sea necesario ritualmente... No hay gestos impetuosos, ni bofetadas por enfado incontrolado, sólo las quejas un tanto llorosas de las mujeres y el totalmente ineficiente rezongo de los hombres".⁶

Parece que los achés capturados, una vez que se dan cuenta de que se tienen que quedar con los blancos para siempre, deciden que es más sabio usar una aproximación no agresiva, es decir, la suavidad por la cual son apreciados. Yo sólo he conocido achés cautivos, a ningún indígena libre del bosque y todo lo que puedo decir es que nunca he conocido gente tan "mansa" y obediente. También pude conocer a algunos achés que habían sido capturados sólo tres días antes y estaban desesperadamente tristes, pero prestos a hacer cualquier cosa que se les mandara. Así, la guerra desde los tiempos coloniales no sólo ha servi-

do para conquistar nuevos territorios, sino también para obtener cautivos como mano de obra barata y apreciada. La caza y venta de achés fue y sigue siendo una importante rama de la economía en las áreas cercanas a los "aché salvajes".

Un ejemplo relatado en 1958 en un periódico paraguayo pro-gubernamental:⁷ Dos cazadores penetraron en los bosques del Paraná. Ellos mataron un aché "macho" y hirieron a una "hembra", su esposa, tomando posesión de sus hijos, un pequeño niño de diez años de edad y una bebita. Vendieron al niño a un maderero del Paraná y a la niña, a una familia de la aldea. Estos datos fueron obtenidos de Kandegui, el aché "macho", en 1958 ya un adulto, 15 años después de haber sido cazado: información confirmada por "su dueño". Su hermana, luego de haber servido como esclava durante muchos años, fue echada a la calle cuando su avanzado embarazo hacía imposible que asumiera sus tareas. Como recompensa por los años de esclavitud, ella llevaba en sus hombros una camisa casi demasiado corta para cubrir su desnudez. Luego de dar a luz, cuando ofreció sus servicios a otra familia, ésta insistió que se deshiciera de su hija, condición que ella aceptó para evitar que ambas murieran de hambre. Entregó a su niña a una familia sin hijos.

En 1959, United Press International publicó un artículo del escritor paraguayo Oscar Ferreiro contando cómo los "esclavistas" cazan a los achés, y citó como un ejemplo "la fructífera cacería de Pichín López que trajo engrillados a cuarenta guayakíes a venderlos públicamente en el pueblo de San Juan Nepomuceno".⁸ En 1961 el zoólogo ítalo paraguayo Dr. Luigi Miraglia, quien en sus frecuentes viajes de investigación llegó a conocer la región interior paraguaya bastante bien, escribió: "En las aldeas situadas cerca de la zona Guayakí [Aché], están los esclavistas que organizan verdaderas cacerías de estos selvícolas. Sorprenden una familia Guayakí, y luego de haber asesinado a los padres, llevan a los niños para venderlos".⁹

Cómo se ejecutan estas cacerías, nos lo dice Luis Albospino, por entonces presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay, una organización semi-oficial que incluye a personalidades nacionales interesadas en cuestiones indígenas. "Con el traicionero 'mboca-ñuhá', trampa hecha con arma de fuego que se esconde en la espesura y dispara automáticamente al pasar la víctima; con comidas envenenadas; con 'señuelos' (indios guayakíes cazados cuando niños y luego enviados, ya adultos, a los montes para atraer a sus hermanos de raza)... se los há perseguido com guías indios de otras tribus o con perros".¹⁰ En 1960, la Asociación Indigenista del Paraguay declaró que los achés de la zona de Villarrica "están en vías de extinción, por causa de la cruel persecución de los blancos".¹¹ El actual [1972] presidente de esta organización, general Ramón César Bejarano, miembro del partido político gobernante, contó, en 1960, a 22

achés esclavos solamente en el distrito de Tavaí. Más aun, obtuvo los nombres y edades de varios achés que habían sido capturados en “verdaderas razzias”.¹²

En 1960, el más conocido especialista en etnología aché, León Cadogan, también miembro del partido gobernante y por entonces funcionario oficial “Curador de Indios Mbyá-Guaraníes del Guairá”, contó 51 achés capturados solamente en el departamento del Guairá.¹³ Uno debe considerar que estas cifras solamente dan cuenta de lo que sus dueños oficialmente admitieron al ser interrogados por los representantes oficiales de la política indígena del Estado. En 1965, el antropólogo paraguayo Miguel Chase Sardi denunció nuevamente en público la existencia de esclavitud en Paraguay, citando casos concretos y documentos de indígenas achés; algunos de estos datos han sido incluidos en otro de sus artículos, publicado en inglés en 1972.¹⁴

El etnólogo Clastres incide en el contexto psicológico de la esclavitud cuando nos relata el caso de un grupo grande de achés capturados, quienes podían escapar porque sus cazadores los habían puesto en un corral de ganado, sin nadie que los vigilara. “Lo ingenuo de su lógica hacía que los paraguayos trataran a los indígenas como un rebaño de ganado”. En otro caso, un dueño de esclavos que había recapturado a algunos fugitivo, estaba regresando con ellos a su rancho; al caer la noche acamparon en el bosque y el dueño se echó a dormir. “El dueño estaba tan profundamente convencido de su poder sobre los indios y su desdén por ellos era tan total (¿acaso uno tiene miedo de la venganza de un perro o de un buey?), que se quedó inmediatamente dormido al costado del fuego, envuelto en su poncho, confiado de que las cosas habían retornado a su orden normal y que cualquier precaución sería innecesaria. Él murió porque no pudo imaginar por un momento que los Aché eran capaces de asumir una actitud humana y que el amor a la libertad no era totalmente ajeno a ellos”.¹⁵

Los indígenas Aché

Las siguientes notas sobre los Aché no pretenden ser una monografía etnográfica, sino tan sólo explicar algunos aspectos de la cultura de estos indígenas que necesitan ser conocidos a fin de poder entender lo que luego diré sobre su destino. Con relación a la etnografía de los Aché el lector puede encontrar detalles en la literatura especializada.¹⁶

Los achés de las zonas de colinas boscosas de la región oriental de Paraguay pertenecen a la familia etnolingüística Tupí-Guaraní. No tienen agricultura y no son sedentarios, pero los límites externos del territorio de caza de cada grupo están bien definidos por la tradición. La caza es el tema central de la vida aché.

Al inicio de los tiempos, según un mito aché, el Gran Jaguar ordenó a la gente que cace de allí en adelante. A la mujer le ordenó comer siempre lo que los cazadores le dieran y embarazarse de aquél que le trajera la mejor carne. A los animales les ordenó pelear con los cazadores de allí en adelante y de dejarse matar por los cazadores al final de cada pelea. Los animales y los árboles del bosque son, de alguna manera, los antecesores de los hombres, y una parte del alma humana se reintegrará en los animales y los árboles luego de la muerte, pero solo si los hombres siguen cazando. Existe un fuerte sentimiento de unidad entre los hombres y el bosque y los Aché consideran que la caza es el vínculo que mantiene esta conexión.

Las necesidades de la caza limitan el tamaño de la banda tradicional aché a poco más de entre 40 y 60 personas. Los territorios de caza de cada banda están divididos en subzonas, en las que se caza sucesivamente en el curso de un ciclo de rotación, a fin de permitir el reestablecimiento del balance ecológico en ella, mientras los aché están viviendo y cazando en otras. Cada banda tiene su líder, normalmente un buen cazador con una familia grande, por ejemplo, muchos hermanos que lo apoyen. También existen algunos grados sociales conectados con el poder, y éstos no pueden ser separados de la cacería, dado que se logran a través de la pelea contra ciertos animales. Por ejemplo, está “el hombre que fue mordido por una culebra”. Estas luchas y heridas no sólo tienen un significado físico: son considerados un intercambio de palabras e ideas con el animal: el hombre mordido por la serpiente “fue hablado” por ella. La influencia de estos jefes tradicionales debe de haber sido considerable, como pudimos aún notar claramente entre achés que habían vivido bajo control de paraguayos por muchos años.

El cambio a la agricultura sedentaria y la integración en el sistema político y social paraguayo debe afectar a la sociedad aché, especialmente por dos razones críticas: el hecho de que toda la cultura aché está basada en la caza y la importancia de los jefes tradicionales, quienes son el elemento fundamental de cohesión en la sociedad aché.

Otro aspecto importante de la vida aché es su gran respeto por las mujeres. Los jefes, normalmente hombres de entre 25 y 35 años, generalmente se casan con mujeres mayores y no toman decisiones importantes sin antes consultarlas con sus esposas y madres. Un hombre puede tener dos mujeres, pero una mujer también puede tener dos maridos. La posición favorable de las mujeres “aparece en su actitud general que... habitualmente muestra una tranquilidad, una auto afirmación... Las relaciones entre esposos son generalmente excelentes, con una confianza mutua y un afecto no disimulado”.¹⁷ Darle carne a las mujeres es considerada la obligación social principal del hombre cazador. Se

les otorga un cuidado especial a las mujeres embarazadas que tienen el derecho a una mayor cantidad de carne. Se cree que el alma del niño se forma con la carne que la mujer embarazada come durante una ceremonia especial, y el cazador que le trae esta carne es el padrino del niño. El nombre del niño se refiere a la especie de animal que la madre comió durante la ceremonia, expresando esto una relación mística entre el animal y el alma del niño. Cambiarle el nombre a un aché sería equivalente a destruir esta relación y privar al alma de su conexión con la naturaleza y con la vida posterior a la muerte.

Varias bandas, de aproximadamente 200 personas, forman un grupo unido con un sentimiento común, uniformidad lingüística y relaciones pacíficas. Entre distintos grupos no sólo existen diferencias lingüísticas sino también notables diferencias culturales. Por ejemplo, de los tres grupos que yo conocí, uno era antropófago antes de ser "civilizado", mientras los otros dos no lo eran. El sentimiento común todos-aché es muy débil y no ha impedido batallas sangrientas entre miembros de diferentes grupos.

Desde la época colonial, estos indígenas han sido despojados de sus tierras en guerras que redujeron tanto el tamaño de su territorio como el de su población. Sin embargo, como la colonización del interior paraguayo fue relativamente lenta y no llegó a sus lugares más remotos hasta el siglo veinte, los Aché pudieron durante un largo tiempo retirarse hacia zonas aún no colonizadas.

Ha habido también algunos contactos pacíficos, y una minoría de los aché ha sido integrada en la sociedad rural paraguaya. Los jesuitas del periodo colonial lograron en sus reducciones que algunos achés adoptaran una vida sedentaria y mantuvieran contactos casuales pero no hostiles con otros. En la primera mitad del siglo XX, Federico Mayntzhusen, un colono de la región de Alto Paraná, fue el primero en capturar algunos aché y luego obtuvo su confianza logrando con su ayuda tomar contactos pacíficos con otros. Habiendo adquirido más confianza por estas relaciones, algunas bandas aché dejaron el bosque con el fin de trabajar por pago en los ranchos de Mayntzhusen y sus vecinos; aun hoy en día se les recuerda, en el triangulo entre Tavai, río Pirapó y el río Nacunday, como los exploradores y constructores de caminos por el bosque, que fundaron el sistema de caminos actuales e hicieron posible la penetración de esta gran área por la civilización occidental. Pero una vez que había hecho este servicio, Mayntzhusen no pudo evitar que los indígenas fuesen tomados como esclavos por sus vecinos. "Muchos fueron involucrados por los paraguayos en fábricas de extracto de naranja", nos dice él, "otros en estancias de ganado, y no pocos fueron llevados por la fuerza a las ciudades. Me contaron que un grupo relativamente grande había sido llevado a la provincia argentina de Entre Ríos por un contratista del ferrocarril y que nunca se supo más de

ellos... Cada comisionado policial que vino a una región en la cual los guayakí [aché] vivían entre paraguayos, se sentía con autoridad de venderlos o de entregarlos como regalo a sus parientes. La mayoría de los 25 achés que todavía vivían conmigo fueron llevados por las autoridades por medio de promesas falsas o amenazas".¹⁸ Hace poco, un experimento similar fue desarrollado por un coronel retirado llamado Cardoso, quien logró asentar a unos 50 achés pacíficamente en su tierra, cerca de las cataratas del Guairá. Pero en enero de 1972, los indígenas fueron acusados por un vecino dueño de tierras de haber robado su vaca. Un grupo de soldados fueron llamados para intervenir contra los "bandidos", los atacaron y los obligan a retirarse nuevamente dentro del bosque. Por lo menos dos niños indígenas fueron secuestrados durante esta incursión. Uno de ellos vive actualmente en Asunción.

La situación actual

Desde inicios de la década de 1950 las cacerías humanas han sido de alguna manera limitadas por las autoridades. En 1950 una Oficina de Protección Indígena fue fundada en Villarrica, con el científico León Cadogan como su jefe. Cadogan desarrolló una desesperada lucha contra los cazadores de achés, forzando al más importante de ellos a dejar el país. Él no pudo realmente terminar con las persecuciones, pero obligó a los criminales a ser más cuidadosos. Como consecuencia de sus pacientes esfuerzos, varios decretos oficiales fueron promulgados en 1957 y 1958, con la finalidad de proteger a los Aché. "Para 1958 nuestra gente desde Asunción hasta Paraná-mbu y de Anambái hasta Itapúa supo por primera vez en la historia que ante los ojos de la ley, 'los indígenas son tan humanos como otros habitantes del territorio nacional'. (Circular de la Corte Suprema de Justicia, 9 de septiembre de 1957). Y que la cacería y venta de niños indígenas son crímenes que deben ser castigados de acuerdo con el código penal (Resolución del Ministro de Interior, 13 de junio de 1957)"...para 1958, nuestro pueblo sabía, desde Asunción hasta Paraná-mbú, desde Amambái hasta Itapúa, y por primera vez en la historia, que ante la ley 'Los Indios son tan seres humanos como los otros habitantes del terruño' (Circular de la Corte Suprema de Justicia, 3 de septiembre de 1957). Y que el cazar y vender niños indígenas constituyen delitos castigados por el Código Penal (Resolución del Ministerio del Interior, 13 de junio de 1957)".¹⁹ En efecto, el gobierno paraguayo estaba tratando de liquidar los remanentes del tratamiento colonial a los indígenas y, al mismo tiempo, luchando por abrir las áreas indígenas a la penetración comercial. Si se quería abrir las partes más remotas del país a la inversión ex-

tranjera y las carreteras internacionales, como era la intención del gobierno, el anacronismo de la esclavitud debía ser eliminado, a fin de hacer que el país pudiera ser exhibido ante ojos extranjeros.

Pero al mismo tiempo la penetración comercial hacía más difícil la situación de los indígenas. En efecto, desde 1958, y especialmente desde 1968, su situación se ha vuelto peor. Esto condice con la fundación del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa (lo que ha significado que los Asuntos Indígenas sean puestos bajo control militar, como parte de la transferencia general de poder de los civiles a los militares) y con el posterior retiro de Cadogan, en 1966. Pero también existen otras razones más profundas. Paraguay en años recientes ha experimentado un ligero auge económico. La "Ruta Internacional" a través del oriente paraguayo, desde Asunción hasta Puerto Presidente Stroessner, fue completada en 1965; la ruta adicional de Coronel Oviedo a las cataratas del Guairá, que corta los bosques de los Aché del norte en dos partes, en 1968. Los precios de las tierras se fueron incrementando en las áreas que se volvieron más accesibles a través del mejorado sistema de comunicaciones, además del precio de los productos forestales (madera, palmito, té de mate) y, especialmente, del ganado, lo cual ha significado que se reserve más tierra para la crianza de ganado vacuno y menos para los indígenas. La penetración comercial significa, desde el punto de vista aché, que el bosque, la base indispensable para su vida de cazadores, se ve limitado o, por lo menos, cruzado por caminos que asustan a los animales.

63

Los indígenas han hecho algunos intentos de resistir, especialmente a través de ataques a madereros que estaban destruyendo los árboles que tenían panales de abejas; la miel es muy importante en la dieta aché. Pero con más frecuencia los achés se tratan de adaptar a la nueva situación. Si no quieren morir de hambre en sus reducidos espacios de caza ni entrar en la obligación de trabajar para patronos paraguayos, su única salida es robar comida de los paraguayos. Ésta es la razón de las frecuentes, aunque normalmente no violentas, incursiones sobre el ganado y campos de los blancos. Los achés también roban implementos de hierro, a fin de compensar la pérdida de su territorio mediante la intensificación de la tecnología de subsistencia. Aquellos que viven en la frontera indígena confirmaban así su odio de los dañinos "Guayakí" ("ratas rabiosas", el nombre paraguayo para los Aché). (Ver nota 1). "Los nuevos invasores del monte, obrajeros, palmiteros y estancieros quieren tener limpio el monte; les molesta la presencia de los antiguos dueños del monte", explica el padre Bartomeu Melià, Secretario Ejecutivo de la Misión Departamental de la Conferencia Episcopal Paraguaya, superior de la comunidad jesuita de Asunción y Presidente del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción; y continúa subrayando

que el problema es, en gran medida, económico: "A veces se dice que estas matanzas las hacen los colonos; la colonización avanza y es necesario integrar a todos en el progreso nacional. Esto es una falsedad. La matanza no la realizaron colonos, sino peones, y peones de grandes estancias. Los Guayakí [Aché] no interfieren con los campesinos, sino con grandes propietarios".²⁰

El exterminio

Como veremos, situaciones recientes han dividido a los Aché en cazadores de bosque "salvajes" y agricultores "mansos". En lo que sigue primero consideraré a los Aché del bosque y luego a los agricultores.

A. El exterminio de los achés del monte

La mayoría de las fuentes concuerdan en que las cacerías humanas para obtener achés se han incrementado en volumen y en violencia durante los últimos años. En 1968, Juan Alfonso Borgognon, un miembro de las fuerzas armadas y del partido político gobernante, por entonces vicedirector del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa, escribió que los Aché estaban cerca de la extinción debido a las acciones represivas que se dan como respuesta a sus esfuerzos de resistir la ocupación de los tierras.²¹ En diciembre de 1971 el reportero Justo Meza de *abc color*, un periódico importante en Asunción, escribió sobre asesinatos de padres y madres como el único medio de capturar niños achés, quienes luego son vendidos y criados como sirvientes, y que incluso hablan de premios para quienes lograr matar a los indígenas.²² El antropólogo paraguayo Chase Sardi confirmó esto en una entrevista en el mismo periódico en 1972 diciendo que son cazados, son perseguidos como animales, los padres son asesinados y los niños vendidos, y no hay ninguna familia en la cual un niño no haya sido asesinado. Gente del campo paraguaya me dijo que el precio de los niños achés está cayendo debido a la gran oferta existente; dicen que hoy es aproximadamente el equivalente de cinco dólares por una niña aché de unos 5 años. Al Sr. Luis E. Peña G, investigador afiliado en zoología del Museo Peabody de la Universidad de Yale, quien recientemente viajó por el interior del oriente paraguayo en trabajo de campo, le ofrecieron un niño aché (a un precio mayor).²³ A su retorno a Asunción denunció este incidente al presidente del Tribunal Militar de Asunción, quien le preguntó al Director de Asuntos Indígenas del Departamento cómo era esto posible. Hasta donde sé, el director no tomó ninguna acción para investigar este caso sólidamente documentado de tráfico de personas.

Tampoco se han tomado acciones con relación a otros casos cuando la violación de los más elementales derechos de los indígenas ha sido formalmente denunciada. He sido informado de los siguientes casos²⁴:

1. En septiembre u octubre de 1968, los empleados de "La Golondrina", estancia (entre Itakyry y Yhü, en el departamento de Caaguazú) organizaron una expedición para matar achés. Ellos fueron dirigidos por el capataz de la estancia quien declaró que tenía órdenes (aparentemente de los dueños de la estancia, la familia Retamozo Melgarejo) de liquidar a los salvajes. Ellos mataron a siete, muchos o todos ellos eran hombres ancianos, mujeres y niños, dado que los hombres más fuertes pudieron escapar corriendo. Capturaron a una niña de aproximadamente seis años, a quien trajeron a la estancia para tenerla como sirvienta. El apresamiento de esta niña y las declaraciones de los asesinos inmediatamente luego de sucedida esta acción fueron atestiguados por el Sr. Roque Jacinto Lovera, quien estaba trabajando con el Grupo Telegráfico de la ANDE, en el Alto Paraná. Él le advirtió al Sr. Gumersindo Ayala Aquino, un respetado intelectual paraguayo y delegado del Ministerio de Trabajos Públicos y Comunicaciones ante el Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa. Este funcionario, a su vez, informó al Director del Departamento de Asuntos Indígenas y también, en una carta fechada "Asunción, 2 de enero de 1969", al Ministro de Trabajos Públicos y Comunicaciones, general Marcial Samaniego. Este último envió una copia de esta denuncia al Ministro de Defensa, general Leodegar Cabello, el 3 de enero de 1969. El Ministro de Defensa y su Departamento de Asuntos Indígenas, por lo tanto, estaban plena y formalmente informados. No obstante, no se tomó ninguna medida contra los asesinos o en defensa de la niña capturada.
2. (Varias redadas) En la estancia "San Blas" (al norte de Itakyry), también propiedad de la familia Retamozo Melgarejo. El Padre Melià encontró un stock de arcos, flechas, cuerdas y otros objetos que le habían sido violentamente arrebatados a los achés durante expediciones sucesivas; dos o tres niños achés capturados estaban trabajando en esta estancia.²⁵
3. El 7 de enero de 1970, el padre Melià vio en Itakyri, en el departamento de Alto Paraná, a dos niñas capturados alrededor de 1967 por una banda de asesinos dirigidos por el Sr. Jorge Enciso, un bien conocido cazador de achés de Laurel en el mismo departamento y pariente, quizás hermano del Sr. Marcial Enciso, capataz de la estancia "Naranjito" del Sr. Parini del pueblo de Coronel Oviedo. Muchas veces he escuchado nombrar al Sr. Parini como uno gran vendedor de achés. Las niñas que vio el padre

Melià son Magdalena, de unos cuatro años de edad cuando fue capturada y vendida a Guillermo Colmán, un comerciante de Itakyri; y Margarita, de aproximadamente seis, vendida a la familia Samudio, también comerciantes de Itakyry. Un niño de tal vez 12 años fue capturado durante la misma expedición, inicialmente fue recluso en la casa del líder de la correría, Jorge Enciso, en Laurel, y luego entregado a un hermano del Sr. Enciso, quien lo utilizó como un sirviente en su "Bar-Pensión La Guaireña" en Hernandarias, en el departamento de Alto Paraná, donde los vio el padre Melià.

- 3^a. El director del Departamento de Asuntos Indígenas, coronel Infanzón, menciona en una entrevista periodística a una niña aché que fue separada de sus padres y entregada a una pareja de inmigrantes japoneses. En la opinión del coronel Infanzón, ella estaba "mejor cuidada de lo que podrían haber hecho sus padres. En este sentido queremos destacar que tenemos el informe de un cura de campaña que nos ha pedido que la dejemos con sus nuevos padres visto el estado en que se encuentra." Este testimonio es un notable ejemplo de la mentalidad colonial que aún abunda entre algunos paraguayos, quienes siempre piensan que los padres achés son incapaces de darles una educación decente a sus hijos. Esta niña podría ser aquella antes mencionada con el nombre de "Margarita".²⁶
4. En agosto 1971, en la estancia "Naranjito" del Sr. Parini, conocido por ser un traficante de esclavos achés, encontraron dos vacas muertas por flechas aché. Según el coronel Infanzón y de información obtenida por el Padre Melià en la zona, es probable que las flechas fueran puestas allí *luego* de la muerte del ganado, con el fin de culpar a los achés por algo que tal vez había sido hecho por los mismos empleados de la estancia. El dueño, Sr. Parini, apeló a la Quinta División Militar de Curuguaty, pidiendo ayuda contra, como él lo indicó, el continuo robo de ganado por los achés. La Quinta División apeló al Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa. El director del Departamento, coronel Infanzón, visitó al Sr. Parini entre el 20 y el 22 de agosto, como bien se sabe en Asunción y como él mismo le contó a mi esposa antes y después de su visita. Él fue acompañado por su primo, Sr. Vicente Durá Campos, un empleado de su Departamento. Ignoro qué se discutió o decidió durante esta reunión. Pero es cierto que casi inmediatamente después de ella, la estancia del Sr. Parini organizó una incursión de exterminio contra los achés.

Esta incursión fue organizada hacia fines de agosto de 1971 por Marcial Enciso, capataz de Parini, quien contrató con este fin a algunos especialistas en matar achés pagándole con dinero de los fondos de estancia. Entre ellos

estaba su pariente Jorge Enciso, quien había sido el líder de la correría número tres antes mencionada. Arcadio Gonzáles, alias "Teyú", y Salvador Garcete, todos de Laurel. También pueden haber estado otros. La matanza se desarrolló cerca de Silva-cué en la zona fiscal (pertenciente al Estado) "Zona F", entre Naranjito, Laurel, Contrabando-cué, Cadete-cué y la carretera Curuguay-Saltos del Guaira. Se ejecutó con machetes como los mismos asesinos orgullosamente describieron. Hubo entre 12 y 20 asesinados, algunos de ellos muy probablemente las madres de niños secuestrados. Por lo menos 5 niños pequeños fueron capturados vivos. Una niña de aproximadamente 6 años de edad, fue luego comprada por José Dolores Pereira, alias "Vovó", de Laurel, quien la llamó "Magdalena" y en cuya casa la vio el padre Melià en enero de 1972. Un niño de aproximadamente cuatro años fue comprado o recibido como regalo por Silverio Pereira, de Laurel, pero murió una semana después de su captura. Un niño de quizás 8 años fue mantenido en Laurel por su secuestrador Salvador Garcete, donde murió de viruela en noviembre de 1971, y donde el padre Melià vio su tumba en enero de 1972. Ciertamente se pueden obtener más detalles en Laurel o Naranjito.

Alrededor de noviembre de 1971, en la misma área, un palmitero que se había internado en el bosque, fue muerto por una flecha aché, probablemente en represalia por la correría antes mencionada. Esta acción de los achés hizo que los paraguayos de la región hablaran muy seriamente de otra correría de "venganza" contra los indígenas. Al inicio de enero 1972 se estaban haciendo serias preparaciones.

Personas conocidos como confiables hicieron informes detallados de la redada de agosto y relacionados con el peligro de una nueva redada. Uno fue realizado por el misionero de la "Misión Nuevas Tribus" de Itakyry al Departamento de Asuntos Indígenas. Otro informe fue elaborado en septiembre u octubre de 1971 por el Padre Nicolão Da Cunha, de la Orden Verbum Divinum, párroco de Pikiry, cerca de Hernandarias. Información sobre esta redada y las preparaciones para otras fueron también recogidas por el Padre Melià, quien el 13 de marzo 1972, en mi presencia, informó al presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay, general Ramón César Bejarano, quien anotó los nombre de aquellos responsables y otros detalles. El padre Melià también publicó noticias de las masacres en una revista mensual, así como en un diario de Asunción.²⁷ En junio 1972, la Conferencia Episcopal Paraguaya estudió un informe extenso del problema indígena que mencionaba esta masacre. La Conferencia hizo pública su preocupación sobre este caso. "Los realizadores de las masacres, propiamente dichas, son civiles, comandados por estancieros de la región. El departamento de

Misiones incluso tiene identificados a los autores de las masacres” “[La] imagen del país en el exterior se verá deteriorada con estos hechos, que indudablemente trascenderán”.²⁸

En agosto 1972 uno de los dos grandes periódicos de Asunción publicó una entrevista al padre Melià quien se refirió a la misma masacre. “Estos son hechos bien conocidos en la región, donde además reside un comisario, a quien no se le puede pasar por alto crímenes de esta amplitud. Yo conozco personalmente a personas, entre ellas a un sacerdote, que hizo una denuncia verbal de estos hechos al DAI, Departamento de Asuntos Indígenas... Lo agravante del caso es que alguno de ellos protagonizó una matanza en los años 1966-67, con captura igualmente de dos niñas y un niño: las niñas están en Itakyry y el niño en Hernandarias. A partir de estos niños que han sido donados o vendidos -habría que averiguarlo- se puede indagar quien los trajo, de dónde, en qué circunstancias. Yo pienso que ha sido fatal para los indios Guayakí [Aché] y lo seguirá siendo en el próximo futuro, el no haber sometido a los autores de estos crímenes a la justicia y ante los tribunales. La impunidad con que se mata a los Guayakíes ha sido la principal causa del genocidio en estos últimos tiempos... En la región hay testigos que han escuchado contar la ‘aventura’ y, aunque será difícil que testifiquen judicialmente, yo creo que esta posibilidad no debe ser descartada. Hay entre los peones y otra gente del lugar, personas con gran rectitud de conciencia y que saben perfectamente que lo que se ha hecho con los Guayakí es una salvajada. Pero sobre todo están los niños; ésta es la prueba”.²⁹

Sin embargo, ni el Departamento de Asuntos Indígenas ni la Asociación Indigenista dio pasos para prevenir otra masacre o para procesar a los responsables de ésta. En este caso, uno no puede ni siquiera citar “las relaciones políticamente poderosas” de las personas implicadas, dado que el Sr. Parini pertenece al débil partido opositor. Es verdad que el presidente de Paraguay, luego de recibir un memorando sobre este crimen, dio inmediatamente órdenes al director del Departamento de Asuntos Indígenas de investigar en el área de la masacre y que el director en efecto viajó a esta región³⁰, pero no hubo ninguna medida concreta luego de esto, ni siquiera una investigación.

5. (Varias redadas) El 7 de enero 1970, el padre Melià también vio a una cautiva aché, aparentemente capturada durante otra redada, en la casa de un cierto Sr. Zenón, en Itakyry. De igual manera, una niña de aproximadamente 14 años llamada Selva, también capturada, fue vista en la casa del Sr. Soria, en Itakyry. En 1971 ella se embarazó, por lo cual la botaron de la casa. El Padre Melià se ha informado que ella está ahora tratando de ganarse la vida

en Hernandarias. En Curupaity, en el Departamento de Caaguazú, vio a otro cautivo aché, un joven de unos 16 años de quien se decía que era un campeón en fútbol.

6. En 1970, el Padre Melià se enteró que se había organizado otra correría en Itakyry. Los asesinos secuestraron a 3 niños, todos murieron luego.
7. Alrededor de junio de 1970, en el Río Itaimbey, aproximadamente 47 a 52 kilómetros río arriba de Puerto Santa Teresa, varios indígenas fueron asesinados en una correría, según un palmitero y cazador de indígenas que dice que mató a varios indígenas antes de que le hirieran.³¹
8. En febrero 1972, cerca de San Joaquín, varias personas nos hablaron a mi esposa y a mí acerca de una cacería aché en el área sudeste de Itakyry. No pudimos obtener evidencia detallada o concreta, pero creo que una comisión investigadora enviada al área podría fácilmente obtener esta información. Parece que la masacre se dio a mediados de 1971. Varios niños de padres asesinados fueron entonces deportados. Los secuestradores declararon que la única razón por la cual no se llevaron incluso más niños fue que no podían cargar a más de uno y se vieron obligados a dejar varios niños con sus padres muertos, pero que volverían al bosque más tarde para recogerlos.
9. En noviembre de 1971, el Sr. M. de J. Pereira, de quien hablaré luego, había tratado de tomar contacto con los achés en la región de Campo Bella Vista, en el departamento de Caaguazú entre Curuguaty y San Joaquín, pero falló porque los indígenas concernidos habían huido luego de una masacre. Como él dijo: "Parini ahora está trabajando por allí". Este informe fue confirmado por tres achés "mansos", quienes habían estado con él y habían escuchado las conversaciones entre el Sr. Pereira y los madereros locales.

Alrededor de agosto, los achés habían disparado una flecha a un maderero hiriéndolo entre las piernas. Una redada de venganza fue organizada a inicios de septiembre (es decir, poco después de la reunión entre Parini y el coronel Infanzón). Alrededor de 8 achés fueron asesinados; algunos niños fueron secuestrados y vendidos. Pereira me afirmó que él le había informado al coronel Infanzón, la autoridad competente, sobre esta correría. Sin embargo, no se ha tomado ninguna medida contra los asesinos.

10. La colinosa región boscosa entre Caaguazú y San Joaquín, en el departamento de Caaguazú, fue tradicionalmente habitada por los Aché, quienes aparecieron por ejemplo en Tayaó, en el mismo departamento, en 1965.³² En 1970, un grupo de trabajo de la Sección Inventario Forestal de Reconocimiento de la FAO-ONU y del Proyecto de Desarrollo Forestal y de Industrias Forestales del Ministerio de Agricultura y Ganadería paraguayo, que incluía a Donald Wood, supervisor de campo de la Sección, y a Daniel Nolan, un

voluntario del Cuerpo de Paz destacado a esta sección, encontraron evidencias de una banda aché (una banda generalmente incluye por lo menos 20 personas), en la misma área, cerca a Guajaqui-cuá, a unos 20 kilómetros al oeste de la carretera Caaguazú-Yhü.

Hoy en día los informantes señalan unánimemente que no existen más aché en esa área. Me enteré de esto en Guajaqui-cuá. Como esta zona del bosque está rodeada por todos lados por tierras de colonos paraguayos y ganaderos, sin ninguna ruta de escape, los achés no pueden haber huido; lo más probable es que hayan sido exterminados entre 1970 y 1971.

En junio de 1972, en una tienda de souvenir de Capiatá, cerca de Asunción, me ofrecieron algunos objetos típicamente achés. El dueño de la tienda me dijo que habían sido tomados de achés “salvajes” de las áreas antes mencionadas.

En julio, el director del Departamento de Asuntos Indígenas declaró que no había indicaciones concretas de masacres de indígenas en Paraguay y que él había recibido los primeros detalles no confirmados sólo ocho días antes.³³ El general Bejarano, presidente de la Asociación Indigenista de Paraguay, describió las masacres como “problemas” que eran “normales en cualquier parte del mundo”.³⁴ Con relación al número de muertos, Clemens von Thuemen, un empresario alemán en Paraguay y defensor de la política del gobierno, que se considera un especialista en cuestiones indígenas, declaró que este punto no era importante: “El punto fundamental no es saber cuántos murieron, sino cuántos sobreviven... si hubieran estado en el monte también morirían”.³⁵

B. La reducción de los achés “mansos”

La oficialmente recomendada solución de este “problema” no incluye la limitación de las masacres mediante presión legal, sino la instalación de una reserva en la cual los achés, que constituyen un “problema” en otros lugares, puedan ser confinados.

I. La Fundación de la Colonia Nacional Guayakí

Un bien conocido vendedor de achés en la década de 1950 fue Manuel de Jesús Pereira, compañero de Pichín López, el mayor cazador de hombres en el área.³⁶ En 1959 una banda de aché, cuyas posibilidades de cacería habían sido demasiado reducidas como para permitir la continuación de su existencia libre, y que estaba sufriendo una fuerte presión de los cazadores de humanos que la rodeaban, se rindieron a Pereira en Torrín, Arroyo Morotí, cerca de Avaí en el distrito de San Juan Nepomuceno.³⁷ Esto fue en los tiempos cuando las autoridades habían tomado algunas medidas contra los cazadores de esclavos, uno

de los cuales, Pichín López, el compañero de Manuel de Jesús Pereira, había sido obligado a dejar el país. Temeroso del encauzamiento legal, Pereira, no se atrevió a vender a sus nuevos indígenas sino que los usó como mano de obra barata en su sitio de Torrín. La historia que les contó a las autoridades fue que los indígenas habían buscado su protección porque lo amaban. En efecto, lo habían escogido principalmente porque él no podía tener hijos, lo cual les daba mayor tranquilidad para sus esposas e hijas que con otros dueños de esclavos. Él dijo que los podría proteger si le daban ayuda financiera. Las autoridades, aunque eran conscientes de su verdadero carácter, aceptaron inicialmente esta historia porque esperaban que al integrarlo en la jerarquía oficial podrían controlar su hacienda, la cual de otra manera amenazaba con ser otro núcleo de venta de achés. Más adelante algunos de los funcionarios pueden haber tratado de colaborar con Pereira por motivos económicos. Fue nombrado funcionario del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa y su sitio fue transformado en un resguardo llamado “Puesto de Asistencia y Nacionalización N° 1 de los Indios Guayakíes ‘General Marcial Samaniego’”; luego el nombre fue cambiado a “Campamento Beato Roque González de Santa Cruz” y, finalmente, terminó como “Colonia Nacional Guayakí” (de aquí en adelante, la llamaremos la colonia).

El primer acto administrativo de Pereira fue saquear los bienes de sus custodiados, con el fin de venderlos como souvenir turísticos. “Cuando por primer vez visité el campamento”, recuerda Cadogan, con ocasión de la llegada de los achés, “todos venían munidos de sus armas, ornamentos, enseres, etc., completos, pero cuando volví por segunda vez todo esto había desaparecido... el importe íntegro de los implementos fue a parar en los bolsillos de Pereira”.³⁸

Es importante notar el carácter de este Manuel de Jesús Pereira, quien fue oficialmente presentado como la solución al problema aché. El etnólogo francés Pierre Clastres, quien vivió en su colonia durante nueve meses entre 1962 y 1963, ofrece una vívida descripción de él: “Los días transcurrían pacíficamente, especialmente cuando desaparecía el jefe paraguayo. Sus ausencias muchas veces se extendían a lo largo de varias semanas y las dedicaba a interminables ataques de borrachera en las aldeas de la zona. Cuando volvía, casi incapaz de mantenerse en la montura, explotaba en una furia imposible de entender, blandiendo su arma y disparando en todas las direcciones y gritando vagas amenazas en guaraní” (la lengua del área rural de Paraguay). “De su nuevo poder tomó ventajas directas, una de ellas y no la menos importante fue el acceso a las jóvenes mujeres de la tribu... Y si bien el salario que recibía era modesto, la cantidad de comida —harina, grasa, azúcar y leche en polvo— enviada para los indígenas desde Asunción, era, por otro lado, bastante importante. Los achés

ciertamente recibían parte de ella, pero el resto era desviado por el jefe blanco, quien la vendía, para su exclusivo beneficio, a los rancharos de la región”.³⁹ En 1960 Cadogan recomendó oficialmente el retiro de Pereira. “No se dio curso a la sugerencia”, recuerda él, “y hallándose libre de todo control o disciplina, es lógico se haya envalentonado, convirtiéndose en amo y señor de los infelices guayakíes”.⁴⁰ En 1965 el antropólogo paraguayo Chase Sardi escribió que Pereira estaba en libertad sólo condicionalmente porque con la culata de su pistola habría roto la cabeza de don Eustaquio Brizuela, un hombre de 80 años, tal como consta en los archivos del juicio en la corte de Primera Instancia de la Secretaría de Benítez.⁴¹ El 30 de noviembre de 1971 escuché a Pereira (a quien unas horas antes vi totalmente borracho) jactarse de que había asesinado a un hombre: “Soy un gran asesino”. Luego vi a la víctima, aún viva pero inválida para el resto de su vida. Según quienes vieron el incidente justo dos horas antes, Pereira había llegado a caballo a la puerta de la víctima y le había pedido que salga; estiró la mano como para saludarlo y luego, cuando la víctima estaba parada debajo de su caballo e iba a coger la mano extendida, él desenfundó su arma y empezó a disparar. Cuando alguien trató de alertar a la policía, el agente se escondió detrás de la estación policial para evitar ser involucrado en el caso porque le temía a Pereira. Unos días más tarde, un tribunal militar en Asunción empezó una investigación pero la paró nuevamente antes de que algún testigo, excepto el mismo Pereira, hubiera sido escuchado. Tal como me explicó el fiscal del tribunal, capitán Flores, prefirieron no continuar dado que Pereira era considerado un hombre muy importante en asuntos indígenas. A su retorno de Asunción, Pereira se jactaba de que esto era una prueba de que él era libre de matar a quien quisiera. En enero de 1972 violó a una niña de diez años y luego amenazó a su padre de muerte si se atrevía a denunciar el crimen; era tan temido que la familia de la niña finalmente dejó el área.

Como he mencionado anteriormente los achés cautivos son utilizados para capturar a sus hermanos que aún están libres. En otro artículo he explicado las varias razones por las cuales esto es posible.⁴² Pereira les ha dicho a sus indígenas que la manera en que ellos se pueden volver como gente blanca es yendo a cazar mas achés tal como hacen los blancos: “Muchos achés atraparás, en un hombre blanco te convertirás”. Es fácil inducir a los achés a hacer esto en la medida en que están divididos en muchos grupos pequeños, frecuentemente en guerra entre sí y casi sin ningún sentimiento “tribal”. Uno de los indígenas de la colonia me contó que ellos amarraban las manos atrás de sus espaldas de aquéllos que trataban de resistir. Uno de los capturados me contó que fue arrastrado “un largo trecho” sobre la tierra con una soga, mientras trataba de resistir la captura con sus pies y manos tratando de agarrarse del suelo.

De esta manera en junio 1962 la colonia contaba, por lo menos, con 100 achés, probablemente 110;⁴³ al menos 60 de ellos habían sido llevados allí por violencia directa.⁴⁴ Que los indígenas de la colonia, excepto aquéllos que llegaron primero, fueron capturados, es algo oficialmente no reconocido. Miraglia y Saguier Negrete son los únicos que han expresado esto abiertamente y a un gran público. Ellos estuvieron en contacto con el grupo apresado muy poco tiempo después de su captura y fueron así capaces de darse cuenta de la verdad, aun cuando más adelante los indígenas fueron obligados a decir a los visitantes que ellos habían llegado voluntariamente; su orgullo también evita que ellos admitan haber sido capturados. La hermana Felisa Llorente, S. t. j., quien visitó la colonia en 1968, también afirma que sus habitantes son llevados allí a viva fuerza y que algunos de ellos regresan a sus tribus nuevamente si son dejados libres, por preferir su vida silvestre. Cadogan quien, como funcionario retirado no puede expresarse tan libremente, analiza, no obstante, una canción de lamento Aché grabado en la colonia, que contiene una queja sobre la situación, y luego cuestiona la libre voluntad de los que llegan a la colonia. Nos da Miraglia detalles exactos sobre la historia de la colonia, incluyendo las capturas y los relatos de testigos oculares de una cacería humana recientemente organizada desde la colonia.⁴⁵ En julio 1968 sólo quedaban 68 indígenas.⁴⁶ Esta reducción demográfica se vuelve más espectacular si consideramos que los achés son gente muy fértil y que su costumbre de infanticidio ha sido abolida en la colonia. “Cuando llegué a Arroyo Moroti”, recuerda Clastres, “había unos 100. Me retiré un año después; no había más de 75. Los otros habían muerto de enfermedades, habían sido comidos por la TBC, careciendo de cuidados, careciendo de todo”.⁴⁷ “¿Puede admitirse”, preguntaba Cadogan en 1965, por entonces funcionario de Asuntos Indígenas, “que un país como el nuestro... permita, impasible, que los últimos restos de la parcialidad más primitiva e interesante de esta raza [es decir, de los indígenas Tupí-Guaraní; Cadogan se refiere a los achés de la colonia] perezca por falta de una pizca de caridad cristiana?”.⁴⁸ Cadogan perdió sus funciones oficiales en parte por haber publicado esta sentencia. Chase Sardi, en 1965, puso en evidencia la “absoluta ausencia de todo tipo de medicina preventiva” en la colonia aché.⁴⁹ En 1968 se admitió oficialmente la ausencia de “asistencia médica, sanitaria” como una de las razones de la catástrofe.⁵⁰ Evidencia analizada en otro artículo⁵¹ muestra que el muchas veces citado choque biológico del primer contacto con los hombres blancos no puede ser la razón principal de la desaparición de tantos indígenas. Mucho de ellos habían estado en contacto con blancos desde antes, habiendo sido capturados por los paraguayos y habiendo escapado nuevamente, antes de finalmente llegar a la colonia. Además la reducción más grande de población no se llevó a cabo cuando se estableció la colonia, sino después.

A mi me parece que las razones principales de la reducción de la población aché parecen ser el hambre, causado no por falta de comida, sino por su no distribución; y la venta o entrega de indígenas de la colonia a foráneos. El hambre no debió de haber sido inevitable, dado que la colonia desde su establecimiento ha tenido una producción considerable de alimentos y también ha recibido ayuda externa. En 1959 se fundó una Comisión para la Ayuda a los Aborígenes Guayakí (Aché); disuelta en 1961 fue reconstituida en 1963.⁵² Con relación a la producción de la misma colonia tenemos el testimonio de Borgognon, entonces vice-director del Departamento de Asuntos Indígenas, basado en las estadísticas oficiales de esta dependencia. En agosto 1967, se produjeron 20.000 kilos de maíz, 120.00 kilos de yuca, 880 kilos de arroz, 500 kilos de maní, papas, calabazas y frijoles además de la crianza de cerdos y gallinas.⁵³ No obstante había hambre, como los mismos indígenas me aseguraron. Los problemas nutricionales como una de las razones de la catástrofe demográfica también son citados por el doctor paraguayo y expresidente de la Asociación Indigenista de Paraguay, Dr. Arévalo Paris, conocido por favorecer la política del gobierno con relación a los Aché, y por el etnógrafo argentino Tomasini. Estos dos especialistas no hablan abiertamente de hambre, pero sí mencionan la falta de vitaminas y de otras sustancias normalmente contenidas en la carne, aun cuando la colonia oficialmente recibe un subsidio para carne para los indígenas. Tomasini escribe que la reducción de la nutrición, comparada con aquella que ofrecía la vida previa de los achés en el bosque, puede haber disminuido las defensas orgánicas que los aborígenes hubieran podido usar para neutralizar el efecto de ciertas enfermedades.⁵⁴

II. La venta de humanos

La venta de personas todavía se realiza y esto puede ser confirmado por aquellos que logran tener contacto cercano con los indígenas de la colonia. También es un negocio más o menos bien conocido en el área. En lo que sigue, explicaré en detalle algunos de los hechos que observé y que pueden ser fácilmente observables por cualquier otra persona, lo cual confirma esta sospecha.

1. Existe una obvia desproporción numérica entre los habitantes masculinos y femeninos de la colonia; sin embargo, esto se observa sólo entre personas mayores de cinco años. Por el contrario, esta diferencia no se nota entre niños menores de cinco. La explicación más obvia no es un milagro biológico de la raza aché, sino mas bien la desaparición de niñas pequeñas justamente en la edad en la cual a la gente del área le gusta más comprarlas; cuando ya no son bebés (es decir, ya no resulta difícil mantenerlas, darles

de comer, etc.), pero aún no tienen edad para ser rebeldes. En lo que sigue reproduciré varios datos estadísticos correspondientes a un periodo posterior a la llegada de un nuevo grupo en 1970, antes de 1972; estas cifras, no siempre totalmente exactas, obtenidas en diversos momentos bajo distintas condiciones, por diferentes personas, no siempre corresponden en todos los detalles, pero son coincidentes en lo que concierne a la tendencia general: parece haber un corte no natural de edad alrededor de los cinco años.

Censos:	a	b	c
Hombres adultos	38	40	
Mujeres adultos	23	18	
Niños mayores de 5	20	20	
Niñas mayores de 5	8	9	
Hombres mayores de 5	58	60	59
Mujeres mayores de 5	31	27	32
Niños menores de 5	6	7	4
Niñas menores de 5	7	7	11

Censo a: Estadísticas de 1971. Me las mostraron en el Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa.

Censo b: “Censo de la Colonia Nacional Guayakí”, implementado por Luis Albospino el 7 de diciembre 1970; la designación que más o menos corresponde a “menores de 5” es “lactantes”. Esta palabra probablemente incluye a algunos niños que en la sociedad occidental no serían considerados como bebés, hasta la edad de dos o tres años. No es muy exacto denominarlos “niños menores de 5”, pero he incluido a los “lactantes” aquí dado que corresponden al rubro más parecido en la estadística de Albospino.

Censo c: Mi propio censo, tomado en noviembre 1971; los espacios en blanco se explican por el hecho que tengo que comprobar mis notas nuevamente y no quiero publicar información que no esté completamente confirmada.

2. En una “canción lacrimosa” que grabé en una cinta en marzo 1972, Kanechirigi, una mujer aché de aproximadamente 30 años, se queja de que no sabe qué ha pasado con sus hijas que ahora están viviendo “en las casas de paraguayos poderosos”. También cuenta que muchas hijas achés ahora están viviendo en la casa de la Sra. Pereira, en la hacienda situada en el lugar

donde se ubicaba la colonia, en el que la Sra. Pereira permaneció cuando su esposo movió ésta a un nuevo lugar en 1968.⁵⁵

Según las declaraciones hechas por indígenas de la colonia, una de las niñas así separada de su familia y que ahora vive con la Sra. Pereira, es Brikugi (Nimia Pereira), de aproximadamente 15 años, hija de Jakugi (Pablo Pereira) y su esposa Brikugi (Lorenza Pereira).⁵⁶ Por supuesto, los indígenas no pueden saber si esta joven aún vive en ese lugar o si mientras tanto ha sido vendida.

3. Entre los nombres de niños desaparecidos que me dieron los indígenas, mencionaré uno de cuyo caso he recibido detalles concretos de boca de diferentes informantes: Krajagi hijo de Kimiragi (Felipa Pereira) y uno de sus dos esposos, sea Jyvukugi Kramagi (Juan Carlos Pereira) o Kybwyragi (Ángel Pereira). Este niño nació entre 1955 y 1957. Fue llevado por Pereira quien se lo entregó a gente uniformada que se lo llevó en un camión. Ésta fue considerada como una medida disciplinaria contra uno de los dos padres posibles Jyvukugi Kramagi (Juan Carlos), el jefe de la banda en rebeldía.⁵⁷
4. Un hombre joven, de aproximadamente 15 años de edad, Kanegi (Carlino Pereira) estaba viviendo en la colonia cuando la visitamos entre septiembre y noviembre de 1971.⁵⁸ Cuando retornamos a la colonia en febrero de 1972 había desaparecido, como puede ser confirmado por los señores Ian Hutchinson y Donald Word, del Proyecto de Desarrollo Forestal y de Industrias Forestales de la ONU-FAO y el Ministerio Paraguayo de Agricultura y Ganadería, quienes nos acompañaban. El Sr. Wood le preguntó al encargado Pereira qué le había pasado a este indígena. Pereira respondió que se había escapado de la colonia, admitiendo así la desaparición de Kanegi, pero explicándola en su propia manera. Pero todos los achés a los que yo les pregunté sobre este caso, incluyendo a Kanedaregi Pikygi (Ángela Pereira), la joven esposa de Kanegi, señalaron que Kanegi había sido expulsado por el Director del Departamento de Asuntos Indígenas, Coronel Tristán Infanzón, quien había expresado su intención de venderlo a un paraguayo. Esto debe de haber pasado cuando nos fuimos de la colonia, entre el 5 de diciembre de 1971 y el 5 de febrero de 1972. Kanegi no apareció nuevamente en la colonia antes de que nos retiremos el 12 de marzo de 1972.

Cuando volvimos a la colonia el 24 de abril 1972, lo encontramos en un estado crítico de salud. Tal como lo atestiguó el Sr. Donald Wood y dos miembros del Cuerpo de Paz de Estados Unidos, Sres. David Griggs y Daniel Nolan, quienes nos habían acompañado, Kanegi había sido seriamente herido por una bala en la pierna. Los indígenas nos dijeron que Kanegi había huido de la gente paraguaya con quien le habían forzado a trabajar y que había retornado donde su esposa, luego de escapar por varios días y noches.

5. En 1971, observamos que Kandepukugi, un aché de aproximadamente 35 años de edad, parecía sufrir de TBC; él escupía sangre con frecuencia. Pereira consideraba esto como una prueba de como era salvaje el indígena. Debido a su enfermedad, él estaba físicamente impedido de trabajar fuerte y esto era considerado por Pereira como una actitud rebelde.

El 17 de septiembre de 1971 Kandepukugi tuvo una disputa con un hombre que gozaba de la confianza de Pereira. El 21 de septiembre dejé la colonia temprano en la mañana y volví a mediodía antes de lo esperado. En mi camino de regreso a la colonia encontré a Kandepukugi siguiendo a un colono paraguayo del área que estaba saliendo de la colonia. Le pregunté al paraguayo dónde iban. Él contestó que estaba llevando a Kandepukugi a su hacienda en Noguerocue porque era un indígena muy salvaje que no quería trabajar y que tenía que ser separado de su gente. Le pregunté a Kandepukugi qué pensaba de esto, y no pudo contestar, obviamente debido a la emoción. Cuando encontré a mi esposa, quien se había quedado en la colonia aquella mañana, me contó que Kandepukugi había venido a nuestra choza y se había echado en el suelo delante de nuestra puerta. Obviamente había estado clamando por ayuda.

Unas horas más tarde me encontré con Pereira. Haciéndome el que no sabía nada le pregunté dónde estaba Kandepukugi. Él contestaba con evasivas. Le dije que quería trabajar con ese indígena dado que era un muy buen informante de mitología. Pereira trató de convencerme de lo contrario. Pero un día después Kandepukugi nuevamente apareció en la colonia.

6. En noviembre de 1971 llevamos a una niña aché de unos 11 años a Asunción, pensando que sería un corto viaje de tres días. Por accidente tuvimos que quedarnos más tiempo y no pudimos enviar a la niña de retorno inmediatamente. Le explicamos nuestro problema al Director del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministro de Defensa, coronel Infanzón, expresándole nuestra preocupación de que una estadía de más de dos semanas en la ciudad podría alienarla de su medio nativo. El contestó: "¿Existe una manera sencilla de ayudar a la niña! Justo el otro día, el general Cabello (el Ministro de Defensa) me pidió nuevamente que le dé una niña aché".

Sumario: Podemos citar varios casos concretos que podrían servir como una base para interrogar a los indígenas implicados, lo que podría ser posible aun sin conocer la lengua aché, dado que muchos de los indígenas de la colonia hablan la lengua guaraní de los paraguayos.

La veracidad de estos casos podría ser chequeada por tal investigación. Estos casos pueden servir como evidencia de que niños de la colonia aché, especialmente niñas, y en algunos casos también adultos, son "regalados"

o vendidos y así separados de sus familias y paisanos contra su voluntad. Existen muchas indicaciones de que esto sigue sucediendo.

El encargado Manuel de Jesús Pereira debe ser considerado como uno de los principales responsables por esta situación, pero, por lo menos en un caso, hemos encontrado evidencia de la responsabilidad del coronel Infanzón, Director del Departamento de Asuntos Indígenas. También son responsables aquellos que tienen acceso a la colonia y que podrían comprobar fácilmente el tamaño de su población. Acá nuevamente podemos nombrar al coronel Infanzón, quien visita la colonia con frecuencia, y al Dr. Rufino Arévolo Paris, un médico de Asunción y ex presidente de la Asociación Indígenista del Paraguay, también a miembros de la "Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí (Aché)". El Dr. Arévolo Paris está oficialmente comprometido con la situación demográfica de la colonia por delegación del Departamento de Asuntos Indígenas y de la Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí y con mantener al día la lista de todos sus habitantes.

Responsable en menor medida es el Sr. Milan Zeman, presidente de la Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí, quien guarda en su oficina documentos sobre la población de la colonia y especialmente la lista de todos sus habitantes. Él por lo menos puede ser acusado de falla total en su tarea supervisora.

78

III. La Colonia Nacional Guayakí actualmente

La siguiente relación describe la colonia tal como mi esposa y yo la vivimos durante nuestra estadía en 1971 y 1972. No he considerado los cambios que han ocurrido desde abril de 1972, que serán detallados en un siguiente capítulo.

La escasez de mujeres creada por la situación descrita en el capítulo anterior, es aun mayor porque el encargado concentra a algunas de las niñas en su propia casa. De las cinco niñas de entre 6 y 12 años de edad, cuatro vivían en la casa de este, de alguna manera sexualmente anormal, Manuel de Jesús Pereira, quien es mayor de 65, supuestamente porque son huérfanas. Esto es cierto de tres de ellas, pero fácilmente se podrían encontrar padres adoptivos entre los miembros de sus familias. Además, sólo viven niñas huérfanas en la casa, mientras que hay muchos más varones huérfanos que viven en la colonia. Desde febrero 1972, también viven en casa de Pereira tres mujeres jóvenes.

Todas esas niñas son accesibles no sólo para Pereira, sino también para sus amigos que visitan la colonia; entre esos visitantes los indígenas citan a los previamente mencionados señores Infanzón y Arévolo Paris. A mí me ofrecieron una mujer adulta (la oferta fue hecha en una forma velada por el Sr. Infanzón y de manera más directa por el Sr. Pereira); luego, como no mostré ningún interés, me ofrecieron una niña inmadura de 11.

Uno puede suponer que esta coerción sexual prematura cause, al menos en algunas de estas niñas, un desagrado frente a la vida normal marital. La vida normal familiar de los achés también está siendo afectada por la interferencia en sus asuntos maritales. Observamos un caso en el cual el encargado llevó a su casa a una joven mujer recientemente casada. Su nombre es Chachugi; su esposo es Japegi. En otro caso, el administrador deliberadamente forzó a un hombre a entregar temporalmente a su esposa, a fin de poder tenerla a su disposición. Esta mujer es Toragi; su esposo es Kvevegi. La más o menos compañera oficial de Pereira, Krejakujagi, de unos 20 años de edad, quería casarse con Bywãgi, pero no tiene esperanzas de poder cumplir esta ambición.

En otros casos, esposas achés capturadas son separadas de sus maridos y entregadas a los achés que han vivido en la colonia por un tiempo y se han ganado la confianza de Pereira al participar en la cacería de sus hermanos. Como hay pocas mujeres en la colonia, esta política es uno de los factores utilizados por Pereira para inducir a los indígenas a participar en sus expediciones de cacerías humanas. Algunas de estas parejas son Kybwyragi (Ángel Pereira) y su esposa Baivyrawachugi (Julia Pereira); Kajamirigi (Marcelino "Machení" Pereira) y su esposa Krypúrãgi; Airagi (Leocadio "Nogaio" Pereira) y su esposa Jeugmai Brevigma. Jeugmai Brevigma, capturada hacia fines de 1970, murió a inicios de 1971; luego de su muerte, Airagi tomó a la capturada Toragi (Lucía Conchita Pereira), que más adelante logró regresar con su también cautivo esposo Kvevegi Chachugi (Máximo Pereira), antes que Pereira la separase nuevamente de él.

No para hacer de este texto una novela sentimental, sino sólo con la finalidad de ilustrar el clima en esta colonia y la violación cotidiana de derechos humanos, me gustaría describir con un poco más de detalle el caso de esta pareja: poco después de su captura, un niño de ellos murió de hambre. Siguiendo la costumbre de los Aché, querían enterrarlo en el bosque de acuerdo a sus ritos, pero el administrador intervino y los obligó a enterrarlo cerca de la casa y a la manera cristiana. Esto significaba que, de acuerdo a la religión aché, el espíritu de su hijo quedaba cerca de la casa y constituía un peligro que sería especialmente grave si la madre tuviera relaciones sexuales. Así, la pareja se abstuvo de relaciones sexuales, esperando una ocasión en la que pudiera cumplir los ritos necesarios prohibidos por el administrador. El hecho de que la mujer fuese obligada a tener relaciones con otros hombres constituyó no sólo un problema marital para esta pareja, sino también religioso, así como un serio peligro del espíritu. A pesar de la fuerte presión, ella siempre regresaba a su esposo verdadero después de un tiempo, pero no sé por cuánto tiempo ella podrá mantener esta actitud. Es significativo que en las dos o tres alianzas forzadas, el administrador intervino nuevamente cuando apareció un elemento

de amor en ellos. Ya he mencionado su interferencia en el caso de Baipúgi y Baipuradarégi. En el caso de Kanegi y Kanedaregi, el esposo fue desterrado de la colonia y la esposa entonces fue entregada a un aché que disfrutaba de la confianza de Pereira; el 6 de febrero de 1972, observamos que esta mujer se refugió en la casa habitada por su hermano, quien trató de defenderla; ella finalmente fue violada en público y luego tomada nuevamente a la fuerza por el nuevo marido y sus amigos.

Uno se puede imaginar fácilmente el clima creado por la destrucción de muchas familias. Las mujeres son una recompensa a la lealtad de las autoridades, lo que además significa que uno de los aspectos más positivos de la cultura aché, el profundo respeto por las mujeres, es destruido.

La colonia se administra de una manera sutil, poniendo a los achés uno en contra del otro y aprovechando las rivalidades muy fuertes que existen entre los diferentes subgrupos. Sin embargo, también se usa la violencia directa para someterlos.

Un medio de opresión consiste en separar a las familias, como en el caso del padre "rebelde", cuyo hijo fue deportado. En el caso de Kandepukugi, el administrador equivocadamente pensó que este hombre era rebelde. La violencia física también existe, pero no fuimos testigos de ella durante nuestra permanencia, tal vez porque estas cosas no se muestran a los espectadores. Una vez algunos vecinos paraguayos se quejaron de Kandepukugi; en un esfuerzo por establecer relaciones con ellos, él le había preguntado a una mujer embarazada paraguaya si ella desearía que le consiga carne. El dar carne a una mujer embarazada es una costumbre aché que establece un vínculo de padrinzago con el futuro bebe. Como él hablaba aché, la mujer no lo entendía; para hacer que le entienda él le tocó el estómago. Esto fue interpretado como una aproximación jamás permitida a un indígena. Para castigarlo, Pereira lo golpeó brutalmente en los genitales varias veces, luego lo pateó hasta que Kandepukúgi cayó al piso. Pereira siguió con este tratamiento hasta que el indígena perdió la conciencia. Yo no estuve personalmente presente, pero la escena me fue vívidamente descrita por varios testigos indígenas: sucedió el 20 de octubre de 1971. Como el mismo Pereira nos dijo, él a veces se había visto forzado a usar el cepo, mejor conocido desde las épocas de la esclavitud brasileña como el tronco, una prisión de madera que no permite a la víctima echarse o pararse, forzándola a mantenerse sentada en una posición incómoda, con sus tobillos presionados contra la madera. Pereira citó el caso de la joven Tejugi, quien según él había dejado la colonia varias veces a fin de "molestar" a jóvenes hombres paraguayos en la vecindad. Él la puso en el cepo desde la mañana hasta el atardecer, exponiéndola a la plena luz del sol.

Un elemento de importancia psicológica es la brutal destrucción de la herencia cultural de estos indígenas. Éste no es el lugar para discutir si las culturas “primitivas” deben ser preservadas o modernizadas. Lo que está sucediendo en el caso de los achés no es modernización, sino la destrucción de su identidad e incluso de su respeto a sí mismos como seres humanos. Yo grabé varios cantos lamentando el fin de los Aché, en los cuales el cantante considera que ya no es un aché y ni siquiera un ser humano, sino un medio muerto. La destrucción de la identidad se logra de las siguientes maneras:

1. Pereira nos dijo que para “civilizar” a los Aché era necesario romper el poder de sus jefes, quienes siempre eran los más rebeldes de ellos. En efecto, el antes mencionado Kandepukugi es un jefe, al igual que Jyvukugi Kramagi (Juan Carlos Pereira)⁵⁹, antes mencionado como uno de los padres de un niño desterrado. Cuando se trajeron más achés capturados a la colonia, en marzo 1972, Pereira me mostró a un prisionero obviamente descontento, diciendo que era el salvaje, una especie de jefe de los recién llegados del cual se tendría que cuidar.
2. Sin considerar los hábitos de caza de los Aché, la colonia ha sido situada en un área en la cual es muy difícil cazar. Por lo general, no se les permite ir de cacería. El resultado es una desorientación total, en la medida que la admiración por el gran cazador fue la base principal de los valores culturales de esta gente.
3. Uno de los detalles más importantes de la visión del mundo aché es el dar nombres: el nombre que uno tiene está íntimamente vinculado con su alma. Los indios de la colonia son forzados a dejar sus nombres. La administración les impone nuevos nombres cristianos, e incluso a ellos no se les permite escogerlos. Debido a la conexión nombre-alma en sus creencias, ellos piensan que están perdiendo sus almas.
4. A los achés se les impide celebrar sus fiestas tradicionales. Su música tradicional está siendo erradicada.
5. Son forzados a cambiar su estilo de cabello.
6. Los hombres son forzados a quitarse el “betá”, un ornamento labial que es para ellos el signo de un verdadero hombre. Muchos cantos se quejan de que sin el “betá” los hombres achés han sido transformados en mujeres y niños.
7. A los Aché se les exige abandonar su lengua y hablar únicamente guaraní. La presión hasta el momento sólo ha sido exitosa entre la gente más joven.
8. Los Aché están siendo convencidos de que es una vergüenza ser aché. Se les dice que la única manera de escapar de esa vergüenza es convertirse en un cazador de indígenas como Manuel de Jesús Pereira.

La destrucción de la identidad aché ha sido notada por el internacionalmente bien conocido antropólogo paraguayo León Cadogan (“un pueblo que, al verse obligados sus miserables restos a ‘incorporarse a la vida civilizada’, es despojada de... lo que considera más cara, su propia identidad”), por los científicos argentinos Vivante y Gancedo, por el obispo de Oviedo, Monseñor Pechilo y por el padre Melía (“la colonia guayakí tiene conciencia de su destrucción. Sus arcos y flechas están confiscados, y la familia con la prostitución de sus mujeres ha sido destrozada en sus bases”).⁶⁰ El etnólogo francés Clastres describe un canto grabado en la colonia: “Cada estrofa salmodiada en un sonido de profunda tristeza y náusea, termina en una lamentación que luego era prolongada por la delicada melancolía de la flauta. Él cantó ese día sobre el fin de los Aché y sobre su desconsuelo al darse cuenta que todo había terminado: ‘Los Aché, cuando eran verdaderos Aché... cazaban animales con arco y flecha... Y ahora, los Aché ya no son más Aché. ¡Dolor!’”.⁶¹

La destrucción de tradiciones podría ser mejor entendida si estuviera acompañada de un esfuerzo de modernización. Éste no es el caso. Se da una occidentalización externa que causa innecesaria tortura psicológica, como en el forzado cambio del estilo del cabello, pero no hay una instrucción profunda. El poco progreso observable: un muy rudimentario conocimiento del idioma guaraní del interior paraguayo, la construcción de chozas primitivas de madera y el conocimiento de una agricultura primitiva. Éste no es el trabajo de la colonia, sino basado en la instrucción que algunos de los indígenas habían recibido antes de su llegada: muchos de ellos habían estado cautivos de los paraguayos por algún tiempo, luego escaparon y finalmente llegaron a la colonia. La mayor parte de este progreso es tan rudimentario que sólo toma un mínimo esfuerzo adquirirlo. En efecto, aquéllos que llegaron a la colonia en 1970 ya han logrado el nivel de quienes llegaron en 1962 y 1959 (excepto el conocimiento del guaraní). Luego de este salto inicial logrado sin instrucción a través de la imitación de los blancos, el desarrollo empieza a estancarse.

Aunque existe una escuela a solamente 11 km. de la colonia y, desde 1972, otra a solo 5 km., ninguno de los niños de la colonia estudia en ellas. Los Aché están totalmente acostumbrados a caminar. También existe un pequeño camión en la colonia que se podría usar para transportar a los niños a la escuela o se podrían comprar burros con esta finalidad. Ninguno de los indígenas de la colonia sabe escribir; uno o dos pueden contar hasta 20, pero son incapaces de hacer cualquier operación aritmética; y dos o tres saben más o menos cómo usar sencillo. Ninguno habla o entiende castellano. Una vez pensé en enseñarle a escribir a un niño a quien le tenía gratitud y consideraba especialmente inteligente. El me dijo que le gustaría aprender pero que Pereira les había dicho que escribir no era bueno para ellos.

La situación de salud es ilustrada por el caso de Kanegi (Carlino Pereira) antes citado y atestado por las personas entonces mencionadas. Aun cuando Kanegi se encontraba en un estado muy crítico de salud, con una bala en la pierna y la herida en una fase avanzada de infección, nadie había pensado en llevarlo a algún sitio donde pudiera ser operado, a pesar que existe un lugar para esto a sólo 15 km. de distancia y un vehículo en la colonia con chofer y combustible.

Comparando a los niños que han nacido y crecido en la colonia con aquéllos que nacieron en libertad y que llegaron allí recientemente, en 1970 ó 1972, uno puede observar una obvia diferencia en el promedio de fuerza. También vimos y tomamos fotos de indígenas que llegaron en marzo de 1972: ellos eran notablemente más fuertes y saludables que sus parientes de la misma banda que fueron capturados en 1970 y que estaban viviendo en la colonia desde hacía más de un año.

Oficialmente, la colonia está bajo la supervisión del Dr. Rufino Arévalo Paris, quien, se dice, la visita regularmente. Durante cinco meses de nuestra estadía en ella, sólo lo vimos una vez: él vino a la colonia en la tarde, acompañado por parientes y amigos, organizó una gran cena con gallinas tomadas de los indígenas y luego se fue a acostar. A la siguiente mañana hizo un corto recorrido “para ver a los enfermos”, pero también para mostrar la colonia a sus invitados, y luego se fue aquella misma mañana. También existe un proyecto para enviar a un asistente médico a la colonia pero éste todavía no se ha materializado luego de dos años de planificación. El hombre sugerido para el puesto —quien incluso ahora visita la colonia de cuando en cuando, dado que es un amigo de Pereira— muestra muy poco interés en la salud de los indígenas.

Con relación a la vestimenta de los indígenas, el antropólogo paraguayo José Antonio Gómez después de una visita a la colonia le comentó a un reportero, en agosto de 1972: “podemos dividir a los Guayakí (de la colonia) en tres grupos principales. Un grupo va bastante bien vestido; otro usa solamente ropas rotas y otro anda prácticamente desnudo. Lo notable es que el grupo que anda bien vestido es el que vive en la casa del Sr. Pereira, son todas mujeres jóvenes, como sirvientes prácticamente”. El antropólogo Chase Sardi comenta: “Es cierto que ellos han vivido durante siglos sin vestidos y casi sin casas, pero ahora, no viven en su habitat natural donde se movían más libremente, ya no se alimentan a base de carne y miel y por la noche no pueden tener aquel sistema de fogatas que les resguardaba del frío”.⁶²

La situación alimenticia es además ilustrada por un artículo en el periódico de Asunción *abc color*, según el cual los indígenas de la colonia a veces tienen hasta carne⁶³, a pesar de que se entrega un subsidio regular que podría proveerles de carne diariamente (ver también nota 52). Al visitar la letrina de

la colonia, fácilmente uno puede observar que muchos indígenas sufren de diarrea. El antes mencionado visitante a la colonia en su testimonio al reportero, en agosto de 1972, también dijo que lo “que más me impactó ha sido la falta de alimentación necesaria para la subsistencia de los Guayakí y también la falta de ropas”. En julio de 1972, los responsables admitieron finalmente que el problema nutricional era serio.⁶⁴

El futuro de la colonia estará influenciado por el hecho de que sus 4.500 hectáreas ya no están intactas, en la medida que colonos están ocupando ilegalmente partes de ese territorio. De cualquier manera, ha sido situada en tierra de tan pobre calidad que tiene poco valor agrícola. Los bosques de la colonia tienen un potencial limitado. Con relación al agua de la colonia uno puede prever que su cantidad y calidad posiblemente terminará siendo inservible para las necesidades de los habitantes, como se explica en el relatorio del Proyecto de Desarrollo Forestal y de Industrias Forestales, de ONU-FAO y del Ministerio Paraguayo de Agricultura, escrito en 1971 por el ingeniero Miguel A. Rico, experto en suelos de la FAO, y basado en un trabajo de campo en el área y de interpretación exhaustiva de fotografías aéreas.

84

Resolviendo el problema

Para 1966 ningún aché libre vivía en el área Caazapaá-Guairá, en la cual estaba entonces situada la colonia de Pereira. Al mismo tiempo, la intensificación de la colonización interna del área San Joaquín-Curuguay despojó a los achés que allí vivían de importantes partes de su territorio, estimulándolos a la resistencia. De esta manera, mientras el problema aché se resolvía cerca de la colonia, se incrementaba en otros lugares.

En 1966 Pereira y cinco achés “mansos” de la colonia emprendieron una expedición a la nueva área problema, a fin de localizar a las bandas de achés causantes del problema. Esta empresa fue apoyada por el Departamento de Asuntos Indígenas, cuyo vice-director en aquel tiempo, Sr. Borgognon, también tomó parte en la expedición. Entre los participantes achés, podemos mencionar a Kane-Krymbégi (Marcos Pereira) y Kybwyrégi (Ángel Pereira), dos especialistas en cazar a sus hermanos libres.⁶⁵

En 1968 la colonia fue reubicada en el área problema, en tierras cuyos suelos pobres ya han sido mencionados, a fin de estar más cerca de los achés que se planificaba “atraer”.⁶⁶

El 10 de octubre de 1970, los indígenas de la colonia tuvieron un encuentro sangriento con una banda libre, en la cual Kane-Krymbégi (Marcos Pereira) fue

herido por una flecha durante la captura de una mujer aché, que fue llevada a la colonia.⁶⁷ Los compañeros de la mujer huyeron, pero fueron perseguidos por los Aché de la colonia por el bosque, durante varios días. Varios indígenas libres murieron en su huida. Finalmente, algunos fueron capturados y transportados a la colonia en un camión militar. El coronel Tristán Infanzón, director del Departamento de Asuntos Indígenas, me dijo que él mismo estuvo presente cuando llegó el camión. El resto se basa en declaraciones hechas por boca de los Aché, que grabé. Es a estas declaraciones que Cadogan se refiere en su carta mencionada en la nota 38: "he escuchado varios de los relatos registrados por él. Son relatos horripilantes de seres humanos cazados en forma bestial". Otros pudieron escapar. De esta manera, muchas familias fueron divididas. El número de los recién llegados publicado explícitamente fue de 36; sin embargo, fuentes documentadas parecen indicar que el número total fue de unos 47.⁶⁸

La llegada de estos indígenas fue ampliamente publicitada en la prensa. El director del Departamento de Asuntos Indígenas volvió a visitar la colonia poco después.⁶⁹ La experiencia previa había demostrado el peligro de reducción demográfica y la necesidad de asistencia médica para los indígenas que ingresaban. La necesidad de ayuda nutricional había sido enfatizada por el Dr. Rufino Arévalo Paris, presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay en 1971. La necesidad de apoyo médico era ahora subrayada por el director del Departamento de Asuntos Indígenas. En un memorando del 21 de diciembre de 1970 de una empresa paraguaya muy conocida, "ALFA-Publicidad", a la Asociación Indigenista, se enfatizó la inmediata necesidad de proveer "Alimentación, vestimenta, asistencia médica vivienda y adaptación"; este documento había sido preparado en una sesión del 18 de diciembre de 1970, a la cual asistieron el director del Departamento de Asuntos Indígenas y el Dr. Arévalo Paris.⁷⁰ Poco después de que fuera publicitada la llegada de estos indígenas a la colonia, se organizó una muy exitosa campaña para recolectar apoyo para la colonia. El periódico *La Tribuna* (Asunción, 5 de abril de 1972) describe el apoyo enviado a la colonia a través de los buenos oficios del Departamento de Asuntos Indígenas y de la Asociación presidida por el Dr. Arévalo Paris.⁷¹ En efecto, existía conciencia del problema, así como los medios para resolverlo, al menos en lo concerniente a las cabezas del Departamento de Asuntos Indígenas y a la Asociación Indigenista del Paraguay. Por lo tanto, lo que actualmente sucedía no puede ser solamente considerado como resultado de la irresponsabilidad.

Al comienzo de febrero de 1971, el obispo de Coronel Oviedo, Mons. Pechilo, a cuya diócesis pertenece la colonia, escribió un memorando sobre la situación de la colonia, que fue enviado al Presidente de la República Paraguaya indicando que la gran mayoría de los habitantes de la colonia estaba a

inicios de febrero de 1971 en un aparente estado de gripe y de fiebre que los había abrumado por completo, y que estaban también con una gran depresión psicológica. El informe continúa hablando de comida deficiente y menciona a algunos indígenas enfermos que no han comido nada desde hace varios días. Observa que los arcos y flechas de los indígenas están bajo llave en la casa del encargado de la colonia, lo cual les impide salir libremente a cazar y supone que aquellos que están a cargo de la colonia tienen miedo de que los indígenas puedan huir o incluso atacarlos. Menciona razones para sospechar que los subsidios y ayuda donada para los indígenas achés, no han sido bien administrados y no han llegado a aquellos para los cuales estuvieron realmente dirigidos.

De acuerdo a una recomendación incluida en este memorando, una comisión médica fue enviada a la colonia a fines de febrero de 1971. La misión declaró que una epidemia de gripe había matado cinco adultos y causado el aborto de tres bebés, pero la verdad parece ser que más de 20 personas han desaparecido.⁷² También indígenas de la colonia me dijeron que varias muchachas fueron llevadas. Debemos suponer que cerca de la mitad de la banda de los recientemente capturados fue liquidada, en parte por la deliberada retención de comida y medicina.

86

En la primera mitad de 1971, algunos achés “mansos” de la colonia fueron nuevamente a hacer una cacería de humanos, matando cuatro achés libres, pero sin capturar ninguno.⁷³ En esa época, Kanepukugi (Rafael Pereira) trató de escapar de la colonia. Como la distancia a su hogar anterior era demasiado grande, trató de sobrevivir solo en el bosque, cerca de la colonia. Medio muerto, fue finalmente traído de regreso por su hermana Torági.

En septiembre y octubre de 1971, mi esposa y yo observamos preparativos en la colonia para una nueva expedición de cacería de humanos. Grabé los planes detallados de los indígenas “mansos” para secuestrar achés libres. Los cazadores iban a usar un pequeño camión puesto a disposición de la colonia por el Ministerio de Obras Públicas y Comunicaciones, con un soldado como conductor. “Seguiremos lejos los rastros de los Guayakí [los achés ‘mansos’ llaman a sus compañeros ‘salvajes’ con el despectivo nombre paraguayo de ‘Guayakí’]. Primero, iremos lejos con la camioneta, después, lejos de aquí, bajaremos para cazar a los Guayakí, y los traeremos cogidos del brazo. Caeremos sobre ellos en la noche, apagando sus fuegos, y los golpearemos en el suelo. A las mujeres tontas que no querrán ser llevadas en la camioneta, las obligaremos delante de la camioneta, y después las seguiremos con la camioneta hasta que, de cansancio, caigan al suelo. Al salvaje Krymbegi [jefe de la banda que estos cazadores querían capturar], hay que quebrarle el brazo, brutalmente, para que venga. Gritará de dolor Krymbegi, hay que ultimarle con el machete, gritará de dolor Krymbegi”.⁷⁴

La cacería no fue exitosa. Otra fue planificada para diciembre. Como el conductor había reñido con Pereira, que no sabía manejar, él me preguntó si yo quería llevarlo a él y a los cazadores. Me dijo que sólo tendría que conducirlos hasta cierto lugar, desde el cual ellos entrarían en el bosque. Para el viaje de regreso, ellos ciertamente conseguirían un camión más grande para el transporte de los prisioneros, con otro conductor, del coronel Infanzón, director del Departamento de Asuntos Indígenas, quien, según Pereira, le había ofrecido ayuda en caso que se capturasen más indígenas.

La cacería fue pospuesta, pero el 29 de febrero de 1972, Pereira, algunos guerreros achés "mansos", la concubina aché de Pereira, dos otras muchachas achés y un paraguayo dejaron la colonia para realizar otra cacería. Su partida fue observada por mi esposa y por mí. Primero fueron a pie hasta Cecilio Báez, a unos 15 kilómetros de la colonia, desde donde existe una carretera hacia el área donde se iba a realizar la cacería, y pasar la noche allí... La siguiente mañana, tomaron la camioneta de la colonia y siguieron hasta un punto aproximadamente a 100 kilómetros en línea recta de la colonia, en la carretera de Curuguaty hacia Saltos del Guairá. Mientras los paraguayos se quedaron cerca de la carretera, los achés "mansos" de la colonia se internaron en el bosque al norte de la vía, hacia el área de colinas llamada Ywyrarovaná. Ellos descubrieron las huellas de una banda aché libre. Luego regresaron a la carretera y de allí, retornaron al bosque al sur de la vía, comenzando desde un puesto militar llamado Santo Domingo. El 5 de marzo de 1972, los cazadores llegaron a un lugar llamado Silva-cué al sur de la carretera en la tierra fiscal llamada "Zona F". El 6 de marzo, capturaron una banda de unos 80 achés a unos 15 kilómetros de Silva-cué. Ésta, en los meses anteriores, había sufrido muchas persecuciones a manos de paraguayos (ver antes en "El exterminio de los achés del monte", incidente 4): su área de cacería había sido reducida, y como ellos habían disparado una flecha a un soldado de Santo Domingo hacía poco tiempo, estaban ya esperando el ataque final de los blancos. Parece que ellos estaban fatalmente resignados. Los cazadores primero los rodearon en silencio y luego, súbitamente, aparecieron y los asustaron con mucha bulla. Los asustados achés del monte, algunos de los cuales habían ya sido capturados temporalmente por los paraguayos, conocían los gestos del hombre blanco. Levantaron las manos como signo de capitulación y gritaron "¡Anikijapiti!" ("¡No disparen!", en guaraní). No obstante uno de ellos no arrojó su arco a la primera, y fue inmediatamente asesinado por los cazadores, probablemente, por el "manso" aché Kajawachugi. Los cazadores primero violaron a las mujeres jóvenes y luego llevaron a la banda entera a Silva-cué, donde se quedaron aproximadamente un día. Un camión militar llevó de regreso a la colonia tanto a los cazadores como

a los cazados. Como había poco espacio en el camión, los achés tuvieron que permanecer muy juntos unos con otros, por lo que los que se enfermaron a causa del miedo y del inusual movimiento, vomitaron en los cuerpos de aquellos que estaban cerca.

Los detalles de esta cacería me han sido relatado por su conductor, Pereira, y por los achés. Ellos han sido confirmados por gente que visitó el área poco tiempo después.⁷⁵ Fue imposible encubrir esta cacería. Por ejemplo, cuando el camión con su carga de achés prisioneros llegó cerca de Curuguaty, fue adelantado por dos buses locales. Los pasajeros y los conductores estuvieron tan fascinados por el espectáculo que interrumpieron su irregular trayectoria a fin seguirlos por un rato. Oficialmente, la llegada de 80 nuevos indígenas a la colonia fue anunciada en un artículo muy pequeño en el diario que habló de la incorporación de nuevos achés.⁷⁶

88 | El camión transportó a los achés cerca de la colonia, donde mi esposa y yo pudimos escuchar sus motores el 8 de marzo de 1972. Los achés descendieron del camión y marcharon dentro de la colonia, espectáculo que nosotros filmamos. Los achés capturados marchaban en el medio, rodeados por los Aché de la colonia con machetes y por el Sr. Pereira y sus socios paraguayos. Los prisioneros fueron llevados a una choza grande de aproximadamente 75m² de tamaño, un espacio muy pequeño para que todos ellos vivan dentro. Mi esposa y yo hablamos con ellos menos de una hora después de su llegada. Muchos estaban desesperados porque sus capturas los habían separado de los miembros de sus familias y amigos, quienes no habían estado presentes al momento de la redada. Otros esperaban que ahora entre los blancos encontrarían nuevamente a sus hijos que habían sido secuestrados por paraguayos durante los meses pasados. Los indígenas "mansos" de la colonia trataron amablemente a los prisioneros con cierta pena resignada. Las mujeres mayores de la colonia recibieron a los recién llegados con el tradicional "saludo lacrimoso" de los Aché, que consiste en una mezcla de gestos cariñosos, llantos y cantos improvisados. En estas canciones, la gente que se encuentra después de una larga ausencia acostumbra a contarse unos a otro quiénes han muerto mientras tanto. En una de esas canciones de saludo que grabé, una mujer de la colonia, en vez de citar nombres de los muertos, dice a un prisionero que los achés en general están ahora muertos, ya que nunca más serán nuevamente libres para vivir como achés.

Fuimos rápidamente separados de los prisioneros por orden de Pereira. Pero en los días siguientes, pudimos todavía hablar con ellos algunas veces y fuimos también informados acerca de ellos por los achés "mansos". Así conocimos que los prisioneros estaban furiosos por estar en la colonia. Obviamente,

ellos sentían la necesidad de hacer conocer su descontento. Aunque Pereira les había dicho que personalmente los mataría a todos si uno de ellos hablaba con nosotros, ellos vinieron a nuestra choza en secreto para contarnos la manera en que habían sido capturados. Este deseo para comunicar, observado también por otros visitantes, es un aspecto curioso de la actitud de los recién llegados: parece como que ellos pensaran que no todos los blancos están de acuerdo con la cacería humana y como si ellos tal vez esperaran conseguir ayuda de aquellos que no lo están.

Al comienzo los prisioneros fueron encerrados en la choza por los achés “mansos” armados con machetes, que dejaban la choza sólo en grupos bajo vigilancia para bañarse en la quebrada o para satisfacer sus necesidades fisiológicas. Pero desde el segundo día, la vigilancia se relajó gradualmente. Pereira les había explicado que la colonia estaba rodeada por colonos paraguayos, que fácilmente podrían encontrar y matar a cualquiera que tratase de escapar. Incluso si ellos lograban escaparse lejos, él los seguiría hasta encontrarlos y matarlos, con ayuda del ejército y la fuerza aérea. En todo caso, el territorio de los prisioneros estaba tan alejado que ellos no tenían ninguna esperanza de llegar allí, y el bosque alrededor de la colonia era muy pequeño y tan pobre en fauna para permitir la supervivencia de 80 cazadores. Así, los recién llegados se resignaron, lo que hizo que la vigilancia fuese superflua.

Los recién llegados pertenecían al mismo subgrupo aché que los capturados en 1970. Pocos días después de su captura, pude observar la fraternidad entre los indígenas “mansos” que habían sido capturados en 1970 y los recién llegados, al mismo tiempo que la creciente tensión hacia los otros subgrupos achés que vivían en la colonia. Entre los del primer subgrupo, se pudieron observar dos tendencias políticas. Mientras una parte comenzó a pensar que de ninguna manera ellos deberían asistir a los militares en otra cacería, los otros pensaron que la única salida de su desesperada situación sería traer a aquéllos de su subgrupo que habían quedado libres en el bosque, a fin de obtener un número suficiente en la colonia para hacer una revuelta. La idea de retornar a su antiguo territorio no fue considerada, dado que todos sabían que se habían reducido mucho para permitir la subsistencia de todo el subgrupo.

Durante los primeros días después de su arribo, los recién llegados mostraron evidencias de una salud en declive. Mientras que todos ellos, a excepción de uno o dos, parecían estar en un excelente estado de salud cuando llegaron, ahora habían cogido resfrío y algunos de ellos tenían fiebre.

Los cazadores de humanos salieron nuevamente para coger el grupo del que habían visto huellas cerca de Ywyraravaná. El 1° de abril de 1972, bajaron del camión que los había llevado a Arroyo Guasú, en la carretera de Curuguaty,

y se internaron en el bosque. El 14 de abril regresaron con 66 achés prisioneros: 26 hombres, 29 mujeres y 11 niños. Ese mismo día, los cautivos fueron “empujados a un camión como un rebaño de ovejas”, como Miraglia observó,⁷⁷ y deportados a la colonia.

El mismo día, los cazadores de humanos se internaron en el bosque al sur de la carretera en búsqueda de los desorganizados remanentes de la banda capturada en marzo. Como éstos habían perdido toda esperanza y tenían dificultades para continuar su vida sin la compañía de sus amigos y familiares capturados (su banda había sido súbitamente reducida en un 80%, sin contar las masacres precedentes), podemos asumir que ellos no ofrecieron más que muy poca resistencia. El 14 de abril, uno de los cazadores regresó con nueve nuevos cautivos “salvajes”: cinco hombres, dos mujeres y dos niños, que parecieron haberse rendido a él más o menos pacíficamente.⁷⁸ El 20 de abril, 11 cautivos más fueron llevados a Arroyo Guasú: dos hombres, dos mujeres y siete niños; y el 21 de abril, cinco más: tres hombres y dos mujeres. Se ha publicado una fotografía de esos dos últimos hombres, que los muestra implorando no matarlos a los primeros hombres blancos que encontraron.⁷⁹ El periódico de Asunción *abc color* ha publicado un artículo acerca de esas capturas, que, entre otras cosas, dice: “se teme que los medios usados para atraer a los guayakís a la colonia no sean precisamente los más adecuados y humanos. Se informa de intimidación y amenazas, robo de arcos y flechas, e incluso de criaturas. ‘Yo he visto un camión lleno de guayakís que iba hacia la colonia’, dijo un informante. Otro recordó haber visto como una mujer paraguaya despojaba de su hijo pequeño a una india guayakí. ‘Tuve que intervenir enérgicamente para que no se cometa ese atropello’, manifestó”.⁸⁰ La incautación de los arcos y flechas de los recién llegados está confirmado por Miraglia, quien explica la razón: “Sacar el arco y las flechas a un Guayakí selvícola tiene dos fines: rendirlo inofensivo y, al privarlo de los medios para proveerse de carne, obligarlo por el hambre a salir de la selva madre”.⁸¹

Veinticinco cautivos y sus captores esperaban ahora en Arroyo Guazú para ser transportados a la colonia, quedándose algunos días en la carretera. Durante este periodo ellos no recibieron ninguna ayuda oficial. Si taladores locales no les hubieran proporcionado ayuda a su alcance: comida y sábanas, a pesar de su propia situación de dificultad material, causada por el hecho de la demora en el pago de sus salarios, los achés no hubieran tenido nada para comer ni para acostarse. Los secuestradores habían dejado la colonia ya enfermos con gripe, y ahora ellos habían infectado inmediatamente a los cautivos, quienes hasta entonces habían estado en un excelente estado de salud.⁸² No había medicinas. Finalmente el aché que encabezaba el grupo de secuestradores, fue a

Curuguaty por propia iniciativa, y allí pidió ayuda en comida y atención médica. La aparición de este más bien exótico indígena en el pueblo conmocionó la atención pública, y la gente comenzó a preguntar por qué los indígenas estaban enfermos y hambrientos tan cerca de un campamento militar, con un hospital militar relativamente importante. Este evento finalmente convenció a las autoridades de la necesidad de mandar un camión a los indígenas que estaban acampados en la carretera. Los achés fueron transportados a Cecilio Báez, de donde siguieron a pie hacia la colonia, llegando el 25 de abril de 1972.

El escándalo de Curuguaty también movió a las autoridades a enviar un médico a la colonia. Según la información de las autoridades militares locales, unos 60 indígenas de la colonia estaban "muy enfermos". Cuando mi esposa y yo visitamos la colonia durante dos horas, el 24 de abril, los achés nos dijeron que tenían hambre y nos pidieron comida, algo, que por orgullo, ellos siempre habían evitado hacer hasta ese momento. Algunos de los achés mostraron abiertamente una actitud de rebeldía hacia el encargado Pereira, algo que ellos no habían osado hacer antes. Aunque Pereira y sus socios se cuidaron de no dejarnos hablar mucho con los indígenas, aún así pudimos percibir una atmósfera muy tensa. Había más paraguayos que los que usualmente hay en la colonia: aunque ellos no vestían uniformes, nos pareció que era personal militar. Notamos que ellos, al igual que el encargado oficial Pereira, estaban armados. Los indígenas nos informaron que toda arma posible, arcos, flechas, machetes y hachas, les habían sido arrebatadas y estaban guardadas en la casa de Pereira. Alrededor de esa casa, se había construido un cerco de madera que recordaba una palizada en torno a las casas de los pioneros en las películas del oeste.

El 26 de abril, un día después de la llegada de los 25 prisioneros a la colonia, el nuevo presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay, general Ramón César Bejarano, declaró, durante una ceremonia en honor del "Día del Indio", que el coronel Infanzón, el director del Departamento de Asuntos Indígenas, había estado alarmado por noticias de una epidemia en la colonia aché, y que se estaban dirigiendo allí urgentemente, a pesar de la lluvia. Carreteras como aquella que llevan a la colonia, son frecuentemente cerradas durante la temporada de lluvia; si alguien viaja por ellas, debe haber una razón muy seria. El general Bejarano también mencionó la epidemia, en una intervención en una mesa redonda sobre el "Día del Indio", en el Ministerio de Defensa. Esta epidemia era conocida desde antes, por lo que no puede haber sido la única razón del viaje urgente del coronel Infanzón. El peligro de la revuelta fue probablemente otro factor.

Un visitante a la colonia, a mediados de mayo de 1972, observó unas 25 nuevas tumbas, de las cuales unas 20 parecían contener adultos, mientras que cinco eran de niños: todas fechadas en mayo. Él fotografió a varias personas

medio muertas y salvó varios pacientes de la muerte dándoles simplemente agua, que era todo lo que ellas necesitaban de manera urgente. Él declaró que todas las posibles armas de los indígenas estaban aún guardadas en la casa del administrador. Durante su estadía, fue interceptado por un grupo de achés recién llegados, quienes por signos le hicieron entender que ellos estaban allí como cautivos en las manos de Pereira. No había médico en la colonia.

El 26 de mayo de 1972, vecinos de la colonia se despertaron por el sonido de disparos. Preguntado sobre esto más tarde, Pereira dijo que algunos indígenas habían tratado de “escapar”. Desde entonces, un pequeño destacamento militar fue estacionado oficialmente en la colonia.⁸³ El 30 de mayo, el Sr. Holt, uno de los soportes semioficiales de la política del gobierno hacia los achés, declaró a la Asociación Indigenista del Paraguay que la colonia ahora tenía 232 habitantes: una cifra oficial que significaba que unos 45 indígenas achés de la colonia habían muerto en los tres meses previos.⁸⁴ A finales de julio, el número de tumbas recientes en la colonia era de 60, y el número de sobrevivientes, de 202, lo que significaba la desaparición de unos 75 achés desde marzo.⁸⁵ Otro visitante declaró en una entrevista en el periódico que las armas de los indígenas eran aún mantenidas por Pereira. El antropólogo Chase Sardi, sobre la base de relatos que había escuchado recientemente, resumió: “Los Guayakí de la Colonia son verdaderos prisioneros, en un campo de concentración”. Y el padre Melià declaró: “La Colonia Guayakí es un cementerio guayakí”.⁸⁶

92

Sumario: En marzo y abril de 1972, cerca de 171 achés “salvajes” fueron capturados y deportados a la colonia, cuya población se elevó así a cerca de 277. A fines de julio sólo había 202. Los muertos parecen corresponder principalmente a los recién llegados. Su liquidación es debida a la falta de comida y de atención médica. La Conferencia Episcopal Paraguaya, en un comunicado de prensa, el 29 de junio de 1972, explica las elevadas cifras de muertes por el hecho de que los nuevos cautivos fueron llevados a la colonia en abril, cuando una epidemia de gripe la estaba arrasando. “Estos son datos verídicos, profundamente corroborados”.⁸⁷ Llevar allí un gran número de indígenas del bosque en ese tiempo, sin proporcionarles atención médica, fue indirectamente un asesinato masivo.

Los responsables

Por supuesto, el Sr. Manuel de Jesús Pereira, el hombre a cargo de la Colonia Nacional Guayakí, es directamente responsable. Pero sólo por su administración de la colonia, no por su defensa contra las críticas, ni por las cacerías y

venta de achés, lo que sigue sucediendo sin su activa participación. Además de las cacerías de achés organizadas desde la colonia, existen aquéllas mencionadas antes como masacres. Parece que el círculo de los responsables es limitado; mientras la población en general tolera las masacres, no participa en ellas activamente. Los organizadores activos parecen ser especialmente el Sr. Parini, del pueblo de Coronel Oviedo, y la familia Retamozo Melgarejo; ambos poseedores de tierras en el área aché.

Sin embargo, estos crímenes no serían posibles sin al menos la tolerancia del Departamento de Asuntos Indígenas. En efecto, Parini se volvió más activo después de una reunión con el director de ese departamento, el coronel Tristán Infanzón; y desde ese tiempo en adelante, los ataques de los asesinos de Parini contribuyeron directamente a la derrota del espíritu de resistencia de los Aché libres, que de esta manera se volvieron más dispuestos a rendirse a los indígenas de la Colonia Nacional subordinados al Departamento de Asuntos Indígenas. Parini y Pereira, aunque diferentes en sus métodos, han desarrollado la misma política de librar el monte de achés. Uno debe también notar que es bien conocido que esta cacería humana se realiza, y que cualquiera que viaje en el área puede ver a los achés capturados. De esta manera, la inactividad de las autoridades competentes, el Departamento de Asuntos Indígenas, no puede ser explicado por falta de información.

En la sesión citada en la nota 84, el coronel Infanzón habló de su "filosofía" y de la de su Departamento, citando como expresiones de esta manera de pensar el trabajo de ciertos argentinos que han fundado un "Instituto de Ciencia del Hombre", en Buenos Aires. Es interesante dar una mirada a estos trabajos, a fin de entender la actitud del hombre a cargo de los asuntos indígenas paraguayos. Según uno de esos trabajos, los Aché fueron originalmente miembros "de la gran raza blanca", más precisamente del "tipo ario nórdico". Más tarde, ellos degeneraron debido a su cruzamiento con los indígenas y a la negativa influencia del ambiente tropical. Aun hoy existen algunos achés que son más blancos que otros: "Los 'guayakís blancos' son mucho más inteligentes que los 'guayakís morenos' y, a la diferencia de éstos últimos, no mienten". Los autores recomendaron seguir el ejemplo de Sudáfrica en su trato con los achés.⁸⁸

Por otro lado, debe admitirse que el coronel Infanzón, como militar y oficial del Ministerio de Defensa, es dependiente de sus superiores, especialmente del Ministro de Defensa, quien ha sido oficialmente notificado por lo menos de las masacres N° 1 y 4, antes listadas.

El Dr. Rufino Arévalo Paris está oficialmente delegado por el Departamento de Asuntos Indígenas para cuidar de la situación de salud en la Colonia Nacional. Como presidente de la semioficial Asociación Indigenista del Paraguay, él tam-

bién era co-responsable por la distribución o no distribución de la ayuda para la colonia, desde noviembre de 1970 hasta enero de 1971, es decir, en la época de muertes masivas. Este científico ha probado en sus publicaciones que él es totalmente consciente de los problemas de salud y nutrición que enfrenta la colonia indígena. Su acción no puede, por lo tanto, ser explicada por ignorancia.

La "Comisión de Ayuda al Indígena" fue fundada después de la captura de 1970, y transformada en la "Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí", CAIG, en febrero 1972. Desde enero de 1971, esta institución ha organizado la colección y distribución de la ayuda "para los Guayakí", y también se ocupa de las campañas de prensa a favor de la colonia. (Ver nota 68) Se supone que los líderes formales de la Comisión son honestos, lo cual le da a la colonia que apoyan una apariencia más honesta; mucha gente en Paraguay no daría dinero "para los indígenas" si no estuviera bajo la recomendación de esos miembros de la Comisión. El CAIG intentó esto desde su inicio para impresionar a la opinión pública. Su fundación fue preparada por una firma de publicidad. Cito del memorando de esta firma: "Regularmente se dará amplia publicidad a las entregas mencionando los nombres y apellidos y la naturaleza e importancia del aporte... Para aquellos que sobrepasan los GS 25.000 - Veinticinco mil guaraníes, aparte del Pergamino de Honor con que serán premiados, se gestionarán reportajes con la prensa, radio o televisión".⁸⁹ Como me dijo el presidente de la Comisión, que es el gerente de la compañía "Hoechst del Paraguay", en una conversación, su empresa está siguiendo un "plan científico" para ser mencionada en los periódicos de Asunción por lo menos una vez por semana, y ser nombrada en relación con indígenas exóticos es una ocasión especial. Así, quizás uno de los fines de la CAIG sea el recíproco intercambio de publicidad: los indígenas hacen que la compañía sea mejor conocida y ésta le da publicidad positiva a los indígenas. Los miembros del CAIG son:

- El presidente de la Comisión, Sr. Milan Zeman, gerente de la compañía paraguaya "Hoechst del Paraguay".
- Su vicepresidente, Sr. Clemens van Thuemen, gerente alemán de la industria paraguaya de plásticos "4 PPPP".
- El tesorero, Sr. Thomas Holt, gerente estadounidense de la sucursal paraguaya del "Banco de América".
- El coronel Tristán Infanzón, director del Departamento de Asuntos Indígenas.
- El Sr. Vicente Durá Campos, primo del coronel Infanzón y empleado de su Departamento, a cargo de cuestiones de publicidad de prensa y televisión, quien ha hecho dos programas de televisión publicitando la colonia.

- El Dr. Arévalo Paris, antes mencionado.
- El general Ramón César Bejarano, presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay.
- Un invitado de honor cuando está en Asunción es el Sr. Pereira.

Según un texto, editado por CAIG en agosto de 1971, la ayuda financiera asegurada para ese año era de GS 1.752.000. En julio de 1972, el Sr. von Thuemen anunció que ya se habían conseguido GS 2.840.000 para 1972. “El ejército da 50 raciones diarias de alimentos, de Cáritas hemos recibido una asignación de 2 toneladas de víveres por mes, el Centro azucarero aporta azúcar, algunas aceiteras el aceite, también casas comerciales contribuyen con herramientas. Los bancos de plaza aportan en efectivo”.⁹⁰ Más importante es el aspecto moral. Por ejemplo, después de la captura de 80 achés en marzo de 1972, nadie osó publicar de inmediato las noticias de la captura, por temor a ser criticado por los intelectuales de Asunción; parece también que los dos periódicos más grandes de Asunción fueron reluctantes a publicar la nota que les pasó el Sr. Durá, ya que les pareció contradictoria. Ellos sospecharon que esos indígenas en verdad habían sido capturados, en vez de haber llegado voluntariamente. Una delegación compuesta por los tres miembros extranjeros del CAIG fue a la colonia, y fue sólo después que ellos dieron su palabra de que todo estaba bien allí que al menos uno de los periódicos publicó la nota oficial, un mes después de la captura y con mención especial a esta visita (“Buenos Resultados de la Campaña de Ayuda Destinada a Comunidad Guayakí”).⁹¹ Cuando la Conferencia Episcopal Paraguaya expresó su preocupación sobre la situación de los achés, la CAIG comenzó otra campaña de prensa, invitando periodistas a sus sesiones y usando todo el prestigio de sus miembros para defender la colonia.⁹² Cuando en diciembre de 1971, Pereira fue temporalmente acusado de haber atacado a un vecino, la CAIG consideró esto como un accidente muy desafortunado. Cuando la investigación fue suspendida, Pereira fue recibido calurosamente por la CAIG, en su sesión del 28 de diciembre de 1971. Él estuvo acompañado por un indígena aché, quien estaba impresionado por la recepción que se le daba a su patrón; de este modo, a los indígenas se les dijo cuán fuertemente Pereira era apoyado por gente importante en Asunción. En la misma ocasión, se organizó un regalo de combustible para la colonia, el que hizo posible la cacería humana de 1972.

En varios casos, la CAIG ha sido notificada de violaciones de los derechos de los achés, pero no se han tomado medidas. El padre Melià informó a la Comisión del contenido del memorando antes mencionado de febrero de 1971, del obispo de Coronel Oviedo, en el cual él mencionaba su preocupación

actual que la situación de 1965 pueda repetirse, cuando unas 50 personas murieron en pocos días. Ninguna reacción vino de la CAIG, aunque el periódico *La Tribuna*, del 11 de febrero de 1972, confirmó que tenía lugar una epidemia. Recién cuando el memorando llegó hasta el presidente de la República se tomaron medidas para salvar a los moribundos achés. En enero de 1972, el padre Melià envió a la CAIG y al Departamento de Asuntos Indígenas el informe de la FAO sobre los suelos de la colonia, que muestran que los indígenas que viven en esos suelos tendrán un futuro bastante tenebroso. En respuesta, el coronel Infanzón alegó que los especialistas que hicieron el informe eran ignorantes. En 1971 el antropólogo Chase Sardi presentó una ponencia en el simposio sobre fricciones inter étnicas en Sudamérica, organizado por el Instituto de Etnología de la Universidad de Berna, en Barbados. En esta ponencia, que había circulado en Asunción en forma de manuscrito, el Sr. Chase Sardi advierte que la llegada de nuevas bandas a la colonia “produciría un grave problema para la Comisión de Ayuda al Indígena, que no estaría en condiciones materiales ni técnicas de sobrellevar el peso de esta responsabilidad”.⁹³

La llegada de nuevas bandas causaría un desequilibrio. Pero “a pesar de las advertencias de especialistas como el Dr. Mark Münzel, y a pesar de nuestras protestas, la Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí no tuvo oídos, y se hicieron capturas en los meses de marzo y abril de 1972”.⁹⁴ Pero la CAIG continuó apoyando cacerías humanas que llevarían más bandas a la colonia. En febrero de 1972, el Sr. Chase Sardi presentó una ponencia a CAIG urgiéndola a organizar un estudio sobre la colonia por especialistas en desarrollo comunal, en vez de apoyar algo que la mayoría de los miembros de la CAIG ni siquiera habían visto.⁹⁵ Yo mismo presenté a la CAIG documentación exhaustiva sobre lo que estaba pasando en la colonia. En noviembre de 1971, informé verbalmente a su presidente, Sr. Zeman, que la comida supuestamente enviada a los indígenas no les estaba llegando. En diciembre de 1971 le informé que Pereira había iniciado una cacería humana y estaba planificando otra en el futuro cercano. Urgí al Sr. Zeman a evitar la cacería (e.g. no pagar el combustible), o si realmente no hubiera forma de evitarla, al menos preparar la colonia para la llegada de nuevos indígenas (e.g. mandando comida y medicinas). El 23 de diciembre de 1971, presenté al Sr. Zeman un informe detallado sobre lo que había visto en la colonia (ver arriba “III. La Colonia Nacional Guayakí actualmente”, que está principalmente basado en el informe que le di); analizando este informe con él el 28 de diciembre, le informé que poseía cintas grabadas que sustentaban mis alegatos. En enero de 1972, mi esposa dirigió otro informe detallado al embajador alemán, pidiéndole hacer conocer su respuesta al Sr. von Thuemen, el vicepresidente alemán de la CAIG.

Después del término de la cacería humana de marzo de 1972, informé al Sr. Zeman, el 16 de marzo de 1972, que los recién llegados mostraban señales de una epidemia y que era necesaria ayuda urgente en comida, medicina y asistencia médica para prevenir una catástrofe. También le informé que Pereira estaba preparando otra correría, y le urgí de prevenirla o, al menos, de organizar asistencia de comida y médica para aquéllos que iban a ser llevados a la colonia. El 13 de marzo, informé al general Bejarano, el presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay y miembro de la CAIG. Pero él tampoco hizo nada para evitar otra correría de Pereira o para asistir a los capturados y hambrientos, aunque la estructura política del Paraguay le da a un general cierta oportunidad para intervenir, especialmente cuando él es al mismo tiempo miembro del partido de gobierno, y cuando el hombre en cuyos asuntos interfiere es un Militar, de grado inferior a él, como es el caso del coronel Infanzón. El asesinato masivo indirecto descrito antes fue organizado a pesar de que la CAIG, y especialmente su presidente, Sr. Zeman, estaban totalmente conscientes de lo que significaba.

¿Una salida?

Después del comienzo de 1972, la situación de los achés se convirtió en un escándalo público. Desde enero en adelante, y especialmente desde marzo, mi esposa y yo hablamos abiertamente de lo que habíamos visto en la Colonia Nacional Guayakí, ya que nos dimos cuenta de que era inútil seguir informando a las autoridades competentes acerca de cosas que ellas ciertamente ya conocían, pero que no estaban dispuestas a cambiar. El 31 de mayo y el 2 de junio di conferencias públicas sobre el problema de los achés, que causaron controversias periodísticas sobre la cuestión. Los científicos del Paraguay Chase Sardi, Melià y Miraglia entraron a la discusión con contribuciones muy valientes, denunciando el genocidio en público.⁹⁶ La Iglesia Católica Paraguaya declaró su preocupación e hizo público que había informado de esto a la Santa Sede (Ver nota 28). Dos diputados de oposición plantearon la cuestión en el Parlamento.⁹⁷ Los esfuerzos de los miembros de la CAIG Zeman y Von Thue-men y del director del Departamento de Asuntos Indígenas, coronel Infanzón, para salvar la situación mediante otra campaña a favor de Pereira y la colonia, los hizo caer en ridículo.⁹⁸

En julio, el secretario de la Embajada Alemana visitó a los antropólogos Melià y Cadogan, insinuando que no tenía sentido levantar un escándalo contra los miembros de la CAIG que estaban vinculados con Alemania. El 28 de agosto,

Melià fue invitado a una sesión de la CAIG donde el coronel Infanzón le imploró no continuar la “mala campaña contra la colonia y la CAIG”, que tenía, según él, la consecuencia negativa de que el público ya no estaba contribuyendo con más dinero “para los indígenas”. Pero estos antropólogos no mostraron ninguna disposición a poner fin a sus revelaciones.

Así, al comienzo de septiembre de 1972, Pereira fue separado de sus funciones. Obviamente, la presión pública tuvo sus efectos, tal vez porque tocó los intereses financieros de la CAIG. Debe también recordarse que mientras uno de los principales objetivos de ésta había sido la publicidad positiva para empresas cuyos directores gerentes eran sus miembros, muy diferente era ahora el resultado. Por otro lado, uno debe también entender que Pereira había cumplido algunas tareas mayores: había “solucionado el problema Aché” en una gran área, expulsando a sus habitantes hacia la colonia y había incluso evitado que la población de la colonia se volviese muy grande, y que ahora él se estaba volviendo innecesario o incluso perjudicial para la meta final de eliminar el problema tan rápida y silenciosamente como fuese posible. Su autoridad no había sido suficiente para evitar que los indígenas trataran de escapar o incluso de rebelarse; la presencia de soldados en la colonia fue una concreta y elocuente prueba de su propia inoperancia. En efecto, súbitamente él tuvo que enfrentar la tarea de controlar más indígenas que nunca antes y, más aun, parecía que los recién llegados eran relativamente más unidos y más deseosos de defenderse a sí mismos que las otras bandas. Esto era probablemente demasiado para un hombre tan viejo como Pereira. Una posible solución habría sido la liquidación de los indígenas por violencia abierta; pero esto era ahora difícil, ya que la atención pública estaba enfocada en la colonia. Así, la remoción de Pereira era una salida a los problemas urgentes. Tal vez también serviría para calmar el escándalo y así distraer la atención pública.

Algunas semanas antes, un misionero del grupo protestante norteamericano “Misión Nuevas Tribus”, había sido aceptado en la colonia y también en la CAIG. Es poco probable que los misioneros, “que consideran a los indios degenerados y frecuentadores del trato con Satanás, que se oponen sistemáticamente a las pocas costumbres y ceremonias tribales que se conservan por considerarlas paganas y que confunden los principios esenciales del Cristianismo... con los valores particulares de la cultura occidental, enseñando estos como si fueran aquellos”, como Chase Sardi describe a la “Misión Nuevas Tribus”⁹⁹, que esos misioneros, conocidos por ser los más fanáticos de los que trabajan entre los nativos de Sudamérica, cumplieran todos los requerimientos necesarios para garantizar a los achés un futuro feliz. Pero al menos ellos no están interesados en su exterminio.

Aunque algo se ha logrado, ninguna acción se ha tomado contra aquellos que, afuera de la colonia, continúan cazando a los achés como animales. Todavía hay esclavos achés en todo el oriente de Paraguay. Todavía incontables familias achés están separadas por la esclavitud o por la deportación de algunas de ellas hacia la colonia. Todavía la colonia está ubicada en suelos tan poco generosos que uno puede prever su amargo final. Y todavía, alrededor del 10 de septiembre de 1972, una familia aché fue encontrada muerta a aproximadamente ocho horas de camino de la colonia; aparentemente ellos habían intentado huir. Más aun, no existe ninguna garantía real de que Pereira nunca regresará, o que nadie de su clase tomará su lugar, mientras que aquéllos que lo apoyaron e hicieron posible sus acciones sigan decidiendo el destino de la colonia.

Ellos pueden decidir no solamente el destino de los achés sino también el de otros indígenas paraguayos. Cuando la Iglesia Católica Paraguaya mostró su preocupación por los achés, también mencionó el caso de los indígena Moro, citando una masacre de 10 moros y denunciando la "verdadera persecución" de la que esta tribu es víctima. En efecto, la situación de los tal vez 2.500 Moros en el Chaco muestra cierto paralelo con el caso aché. Pero uno puede ver incluso más allá: la CAIG considera que la política que aplica a los achés, junto con el Departamento de Asuntos Indígenas, es "de carácter experimental" y constituye la base para la elaboración de un "plan general para ser aplicado en otras tribus".¹⁰⁰ Así, la experiencia de concentrar varios grupos achés en una colonia será repetida en los Avá Mbyá Guaraní, que suman al menos unas 2.200 personas. Parece también que las autoridades paraguayas aún no han abandonado su intención de "atraer" más achés a la colonia, es decir, de continuar las cacerías humanas. Solamente la protesta internacional podría hacer que ellos continúen en su reciente cambio de actitud.

Notas

- 1 Estos indígenas se llaman a sí mismos Aché, pero frecuentemente son llamados también Guayakí, que es un nombre despectivo del lenguaje guaraní, que lo más probable es que signifique "ratas rabiosas" (Clastres 1968: 52). En este trabajo, he usado el nombre Aché. A fin de no confundir al lector, he usado este nombre, incluso en citas traducidas donde el original dice "Guayakí".
- 2 Baldus 1972: 468.
- 3 Baldus 1972: 467; Weickmann 1928: 28, 144-49.
- 4 Vellard 1933: 317, 316, 324.
- 5 Uso el término "blancos" como es usado usualmente en Paraguay: para los habitantes no indígenas del país. En efecto, estos "blancos" son a veces mestizos de piel bastante oscura, con frecuencia más oscura que la de los indígenas Aché, quienes son muchas veces llamados indígenas "blancos", a causa de la piel relativamente clara de muchos de ellos.
- 6 Clastres 1972: 233/234.
- 7 Patria, Asunción, 31/7/1957, sección "Antena".
- 8 Citado en Chase Sardi 1965; v. también 1971/72: 32; 1972: 195, 1972a: 37.
- 9 Miraglia 1961: 84; Chase Sardi 1971/72: 32; 1972: 195; 1972a: 37.
- 10 Albospino 1966: 6.
- 11 *La Tribuna*. Asunción, 12/2/ 1860.
- 12 Bejarano 1960: 1-2; Chase Sardi 1972: 195.
- 13 Cadogan 1960: 26; Chase Sardi 1972: 195.
- 14 Chase Sardi 1965; 1971/72; 1972, 1972a.
- 15 Clastres 1972: 72, 59.
- 16 Ver especialmente Baldus 1972; Cadogan 1968; Clastres 1972; Miraglia 1961; Susnik 1960, 1961, 1962; Vellard 1939.
- 17 Clastres 1968: 22.
- 18 Citado en Baldus 1972: 475.
- 19 Cadogan 1967: 272. Ver también Bejarano 1965: 41.
- 20 Entrevista publicada en *La Tribuna*, 13/8/1972, p. 12. "El Trágico Problema del Guayakí".
- 21 Borgognon 1968: 360.
- 22 16/12/1970, p. 13; 17/12/1970, p. 32; 14/3/1971, p. 7.
- 23 v. Chase Sardi 1971/72: 38; 1972a: 43.
- 24 Se puede asumir que una correría en la que son capturados niños Aché está siempre combinada con una masacre, dado que los Aché generalmente resisten el secuestro de sus niños.
- 25 Extracto de las notas personales que el padre Bartomeu Melià puso a mi disposición. Él también repitió este relato en público; ver la entrevista en *La Tribuna* mencionada en la nota 20.
- 26 *La Tribuna* 2/7/1972, p. 13. "Todo esto se debe nada más que a las fábulas".
- 27 Melià 1970, 1970a

- 28 *La Tribuna* 30/5/1972, p.5. "La CEP Estudia Informe Sobre Masacre de Indios"; *abc color*, 30/6/1972, p. 5. "Año de reflexión Eclesial o del Pueblo de Dios Preparan Obispos".
- 29 Entrevista en *La Tribuna*, 13/8/1972.
- 30 Este incidente fue brevemente mencionado en artículos citados en la nota 28: "el presidente de la República, Gral. Stroessner, condenó enérgicamente estas acciones y dio órdenes, que al parecer no han -sido cumplidas" (cit. *La Tribuna*; en el artículo de *abc color*, es puesto en otro contexto).
- 31 Sus declaraciones fueron atestiguadas y su herida fue fotografiada por el Sr. David B. Griggs, voluntario del Cuerpo de Paz, adjunto a la Sección Inventario Forestal de Reconocimiento de la FAO-ONU y del Proyecto de Desarrollo Forestal y de Industrias Forestales del Ministerio de Agricultura y Ganadería paraguayo, el 3 de septiembre de 1970, de acuerdo a una carta que me escribió el Sr. Griggs.
- 32 Cadogan 1968a: 141; *La Tribuna*, Asunción, 29/10/1963.
- 33 *La Tribuna*, Asunción 2/7/1972, p. 13. "Todo esto se debe nada más que a las fábulas".
- 34 *La Tribuna*, Asunción 2/7/1972, p. 13. "Guayakies: su Situación, sus Problemas Actuales".
- 35 Ibid.
- 36 Como es bien sabido en el área de San Juan Nepomuceno. Ver también las publicaciones que confirman que Jesús Pereira ha cazado y poseído sirvientes Aché: Miraglia 1959: 103; Cadogan 1962:33; Clastres 1972: 73; Münzel 1971/72.
- 37 Una descripción detallada de estos eventos está en Cadogan 1962: 33; ver también Münzel 1971/72., que contiene una descripción puntual de la fundación de la colonia de boca de un Aché.
- 38 Carta al director de *La Tribuna*, Asunción 28/8/1972, p. 10, "Sobre la Masacre de los Indios Guayakies".
- 39 Clastres 1972: 189, 79.
- 40 Carta al director, 28/8/1972, loc.cit.
- 41 Nota para la traducción castellana en 2008: En nuestra versión original, de 1973, aquí habíamos indicado como fuente a Chase Sardi 1965. Esto parece haber sido un error, y ya no encontramos la fuente correcta, probablemente otro artículo de Chase Sardi, del mismo año, tal vez en otra edición de la misma revista.
- 42 Münzel 1972.
- 43 Las indicaciones demográficas son usualmente aproximadas. "aproximadamente 40..., la segunda banda ... más o menos con 60 miembros": Manrique Castañeda 1966: 65; "unos 100": Clastres 1972; 110 (esta cifra se refiere obviamente al momento de mayor población, i. e. 1962): "Problema indígena en la Región Oriental. Informe preparado por el Centro de Estudios Socio-Religiosos, V, Subsecretariado de Acción Social y Asistencia, Conferencia Episcopal Paraguaya CEP 1965", basada en cifras presentadas por: Consulta realizada al Ordinario de Villarrica, Datos del Centro de Estudios Socio-Religiosos de la CEP, Informe del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa (este documento está incluido en el ms. de Chase Sardi).

- 44 Sesenta es el número indicado por Manrique Castañeda (1966: 65) para la banda de Yvytyruzú; la cifra menor indicada por Miraglia puede ser explicada por el hecho de que esta banda llegó a la colonia en dos tandas; Miraglia da el número de la primera.
- 45 Miraglia 1969: 134; Miraglia y Saguier Negrete 1969: 140; Llorente 1970: 232; Cadogan 1971: 12-13; Miraglia 1972; ver también Münzel 1971/72, con la descripción detallada de una captura.
- 46 Llorente 1970: 232; esta cifra parece estar basada en información de Manuel de Jesús Pereira; parece oficial.
- 47 Clastres 1972: 347.
- 48 Cadogan 1965.
- 49 Monumento al indio... pero mueren de viruelas, *Comunidad*, Asunción, año X, no. 381, 4ta semana de marzo, 1965.
- 50 Comisión de Inspección ordenada por el presidente de la República, dirigida por el Sr. Peralta Arellano, secretario general de la oficina del presidente (*La Tribuna*, Asunción, 28/5/1968, y Chase Sardi 1971/72: 36; 1972: 199; 1972a: 41).
- 51 Melià y Münzel 1971/72.
- 52 Cadogan 1963. En 1959, inmediatamente después de la llegada de las primeras bandas Aché al sitio de Pereira, fue abierta en Villarica una cuenta bancaria a su nombre, supuestamente para ser usada en compras de carne y vestimenta. También en 1959, a Jesús P. se le otorgó una suma mensual para comprar carne, que él aún la recibe. Según información proporcionada por el Sr. Milan Zeman, presidente de la actual Comisión de la Ayuda al Indígena Guayakí, Pereira recibe ahora GS. 10.000 mensuales; según información de la región de San Joaquín, donde yo estuve en la actual colonia en 1971 y 1972, el precio de un burro (que a los Aché les gusta mucho comer) es normalmente GS. 500, pero la gente se lo vendería al Sr. Pereira al precio de Gs.350. Así, al más alto precio, él podría comprar 20 burros por mes o al más bajo, unos 28. También desde 1959, la colonia ha recibido lo necesario para raciones diarias y vestimenta suficientes para 20 soldados. También en 1959, el Ministro de Defensa, al igual que el obispo local y Caritas del Paraguay, comenzaron a dar asistencia financiera. Caritas dio ayuda regular hasta 1963 (Chase Sardi 1965; Borgognon 1968: 359, "aportes no continuados de Caritas del Paraguay").
- 53 Borgognon 1967: 10.
- 54 Arévalo Paris: *La Tribuna*, Asunción. 22/2/1971, "Microbios del Blanco Diezman a los Guayakíes", incluye una entrevista con A.P.; Tomasini 1969: 91.
- 55 Poseo la cinta con esta canción. Nota para la traducción de 2008: La canción fue editada en texto original y traducción comentada, Münzel 1971/72 y así expuesta a valuación científica crítica.
- 56 Para permitir una fácil identificación, los nombres de los Aché de la Reserva se designan de la siguiente manera: primero el nombre nativo; luego, en paréntesis, el nombre otorgado por el Sr. Pereira. El nombre "civilizado" siempre incluye el apellido "Pereira", de acuerdo con la costumbre de los dueños de esclavos paraguayos, quienes tenían la costumbre de argumentar legalmente que los Aché esclavos eran sus "hijos". *Nota para la edición de 2008*: La ortografía de los nombres achés fue adaptada a las normas actuales. Los nombres achés no distinguen el

género, pero pueden a veces llevar el sufijo “-daregi” que indica que se trata de una mujer joven, “-kujagi” que es una mujer, “-pukugi” o “-wachugi” identifican a un personaje como importante, normalmente un líder, “-mai” o “-ma” a una persona muerta.

- 57 Uno de los que me contó estos hechos fue el otro posible padre Kybwyrági (Ángel Pereira), cuya respetabilidad como testigo en general puede ser confirmada por los miembros de la misión de FAO dirigida por el ingeniero Ian Hutchinson. Este indígena colaboró con la Misión en 1971 en la identificación de árboles.
- 58 Su existencia puede también ser confirmada por miembros de la misión de la FAO, que empleó a Kanegi, durante varias semanas, como machetero.
- 59 Sobre el liderazgo de Jyukúgi, ver Clastres 1972: 62-63, 102-106.
- 60 Cadogan 1971: 12-13; Vivante y Gancedo 1968: 40; Mons. de Pechilo, en un memorando presentado al Nuncio Papal en febrero de 1971; Melià en *La Tribuna*, Asunción, 2 de julio de 1972, p.13, v. también su entrevista citada en la 20.
- 61 Clastres 1972: 348.
- 62 Ver el artículo del periódico citado en la nota 20.
- 63 16/12/1970, p. 13.
- 64 *La Tribuna*, 15/7/1972, p. 8, “Alimentación: Preocupación Fundamental para la CAIG”.
- 65 CARITAS 1966: p. 3. Cf. La descripción de Marcos Pereira sobre un encuentro sangriento, en el cual él y otro capturaron una mujer Aché del bosque (*abc color*, Asunción, 5/12/1970, p. 28).
- 66 ICH 1970: 9: “y también el deseo de utilizar el campamento como un centro de atracción para los grupos selvícolas, hicieron recientemente trasferia a los sobrevivientes [de la colonia] más al norte”. Los autores son conocidos por estar muy cerca de las autoridades paraguayas de asuntos indígenas. También por uno de esos autores, Pedro E. Rivero ms. [1970]: 3, párrafo 13: “Es propósito de las autoridades paraguayas utilizar el campamento de Cerro Morotí para atraer y afincar a las bandas todavía no controladas”.
- 67 *abc color*, Asunción, 5/12/1970, p. 28.. Ver también una breve mención de esta cacería en *Mirabilia* 1972: 67.
- 68 Cómputo oficial: *abc color*, Asunción. 4/12/1970, 5/12/1970. Pero Chase Sardi, basado “en el último informe del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa, en información de su director, coronel Tristán Infanzón, del médico de la Comisión Indígena, Dr. Rufino Arévalo Paris, del director de la Colonia Nacional Guajaki, sargento Manuel de Jesús Pereira, de los mismos indígenas Guayaki que viven en la colonia en base a los últimos informes del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa; a los datos de su director, coronel Tristán Infanzón, del médico de la Comisión de Ayuda al Indígena, Dr. Rufino Arévalo Paris; del encargado de la Colonia Nacional Guayakí, Sargento Manuel de Jesús Pereira; de los propios indios Guajakí asentados en dicha Colonia, y de los pobladores paraguayos de los alrededores de las zonas localizadas” (1972a: 36), añade que “otros rezagados llegan posteriormente” (ibid. 41). En efecto, según un censo de familias llegadas a la Colonia Nacional Guayakí de San Joaquín, 28 de noviembre de 1970, que obtuve del Departamento de Asuntos Indígenas, y también según una declaración oral del director

de este Departamento, el número total fue 47. Este número parece estar confirmado por otras cifras: comparando el número de 68 antes indicado (nota 43) para julio de 1968, con el oficialmente indicado para diciembre de 1970 (i .e. inmediatamente después de la llegada del nuevo grupo), hay un incremento de al menos 52 por ciento. Para el número oficial de todos los habitantes de la colonia en diciembre de 1970, ver: *abc color*, Asunción, 5/12/1970, p. 28 ("más de 120 habitantes") y *abc color*, Asunción, 15/12/1970, p. 30 ("unos 126 Guayakíes"). Que no hubo no mucho más de 60 habitantes en la colonia antes de que arribaran los recién llegados, está confirmado por Rivero, quien salió de la colonia pocos días antes: "en total, unos sesenta individuos... (noviembre de 1970)" (ms. [1970]: 3, párrafo 12).

- 69 Ver los siguientes artículos periodísticos: 5/12/1970, p. 29; 4/12; 7/12; 9/12; 12/12; 13/12; 14/12; 15/12; 16/12; 17/12; 18/12; 21/12. 1970; 3/1. 1971; 5/1; 8/1; 9/1; 12/1; 30/1. 1971.
- 70 Carta del gerente Marcos Martínez Almada al Presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay, fechada Asunción, 21 de diciembre de 1970. Para el Dr. Arévalo Paris sobre el problema de la comida, ver el artículo mencionado en la nota 54. Para el director del Departamento de Asuntos Indígenas, ver *abc color*, Asunción, 4/12/1970. Poseo fotocopias del memorando y del "acta" de esta sesión.
- 71 Ver el "acta" y el memorando mencionado en la nota 69; el "Acta Nº 1" de la "Comisión de Ayuda a1 Indígena", Asunción 12/1/1971; los artículos en *abc color* mencionados en la nota 68 y *abc color*, 27/2/1971; *La Tribuna*, Asunción, 5/3/1971.
- 72 Para el computo oficial, ver: *abc color*, Asunción, 21/2/1971, p. 22; 8/3/1971. Según mi propio censo, la colonia tenía 106 habitantes en noviembre de 1971, lo que significa una reducción de unas 20 personas, o incluso más, comparando con las cifras oficiales de diciembre de 1970 (nota 67). De aquellos que han venido a la colonia a fines de 1970, muy probablemente 47 o incluso más (nota 67), sólo quedan ahora 26, según mi censo. Esto, añadido al hecho de que algunos niños nacieron en ese lapso, apunta hacia la desaparición de más de 20 personas. Preguntando a los indígenas de la colonia por los nombres de aquellos que habían sido enterrados en ella desde diciembre de 1970, obtuve una lista incompleta de 18 nombres, casi todos ellos de adultos. Se me dijo que un gran número de niños también había muerto, incluyendo bebés recién nacidos.
- 73 Este relato, que grabé, me fue contado por achés. Me dijeron el nombre de tres de esas víctimas: Bechépegma, Tópúragmai, Chembetáragma. Dijeron que los habían matado golpeándolos con pesados arcos achés.
- 74 Esta relación está explicada en Münzel 1972: 18.
- 75 Entre ellos Miraglia, 1972: 68, 1972a.
- 76 *La Tribuna*, Asunción, 5/4/1972.
- 77 1972a. Ésta es mi fuente principal, además de Miraglia 1972, para las capturas de abril de 1972. Nota para la reedición de 2008: también tenía a mi mano en 1973 el artículo de Miraglia 1971/72, pero en forma de ms. Lo utilicé, pero no lo cité entonces, para no poner en peligro el autor (muerto en 1975) por la atención internacional tal vez mal vista por el poder en el Paraguay.
- 78 Para una fotografía de un cazador de humanos con su presa, ver Miraglia 1972: 70.

- 79 Miraglia 1971/72: Foto Miraglia -X; 1972: 71.
- 80 10/5/1972.
- 81 Miraglia 1971/72: 153; 1972a.
- 82 El aspecto de individuos que salieron de la selva muy bien alimentados, es confirmado por Miraglia 1971/72: 150, 1972a.
- 83 La presencia de "un grupo de soldados" en la colonia ha sido admitida por C. von Thuemen, uno de los semi-oficiales sostenedores de la política Aché del gobierno. Ver el artículo mencionado en la nota 34.
- 84 Ha habido 106 Aché en la colonia en febrero de 1972. Las capturas de marzo y abril llevaron unos $80+66+25 = 171$ más, lo que hace un total de unos 277 habitantes en marzo-abril 1972.
- 85 El número de 202 habitantes en la colonia fue admitido por el director del Departamento de Asuntos Nativos, coronel Infanzón, el 28 de agosto de 1972, en la sesión de la "CAIG".
- 86 Melià en *La Tribuna*, Asunción 13/VIII/1972;
- 87 *La Tribuna*, Asunción, 30/VI/1972.
- 88 ICH 1970: 8, 3, 22. Rivero ms. [1970]: 3, 4.
- 89 Carta de ALFA Publicidad para Asociación Indigenista del Paraguay, Asunción, 21/12/1970, p. 4. Poseo una fotografía de esta carta.
- 90 "Comisión de Ayuda al Indígena". Poseo una copia de esta ponencia. *La Tribuna*, 2/VI/1972..
- 91 *La Tribuna*, Asunción, 5/III/1971, p.6; v. también *La Tribuna*, Asunción 21/II/1971, p. 5.; *abc color*, Asunción, 21/II/1971, p. 22; 27/II/1971.
- 92 Ver los artículos mencionados en las notas 34 y 63.
- 93 Cito aquí de la versión Chase Sardi 1971/72: 36.
- 94 Nota para la edición de 2008: Chase formuló esta acusación varias veces. Cito aquí de la versión incluida en declaración jurada por Miguel Chase Sardi delante un notario en Francfort, Alemania, en 12/IX/1973.
- 95 Poseo una fotocopia de esta ponencia.
- 96 Ver la nota 20; entrevista a Melià citada en la nota 59); Chase Sardi 1971/72, 1972a; Miraglia 1971/72, 1972a.
- 97 Estos diputados fueron Dr. Celauro y Dra. de Lara Castro, del Partido Radical Liberal.
- 98 Ver los artículos mencionados en las notas 34 y 63; y *La Tribuna*, Asunción, 4/6/1972, p.10, "Sobre el problema del indigenismo en el país".
- 99 Chase Sardi 1971/72: 50; 1972: 207. Él se refiere especialmente a los misioneros entre los indígenas Maká. El actual misionero de "A Nuevas Tribus" entre los Maká, el Sr. Coole, es ahora también miembro de la CAIG y, así, comprometido en la cuestión Aché.
- 100 Según la ponencia fechada en Asunción, agosto de 1971, mencionada en la nota 89.

LOS ACHÉ: EL GENOCIDIO CONTINÚA EN PARAGUAY

*Mark Münzel
Copenhague 1974*

Los Indígenas Aché: Genocidio en Paraguay (IWGIA Documento 11) documentó el exterminio de los Aché en Paraguay hasta septiembre de 1972. En esa época se produjo un escándalo público en Paraguay acerca de la situación indígena. Las autoridades prometieron una investigación, un hombre fue arrestado y hubo esperanza de un cambio. Pero actualmente este genocidio todavía continúa. La prometida investigación nunca ha sido realizada; el hombre arrestado ha sido liberado y está afuera cazando hombres nuevamente.

107

La punta del iceberg

Los indígenas Aché: Genocidio en Paraguay fue escrito con el propósito de resumir toda la información disponible sobre un caso específico de genocidio. Para ese propósito, cité acontecimientos de primera mano e identifiqué testigos oculares. Se han establecido los siguientes hechos:

- A. Los achés de los bosques en el oriente de Paraguay han sido sistemáticamente cazados por correrías armadas. Cité diez casos probados de tales incursiones entre 1968 y 1971, en el curso de los cuales al menos 37 indígenas fueron asesinados, por lo menos 23 niños indígenas secuestrados, y por lo menos otros 20 indígenas fueron asesinados o secuestrados.¹ Esas 80 vícti-

mas, por supuesto, sólo representan la punta del iceberg, ya que la mayoría de crímenes de ese tipo nunca son documentados.

- B. Los niños achés secuestrados en el curso de esas correrías han sido vendidos o mantenidos como "criados", un término eufemístico para los niños indígenas llevados como esclavos.
- C. Las autoridades militares paraguayas habían establecido una reservación aché llamada Colonia Nacional Guayakí (de aquí en adelante *colonia*), a la cual fueron llevados los indígenas a la fuerza. En esa colonia, algunos achés murieron debido a la deliberada retención de comida y medicina. Otros, principalmente niños, fueron vendidos o regalados. Desde octubre de 1970 hasta junio de 1972, por lo menos 164 achés desaparecieron de la colonia o fueron asesinados por cazadores de humanos estacionados allí. Adicionalmente, otros 95 fueron secuestrados.² Nuevamente, esto es sólo la punta del iceberg.

Respecto a estos hechos compilados en mi artículo, el antropólogo padre Bartomeu Melià (secretario ejecutivo del Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya) comentó que ellos aun no incluyen todos los crímenes y violencia cometidos contra los Aché. De acuerdo a él, cerca de dos tercios de los indígenas que pasaron por la colonia entre fines de 1970 y comienzos de 1973 han desaparecido.³

108

Al menos tres bandas septentrionales achés han desaparecido entre 1968 y 1972; sus miembros fueron asesinados o secuestrados en cacerías privadas u oficiales. Estimando la población promedio de una banda en alrededor de 200 personas⁴, esto podría significar el asesinato o secuestro de unas 600 personas.

Pero todo el caso de los Aché puede ser sólo la punta de un iceberg. Asimismo, otros indígenas parecen estar amenazados en Paraguay. Desafortunadamente se dispone de escasa información acerca de estos nativos, en la medida que ellos viven en su mayoría en el Chaco paraguayo occidental, una región menos densamente habitada y por esto menos observada. A turistas y científicos les muestran ciertos asentamientos indígenas, pero ellos tienen escasos medios de conocer qué pasa 200 km. más lejos. La revuelta de los indígenas Nivaklé contra colonos blancos en 1962, por ejemplo, no fue revelada públicamente hasta 1964.⁵

Los indígenas Ayoreo, en la esquina noroeste de Paraguay, se parecen a los achés en su rechazo a rendirse inmediatamente a la dominación blanca. "Desde... 1946, tuvimos informes fidedignos que el Comando del Territorio Militar del Chaco daba la baja del Servicio Militar Obligatorio, como premio, al soldado que matara a un Moro [Ayoreo]. El periodista uruguayo Borsche, fotografió una

cabeza seccionada del cuerpo de un indio en manos del propio asesino, y la publicó en la prensa uruguaya".⁶ Aunque hoy en día no existen ordenanzas de genocidio tan directas, todavía en 1972 escuché en Paraguay relatos sobre partidas militares contra los ayoreos con la finalidad de asesinar a los hombres y capturar a las mujeres para las barracas. No me fue posible comprobar la verdad de estas historias. En 1972, la Iglesia Católica Paraguaya declaró su preocupación acerca de la "verdadera persecución" de la que esta tribu es víctima. Un vocero declaró que en un caso, a comienzos de 1972, más de 10 ayoreos habían sido asesinados y otros capturados.⁷

Los Tomarxa, unos 1.000 indígenas "hostiles" al oeste del río alto Paraguay, son acusados de atropellos y muertes en el área, pero sus ataques ocasionales son, de acuerdo con el antropólogo paraguayo Chase Sardi, "venganzas tomadas contra los paraguayos a consecuencia de las que cometen los cazadores... Los Tomarxa están "en permanente defensa hostil frente a los avances de las fronteras colonizadoras de la sociedad nacional".⁸ En la misma situación están unos 500 Manjuy, "en actitud de defensa hostil contra la sociedad nacional".⁹ Estas son las tribus que sospechamos son las víctimas de actos de genocidio probablemente más directos y brutales que aquéllos dirigidos contra los achés.

Protestas

En junio y julio de 1972, la protesta de la Iglesia Católica Paraguaya contra la masacre de los indígenas en Paraguay fue seguida de protestas adicionales de los intelectuales paraguayos, entre ellos algunos científicos especializados en cuestiones indígenas. Estas protestas llevaron a la remoción de uno de los ejecutores de la política oficial de los Aché, el Sargento Manuel de Jesús Pereira.¹⁰ Las críticas amainaron.

Desde inicios de 1973, se han escuchado nuevas protestas en Paraguay provenientes de gente que teme que la situación indígena no haya realmente cambiado.

En enero de 1973, una compañía de teatro en Asunción escenificó una obra llamada "La Historia de una Muerte Más", que trataba sobre la situación de los indígenas de Paraguay que se "está acercando cada vez más a la destrucción y al exterminio".¹¹

El 30 de enero de 1973, el científico paraguayo León Cadogan, un funcionario retirado de la Administración Indígena Paraguaya, considerado el más destacado especialista en la cultura y lengua aché, escribió una carta al editor de un diario británico que había publicado un artículo mío sobre el genocidio de los Aché.

A la vez que rectificaba un error menor de traducción que se había deslizado en mi artículo, Cadogan denotaba estar de acuerdo con su sustancia, incluyendo algunas críticas severas a la administración indigenista paraguaya.¹²

El 4 de febrero de 1973, Chase Sardi, co-editor de la revista antropológica paraguaya *Suplemento Antropológico*, y también co-editor del más distinguido semanario paraguayo de noticias, *Diálogo*, publicó en Argentina una prudente pero inteligible denuncia de la persecución de los indígenas de Paraguay. "Los indios no pueden denunciar, querellar ni testificar. Y si hipotéticamente lo pudieran, ¿comprenderían ellos la complejidad de nuestro sofisticado sistema judicial?". Chase Sardi se refiere al caso de los aché como "uno de los crímenes genocidarios más nefastos cometidos en nuestro continente".¹³

En febrero de 1973, el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción publicó un libro sobre la "agonía" de los Aché, incluyendo una relación de un testigo presencial de una cacería humana organizada por el encargado de la colonia Colonia Nacional Guayakí. "'Sacando' al Aché de la selva, arrebatándolo a las condiciones ecológicas en las que hasta ahora ha vivido, se rompe su equilibrio biológico-cultural, determinando... la regresión hacia la muerte".¹⁴

110 En febrero y marzo de 1973, este libro fue reseñado favorablemente en la prensa paraguaya, que no olvidó mencionar que contiene evidencia documental de hechos de genocidio, de los cual los responsables pueden o no ser conscientes.¹⁵

El 20 de mayo de 1973, el diario *La Tribuna* publicó una carta al editor del antropólogo padre Melià demandando que se invite una Comisión Internacional a Paraguay para investigar "las principales formas de etnocidio y genocidio que han sufrido los Aché-Guayakí en los últimos años: concretamente: las masacres organizadas en el Guairá y en las zonas de Curuguaty, Laurel, Itakyry; los niños raptados y entregados a personas ajenas, incluso mediante venta; las personas muertas en la Colonia, así como el estado de los sobrevivientes" (*La Tribuna*, Asunción, 20 de mayo de 1973, p. 16).

El 25 de julio de 1973, en una carta a la empresa alemana Farbwerke Hoechst, cuyo gerente de su rama paraguaya había sido acusado de estar implicado en el problema aché, Melià denunció nuevamente el casi total genocidio de los Aché-Guayakí, que muestra muchos indicios de una acción planificada. Una carta similar fue escrita a esa firma por el Arzobispo de Asunción, Mons. Rolón.

En agosto de 1973, el más conocido escritor paraguayo, Augusto Roa Bastos, que vive en Argentina, publicó allí una denuncia apasionada del genocidio de los Aché. "La más mortífera e invisible de las formas de aniquilación, es, sobre todo, el mismo cercenamiento el indígena de su medio natural, la selva; la violenta rup-

tura de sus costumbres; su desintegración cultural...; el antagonismo fomentado, exacerbado deliberadamente por los captores entre los prisioneros ya “amansados” y los salvajes aún libres. He aquí el caldo de cultivo de virus más terrible, el arma más barata, la fórmula infalible de esta extinción en masa”.¹⁶

En septiembre de 1973, Chase Sardi, en un viaje a Europa, concedió una entrevista a una estación de radio alemana: “De acuerdo a todas las versiones serias recibidas, en la colonia los aché están realmente prisioneros en un campo de concentración. Incluso en este año de 1973, aquellos que tratan de escapar son perseguidos con armas”.¹⁷

El 16 de enero de 1974, en una carta al Ministro de Defensa paraguayo, Chase Sardi protestó contra lo que él llamó “toda una conspiración contra nuestras minorías étnicas”, citando ejemplos detallados.

La razón de estas protestas es el miedo de que este genocidio pueda continuar.

Los cazadores de humanos privados

A pesar de que alrededor de agosto de 1972 los nombres de varios cazadores de humanos que habían emprendido incursiones privadas de asesinatos contra los achés eran bien conocidas por las autoridades paraguayas¹⁸, ninguna acción se había tomado contra ellos.

Existen claras indicaciones que esas cacerías humanas no han cesado. En septiembre de 1973, Antonio Oddone Sarubbi, el jefe policial del departamento de Alto Paraná, donde tuvieron lugar la mayoría de los asesinatos, desde 1968 hasta 1972, le dijo a la prensa que existe gente “quienes sin asco matan a mansalva a los indígenas de esta raza [aché]”.¹⁹

Achés libres fueron “detectados”, el 30 de agosto de 1973, en el departamento de Alto Paraná, de acuerdo a informes de la prensa paraguaya. Un informe da el relato del hombre que los encontró: “los encontraron -o capturados, como se prefiera”, en un lugar llamado Soo-i, a unos 80 kilómetros del río Paraná. Primero encontró a dos achés, “...hice un disparo al aire, con una escopeta. Al vernos, los guayakíes [achés] echaron a correr... y volví a hacer un disparo al aire. Entonces detuvieron su marcha, tiraron sus arcos y flechas y levantaron la mano”. Algunos momentos después de esta rendición, “del monte salieron” siete achés más. Ellos fueron traídos a una choza cercana, donde los paraguayos obtuvieron de ellos información sobre un grupo más grande que estaba aún en el bosque. Ellos regresaron allí, encontraron a una banda de achés cuyo tamaño no es precisado, y los llevaron a todos con ellos. El reportero, algunos días más

tarde, vio solamente tres achés; no se da ninguna indicación sobre lo que pasó con los otros. El lector cuidadoso no puede evitar la impresión de que ellos pueden haber sido vendidos. Este informe no habla abiertamente de violencia, pero la insinúa mediante obvios vacíos.²⁰

En 1974, el *New York Times*, en un informe sobre Paraguay, citó a un misionero norteamericano diciendo que todavía no era cierto si un aché "puede caminar hacia un paraguayo sin que se le dispare, lo cual todavía sucede por acá".²¹

El 16 de enero de 1974, en su carta al Ministro de Defensa paraguayo, Chase Sardi menciona que la vida en el bosque es ahora muy peligrosa para los achés, dado que "grupos de cazadores, obrajeros y palmiteros, se convierten en verdaderas partidas punitivas contra ellos [contra los achés]".

Esclavos Achés

El informe de 1974 del *New York Times* confirma la continuada existencia de la esclavitud de los Aché en Paraguay: "Abundan ejemplos de esclavitud incluso hoy en el oriente del Paraguay y ocasionalmente aquí en la capital". El misionero estadounidense citado dice: "Aquí es aún un signo de status poseer tu propio Aché... Muchos paraguayos los consideran los más fieros indígenas en el país, y yo supongo que para algunos de ellos es como tener un tigre en casa para exhibirlo a los amigos".

El Departamento de Estado de EEUU ha entregado los resultados de una investigación sobre el problema aché, realizada principalmente por la Embajada de ese país en Paraguay. Aunque esta información oficial, entregada en respuesta a las críticas en la Cámara de Representantes de los EEUU, que temió una posible implicación del país en el caso de los achés, está obviamente influida por un esfuerzo para no disturbar las buenas relaciones entre los Estados Unidos y Paraguay, admite, de una manera renuente, que "indígenas jóvenes han sido presionados a trabajar para rancheros por poco más que la subsistencia": una manera prudente de evitar el término "esclavitud".²² De los achés "encontrados o capturados" en 1973, el informe de la prensa paraguaya antes mencionado dice que ellos "obedecen cualquier signo de la mano": otra descripción de esclavitud.

En enero y febrero de 1973, un oficial del ejército alemán visitó la región aché de Paraguay como turista. En el área de Curuguaty encontró un asentamiento donde seis niños achés estaban viviendo con colonos blancos; sus padres habían desaparecido. Dos de los niños recién habían llegado; al turista alemán le pareció obvio que ellos habían sido comprados por los colonos a los

cazadores de humanos. Otro niño aché, de unos 3 a 5 años, fue visto por el mismo viajero en la casa de una familia japonesa.

Grupos de entre 10 y 50 indígenas han dejado siempre la colonia desde 1972, y ahora sirven como mano de obra esclava en varios lugares. En una carta desde Paraguay, fechada el 31 de julio de 1973²³, se me dice que “unos 15 Guayakí (Aché) están trabajando en el Empatado, puesto militar de Cecilio Báez. Lidia también está allí...”.

En su carta del 16 de enero de 1974, Chase Sardi escribe al Ministro de Defensa paraguayo: “A unos 15 kilómetros o más de Yhú, está situada la estancia Kurusú, del señor Manuel Cáceres. En ella, no sabemos de qué manera, han sido llevados una treintena de Aché-Guayakí, además de varios niños alejados de sus padres y familiares, entre los que se pudo identificar a Tomasa, de 13 años; Emilio, de siete años; Reina, de diez años; Miguel, de cinco años, muy fácil de identificar por la enorme cicatriz en la nalga a consecuencia de una quemadura,²⁴... El encargado de la estancia se niega terminantemente a devolver los niños a sus padres que viven en la Colonia Nacional Guayakí [la colonia Aché]. Los adultos son obligados a trabajar sin renumeración alguna y solo a cambio de la comida. También pude comprobar que algunos indios Aché de contextura física muy fuerte y adictos al patrón, actúan de carceleros de los demás indígenas y no les permiten regresar a la Colonia”.

Este documento también menciona el caso de un empleado del Ministerio de Salud y Bienestar Social paraguayo, que “se dedica a la prostitución de las mujeres Guayakí (Aché) y a la venta de algunas de ellas. Los vecinos, con mucho temor y en secreto, nos contaron que tres de ellas, Lila, Juanita y Lucía, fueron vendidas a personas que vinieron a buscarlas desde Asunción. La fotografía de las dos primeras [...tomadas anteriormente en la Colonia Nacional] le adjunto”. En otro caso, un hombre del poblado de Cecilio Báez se llevó de la colonia un muchacho de unos 10 años. “Su madre, Elena, cuyo nombre indígena es Pichugui, llora continuamente la ausencia de su hijo”. Pero el hombre que se llevó a su hijo “se niega a devolverlo bajo el pretexto que le está dando una educación cristiana” (ver nota 24).

La Reservación

Como consecuencia de la atención pública centrada en la colonia aché, en 1972 se dirigió a la misión norteamericana “Las Nuevas Tribus”, todo lo contrario del anterior administrador, Sr. Manuel de Jesús Pereira. Mientras que a Pereira no era posible imaginarlo sin su pistola, los misioneros hablan de amor. Pereira ha

estado comprometido en prostitución y perversión sexual de niños indígenas, pero los misioneros son más bien puritanos. A diferencia de Pereira, que fue un borracho, los misioneros no beben alcohol. Una carta escrita por un visitante de la colonia, el 18 de septiembre de 1972, declara que “todos los indígenas están bien y se vuelven más y más saludables cada semana que pasa. Una familia misionera de ‘Nuevas Tribus’ vive en la colonia, y varias otras trabajan allí, frecuentemente en salud, construcción y en cualquier cosa” (ver nota 23). La carta de Chase Sardi al Ministro de Defensa declara: “La atención médica que dan los misioneros es muy buena, con una enfermera que permanentemente los atiende”.

114 Pero mientras que el estándar material de la colonia indígena se ha elevado, su situación espiritual es cuestionable. Los misioneros de las “Nuevas Tribus” se diferencian de la mayoría de los otros misioneros cristianos que trabajan entre indígenas americanos por su mayor agresividad hacia las culturas primitivas. Como Chase Sardi lo señala, y la mayoría de los antropólogos concordarán, ellos “se oponen sistemáticamente a las pocas costumbres y ceremonias tribales que se conservan por considerarlas paganas y que confunden los principios esenciales del Cristianismo... con los valores particulares de la cultura occidental, enseñando estos como si fueran aquellos”.²⁵ Más aun, parece, que en el caso especial de la colonia aché, los misioneros estuvieran dominados por un sentimiento casi racista de superioridad.

Es significativo un informe de fines de 1973, firmado por el Sr. Jack Stolz,²⁶ jefe misionero de la colonia. Muestra la fotografía de una mujer aché y declara que ella tiene una “expresión simia”, debido, así lo cree el autor, a su estilo tradicional de vida. Otra fotografía muestra un aché al que una mujer blanca le está dando leche en un plato, “como si fuera un animalito”. El informe muestra que el misionero, después de pasar más de un año con los achés, no ha aprendido su lengua y no intenta aprenderla jamás²⁷, aunque no es una lengua muy difícil y existen buenos libros de texto para aprenderla, y a pesar de que esos misioneros han sido entrenados como lingüistas con la finalidad de aprender la lengua de “sus” indígenas. Otro ejemplo de la falta de respeto mostrada por la identidad de los achés es el sobrenombre “Guayakí”, dado a ellos en la colonia: una despectiva palabra paraguaya que originalmente significa “rata silvestre”.

El desdén de los misioneros de “Las Nuevas Tribus” por la cultura indígena de los Aché puede ser la explicación por la cual este grupo de misioneros en particular fue llamado a la colonia por las autoridades. En varias ocasiones, voceros del gobierno paraguayo han enfatizado que ellos no quieren preservar las culturas indígenas que actualmente sobreviven en Paraguay, sino, por el contrario, están a favor de “asimilarlos a nuestras costumbres”.²⁸

Posiblemente el significado de estas palabras es que se intenta transformar a los indígenas sobrevivientes en trabajadores rurales. Aquellos achés que están sirviendo como mano de obra esclava pueden estar en camino hacia esa meta. Aquéllos que aún están en la colonia están en una situación diferente, pero que probablemente cambiará, en tanto que la tierra que se les ha dejado no es suficiente para mantener la autonomía económica que ellos tenían en el bosque. No se proporciona ninguna protección efectiva sobre las 4.500 hectáreas teóricamente reservadas para estos indígenas. Debemos recordar que incluso si los límites de la colonia estuviesen aún intactos, su suelo es de tan pobre calidad que no será suficiente en el futuro²⁹, especialmente si más indígenas son atraídos hacia la colonia, lo que es precisamente la meta de la administración paraguaya y de los misioneros. Una carta fechada el 26 de julio de 1973 (ver nota 23, cito con los errores tipográficos del documento) declara: "Actualmente se está dando una verdadera invasión de las tierras teóricamente concedidas a la colonia. Antes de la fundación de la colonia, había en aquellas tierras unas 10 familias de pobladores. Pero en estos últimos años se ha dado una entrada de cerca de cien familias, de las cuales unas treinta en los últimos meses. Como ves, la misma Colonia está en peligro y los Guayakí [Aché] tendrán que emplearse muy en breve como peones en las chacras [de los blancos], proceso que ya ha sido iniciado".

Parece irresponsable atraer más indígenas a una cada vez más reducida colonia. Pero la meta principal de los misioneros parece ser precisamente ésta.

115

¿Cacerías humanas desde la Reservación?

El 1º de octubre de 1972, la "Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí", un grupo de hombres de negocios responsables de las finanzas de la colonia, publicó una nota en el periódico *La Tribuna*, declarando *inter alia*:

"Atraídos por las condiciones de seguridad y prosperidad de la Colonia, su población actual asciende a 250 indios. La incorporación de los nuevos habitantes, más otro grupo igual, en perspectiva, significa... obras de infraestructura necesarias para asentar 300 a 400 personas..."

Los achés aún en el bosque rechazan todo contacto con gente civilizada, incluso con los achés de la colonia. Por esto era imposible para la administración de la colonia conocer si un grupo de aché del bosque había decidido llegar pronto. No obstante, ellos parecen haber estado seguros que un grupo del bosque llegaría pronto, lo que sólo puedo explicar como la intención de organizar una bien preparada cacería humana, dirigida a un grupo aché de entre 50 y 150 personas.

El 12 de enero de 1973, el científico paraguayo Cadogan me escribió, basado en información de los misioneros, que había ahora cinco diferentes dialectos Aché que eran hablados entre aquéllos que estaban actualmente siendo domesticados en la ex-colonia de Pereira.

Pero en junio de 1972, un máximo de cuatro dialectos achés diferentes eran hablados allí. Así, la nota de Cadogan indica que otra banda aché podía haber sido capturada.

De entonces en adelante, las cosas se pusieron calientes en la colonia. El año anterior, la captura de un gran grupo de achés y su deportación a la Colonia Nacional Guayakí había llevado al desarrollo de un espíritu rebelde: primero de resistencia pasiva y luego de abierta rebeldía con la finalidad de escapar. Parece que ahora los nuevos cautivos tampoco se sometieron. El 10 de enero de 1973, una carta mandada a mí desde Paraguay (ver nota 23) relataba:

“Muchos achés ya han retornado de la colonia hacia el bosque. De acuerdo con el administrador, sólo unas 50 personas permanecen aún en la colonia. Los nuevos (cautivos) han salido todos. Parece que ellos están ahora en el bosque cerca de Tayaó”.

Y el 15 de enero de 1973 se me dijo: “Sólo unos 20 indígenas están en la colonia”.

En febrero de 1973, el oficial del ejército alemán antes mencionado visitó la colonia. Encontró un campo prácticamente desierto. Los únicos indígenas fueron un grupo de 15 ó 20, obviamente recién llegados, en un estado mental desesperado, sentados por ahí pasivamente y con la mirada fija en el suelo. Como uno de los estadounidenses que trabajaba en la colonia le dijo, estos indígenas habían sido traídos por un cazador de humanos, el Sr. Jesús Pereira, quien ha cogido a la totalidad de la banda, asesinado al líder a fin de quebrar el espíritu de resistencia de los indígenas, y luego dividió la banda: algunos para la venta, algunos para él mismo y algunos para la colonia.

Aquellos que huyeron de la colonia intentaron reconstruir su antigua forma de vida o buscar refugio con paraguayos bien intencionados. En una carta del 9 de febrero de 1973, alguien que había descubierto un lugar en el bosque donde un rancharo paraguayo dió morada a los indígenas escapados, me dijo (ver nota 23): “Los encontré en un estado de considerable libertad; haciendo sus arcos y flechas nuevamente, y saliendo al bosque cada día. Algunos estaban enfermos, pero no muy seriamente... Algunos (otros) están trabajando para paraguayos en la vecindad de la colonia, pero el resto está deambulando irregularmente a través del bosque, están muertos o han desaparecido. Incluso aquellos que han regresado al bosque parecen incapaces de reconstruir su antiguo modo de vida.

En su carta al editor de *La Tribuna*, Asunción 20 de mayo de 1973, el antropólogo Melià pregunta a aquellos que defienden la colonia: “¿Puede decirnos dónde se encuentran actualmente los capturados en abril de 1972? Tomé las fotos de los capturados en noviembre-diciembre de 1970, tome las fotos de los capturados en marzo y en abril de 1972, y pregunté a los sobrevivientes, dónde están sus antiguos compañeros: algunos han vuelto al monte –pero en condiciones peores a como salieron del monte- cuando en enero de 1973 abandonaron masivamente la colonia...; pero muchos otros -y lo tengo documentado con investigaciones personales- han muerto. ‘Mano’, ‘murió’, será la respuesta. ¿Dónde? En el campamento (es decir en la Colonia).” En su carta a la firma alemana Farbwerke Hoechst, Melià declara que, de acuerdo a información confiable, unas 200 personas han desaparecido de la colonia Aché en poco más que un año. Él se está refiriendo aquí al periodo de marzo 1972 a junio 1973; de septiembre 1972 a junio 1973 unos 120 Aché desaparecieron.³⁰ Añade que sólo una investigación puede determinar cuántas de estas personas han muerto, cuántas han sido dispersadas a lo largo de campos de blancos como trabajadores rurales y cuántas han regresado al bosque.

El 2 de abril de 1973, se señaló que más achés habían “llegado” a la colonia (¿habían sido capturados y deportados allí?) de la región de Itakyry. En ese tiempo, a nadie se le permitía visitar la colonia, ni era posible obtener ninguna información acerca de lo que realmente estaba pasando allí: un verdadero secretismo se había creado acerca de lo que estaba sucediendo (Ver nota 23).

¿Fue este secretismo creado a fin de encubrir las frecuentemente numerosas muertes después de las nuevas capturas? No lo sé, pero hay signos que el hambre fue un problema en la colonia después de la “llegada” de nuevos indígenas. “...há habido algún Guayakí que para poder comprar de comer, há vendido su hijo por ochenta (80) Gs a unos Colonos” (ver nota 23). El hambre es también mencionado en una carta escrita, el 1º de mayo de 1973, por el rancharo paraguayo, Sr. Arnaldo Acosta, Kant al Sr. Nérido Ríos, en aquel tiempo asistente del administrador de la colonia. Esta carta también da una mirada a la mentalidad esclavista aún existente en Paraguay, proporcionando lo que es prácticamente un recibo por el pago de la mano de obra esclava. Un grupo de achés de la colonia habían sido dados al Sr. Acosta Kant y ahora el misionero jefe de la colonia quería que lo regresen.

“Ayer estuvo por acá el Señor Santiago [Jack] Stolz, encargado de la Colonia guayakí [la colonia Aché] ...amenazándome a denunciarme por tener a ese grupo de guayakíes [Aché] que ya... [ilegible] había juntado. Le expliqué que yo los tenía a tu pedido, y que el objeto solo era de evitar que se los ...[ilegible: use?] como esclavos tal como habíamos conversado. Me llamó la atención del

temor que estos indígenas le tienen a este señor [Jack Stolz], pues al saber de su presencia se echaban a correr por el monte mientras que las mujeres lloraban, manifestándome que no querían regresar al campamento [la colonia Aché] porque no se les daba de comer... este señor Encargado me... [ilegible: quería?] el pago por haber los guayakíes limpiado alrededor de sus viviendas, habiéndole entregado la suma de 2.500 gs conforme al recibo que te mando". El recibo, dado en C. Báez el 30 de abril de 1973, es "en concepto de trabajos realizados por un grupo de guayakíes". Según el Sr. Stolz, él quería el dinero sólo con la finalidad de pagar a los indígenas más tarde.

Obviamente, los misioneros tuvieron éxito una vez más, por cualquier medio, en atraer un número considerable de indígenas a su lugar, entre marzo y mayo de 1973. En mayo y junio de 1973, la colonia alcanzó nuevamente 110 achés habitantes, y fue otra vez abierta a ciertos visitantes.³¹ En su carta a Farbwerke Hoechst, Melià declara que a comienzos de junio de 1973 la destrucción cultural del grupo aché en la colonia está avanzada, y su estado de salud se ha vuelto peor.

El 18 de julio de 1973, una carta (ver nota 23) indicaba que el número de achés en la colonia era de 100: un nuevo decrecimiento debido a la fuga, muerte o venta de indígenas —no sabemos—. El 23 de agosto de 1973, un visitante contó menos de 25 achés en la colonia, lo que daba así la grotesca situación de que en la colonia "indígena" había más habitantes norteamericanos que indígenas, dado que los misioneros con sus familias totalizaban unas 30 personas.³²

El pastor trató nuevamente de traer a sus ovejas de regreso a casa... Es difícil conocer qué medios usó para esto. La carta del 18 de julio de 1973 declara que los misioneros de "Las Nuevas Tribus" están ahora cazando (mediante vehículos motorizados) Guayakí (Aché) en la región de Igatimi, a fin de reintegrarlos a la colonia.

El informe antes mencionado del misionero jefe, Sr. Jack Stolz, proporciona, por supuesto, otra figura. Extrañamente su relato se parece a los que el viejo cazador de humanos, Manuel de Jesús Pereira, había siempre contado cuando trataba de esconder sus tácticas reales: que él había entrado en el bosque con algunos achés de la colonia que querían "ayudar" a sus aún libres hermanos en el bosque, y con su asistencia habían "convencido" a los achés de la foresta a venir a la colonia. En el caso de Pereira, se han recolectado evidencias detalladas que prueban que el convencimiento de los achés del bosque consistía en la fuerza brutal: existen testimonios directos de científicos y declaraciones grabadas de los achés.³³ En el caso del misionero, sólo tenemos su propio relato.

De acuerdo a este misionero norteamericano, el 16 y 17 de septiembre de 1973 una banda de 46 indígenas achés fue traída a la colonia en un camión,

“por designio de Dios” y con la ayuda del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa y de las autoridades policiales locales, de la región de Laurel, departamento de Alto Paraná. Estos indígenas, según el Sr. Stolz, habían sido convencidos por los achés de la colonia de dejar el bosque, porque se les había dicho “cómo era la vida en la Colonia y que deseábamos ayudarles”.

Como etnólogo que he estudiado la cultura aché y su pensamiento, debo remarcar que los achés de la colonia que han acompañado a los misioneros a fin de “convencer” a los achés del bosque, pertenecen a bandas achés de una zona distante³⁴, enemigos de los achés del bosque en cuestión. Es difícil entender por qué el misionero no llevó consigo indígenas de la colonia de una banda menos hostil con aquéllos que él quería “atraer”, a menos que él planeara, en realidad, no “convencer”, sino capturarlos. Es muy sorprendente para cualquiera que conoce un poco acerca de los Aché que una banda de achés del bosque pudiera haber sido convencida fácilmente, especialmente por enemigos, de dejar su vida en el monte.

Una fotografía que acompañó el informe del misionero es comentada de la siguiente manera: “Que lejos está del rostro de estas niñas la tristeza por lo que dejaron atrás, ‘La Selva’”. Esta foto muestra la llegada de muchachas achés a la colonia, descendiendo del camión. Es verdad que hay caras que están riendo en la fotografía, pero mirando más de cerca se puede ver que aquéllas que ríen no son de las que acaban de llegar: por el contrario, ellas están serias, quizás incluso con caras trágicas.

Contando los 20 a 25 Achés que estuvieron en la colonia en agosto, más los 46 recién llegados, tenemos razones para creer que la colonia, en septiembre, tenía más de 65 habitantes indígenas. Pero en enero de 1974, Chase Sardi y el corresponsal del *New York Times*, Jonathan Kandell, visitaron la colonia, y Chase Sardi informó al Ministro de Defensa paraguayo: “Pude comprobar que en la Colonia Nacional Guayakí viven, actualmente, menos de una cincuenta de indígenas”.³⁵ En otras palabras, más de 15 indígenas se habían perdido en unos pocos meses.

Según los misioneros, los indígenas frecuentemente “vuelven al monte”, pero regresan nuevamente. Ésta es la misma explicación dada hace algunos años por el viejo cazador de humanos Jesús Pereira, cuando los visitantes a su colonia le preguntaban qué pasaba con los indígenas que habían desaparecido. En el caso de Pereira, investigaciones serias han probado que los indígenas desaparecidos de hecho habían muerto o habían sido vendidos³⁶; en el caso de los misioneros, sólo tenemos la palabra de ellos mismos, que incluso no han permitido una seria investigación.

Manuel de Jesús Pereira

Los Indígenas Aché: Genocidio en Paraguay contiene una descripción del carácter y acciones del Sr. Pereira, quien, según el *New York Times*, “enérgicamente ha juntado indígenas dentro de la colonia, manteniéndolos subalimentados, usándolos como trabajadores agrícolas impagos, permitiendo que ellos mueran por negligencia médica, despilfarrando ayuda monetaria y abusando sexualmente de las muchachas jóvenes”.³⁷ Su remoción de la oficina en septiembre de 1972 fue una suerte de esperanza.

120 Sin embargo, él solamente fue retirado de la colonia oficial, no del escenario general aché. Después de algunos días en prisión, fue liberado y se le permitió asentarse más hacia el norte, en un lugar llamado Yryvu-kua, entre los ríos kapi'ivary, Corrientes y Jējuí-Guazú.³⁸ Se le permitió también intentar reconstruir su viejo campo aché, que ya no era la colonia oficial. En una carta del 10 de enero de 1973 (ver nota 23), sobre esos achés que habían escapado de la colonia oficial hacia el bosque, se me dijo que según el misionero encargado, Pereira quiere capturarlos nuevamente. Y el 15 de enero de 1973: “Pereira ahora ha conseguido un tractor y mucha tierra. Poco a poco él intenta recuperar a todos los indígenas; entonces la esclavitud comenzará nuevamente”.

Cité antes una carta del 9 de febrero de 1973 hablando de un grupo de achés que habían encontrado refugio con un rancharo paraguayo de buen sentimiento. Esta carta también declara que una vez llegó un camión. Algunos de los indígenas salieron a encontrarlo para decir hola, en su muy típica manera de ser comunicativos. Pero su nuevo jefe paraguayo solamente les dijo: “¡Tengan cuidado, puede ser Pereira!”, y todos ellos corrieron lejos a esconderse”. En efecto, esta carta además relata los esfuerzos de Pereira para recuperar a esos indígenas.

Una carta (ver nota 23) del 31 de julio de 1973 dice: “Pereira es frecuentemente invitado al campamento militar de Curuguaty, aunque hay un mandato para su arresto”.

El 16 de enero de 1974, en su carta al Ministro de Defensa paraguayo, el antropólogo Chase Sardi afirmó que Pereira estaba gobernando unos 50 achés y que estaba comprometido “en constantes incursiones a la selva con el objeto de esclavizar a otros grupos de Aché-Guayakí. Me consta que este nuevo crimen de Pereira ha sido denunciado al Ministerio de Defensa, sin ningún resultado”.

Conclusión: Los Aché hoy

Los Indígenas Aché: Genocidio en Paraguay enfatiza el importante rol de una política de relaciones públicas en el caso de los Aché: los responsables del genocidio estaban más ocupados “arreglando escaparates”. Mirando la presente situación, encontramos un cuadro algo parecido. Los visitantes son llevados a la colonia oficial donde, en enero de 1974, “parecía no haber malnutrición o serios problemas de salud”.³⁹ No hay duda de que las cosas en la colonia han mejorado considerablemente para los achés, en lo que concierne a su estándar material. Esto es verdad aunque los métodos usados para atraer indígenas a la colonia son cuestionables y aunque ellos muestren una obvia tendencia a dejar la colonia nuevamente, tan pronto como esto sea posible.

Pero los achés de la colonia son una minoría privilegiada. La mayoría de los achés viven fuera de la colonia, y esto difícilmente cambiará dado que el espacio dejado para los indígenas dentro de la colonia es cada vez más limitado. En enero de 1974, sólo el campo del viejo cazador de humanos, Jesús Pereira, tuvo más habitantes que la colonia, para no mencionar otros sitios de trabajo esclavo. Las páginas precedentes de este informe proporcionan indicaciones de la esclavitud de unos 110 achés fuera de la colonia, y se debe suponer que esto es sólo la punta del iceberg.

Incluso más, aquellos achés que todavía viven en el bosque aún son víctimas de los cazadores de humanos.

El rol de la colonia oficial en este contexto es de especial interés. Obviamente, los misioneros que la manejan ni son capaces ni tampoco desean mantener allí a todos los indígenas atraídos. La consecuencia es que a algunos de los alguna vez “salvajes” indígenas, “amansados” por los relativamente indulgentes misioneros, pero que no desean o no son capaces de quedarse en la colonia, se van a buscar empleo como trabajadores rurales. En otras palabras, la colonia ha adquirido la función de un campo de amansamiento de transición: los orgullosos y “salvajes” indígenas del bosque no estarían inmediatamente deseosos de trabajar en los campos de los hombres blancos; pero ellos lo están una vez que han pasado por la colonia, porque ellos no ven otra solución o porque ellos son instruidos así por los misioneros. Que la colonia se ha convertido en un campo de amansamiento puede no ser la intención original de los misioneros, pero ciertamente es la consecuencia de su trabajo.

Por otro lado, algunos de los indígenas recién atraídos no tienen deseos de trabajar para los hombres blancos. Ellos regresan al bosque, un acto desesperado y de coraje, ya que allí son perseguidos por los cazadores de humanos. En el bosque, ellos se unen a bandas libres de los achés⁴⁰, lo que tiene como

consecuencia que las enfermedades del hombre blanco, contraídas en la colonia, sean llevadas a los indígenas del bosque.⁴¹ Mientras que en la colonia los misioneros son capaces de limitar las consecuencias de estas enfermedades, a las cuales los Aché son muy susceptibles, los indígenas de la foresta no tienen fuentes de ayuda médica. El resultado es la muerte en el bosque y el debilitamiento final del espíritu de resistencia de los indígenas. También en este sentido la colonia se ha convertido en un campo de amansamiento.

¿Para qué sirvió?

El genocidio de los Aché ha provocado la atención internacional. Varias organizaciones internacionales han dedicado muchos esfuerzos a este caso, a fin de detener el exterminio. ¿Tuvo esto alguna utilidad?

Ciertamente la tuvo. Es verdad que la mejora de la situación de los Aché ha sido muy pequeña: fueron menos de 50 indígenas los que estuvieron en mejores condiciones, al menos materialmente, a inicios de 1974. Pero debemos recordar que en 1972 las autoridades paraguayas mostraron la obvia intención de desembarazarse de todo el problema aché, e incluso de ampliar su política a otros grupos indígenas en Paraguay. Hoy día hay aún achés vivos y no parece haberse iniciado acciones genocidas contra otras tribus. Esto es un éxito.

Por otro lado es también obvio que aún falta mucho por hacer. Si la atención internacional se aparta de los Aché, no hay garantía para ellos ni para otros indígenas. Aquellos que fueron responsables por las mayores acciones genocidas desde 1968 a 1972, aquellos que dieron órdenes y dinero al Sr. Pereira, por entonces encargado de la colonia, y aquellos que organizaron las cacerías privadas de humanos, están aún en la escena, con todo su poder de hacer daño a los indígenas. La cacería de humanos, la esclavitud y el asesinato aún suceden.

Ayuda internacional

Varias personas y organizaciones fuera de Paraguay han ayudado a los Aché haciendo protestas públicas, sobre la base de la voluminosa documentación disponible. Por ejemplo:

El 5 de septiembre de 1972, el Congreso Internacional de Americanistas, en Roma (una asamblea de científicos especializados en problema indígenas americanos).⁴²

Desde septiembre de 1972, el etnólogo francés, Dr. Pierre Clastres, un especialista en la cultura aché, en entrevistas en la prensa, radio y la televisión, respaldado en estos esfuerzos por el etnólogo Claude Levi-Strauss.⁴³

El 2 de noviembre de 1972, la Comisión Internacional de Juristas, en Ginebra (una organización de estatus consultivo con la ONU, UNESCO y el Concejo de Europa), en una carta al presidente del Paraguay.

El 22 de enero de 1973, la Sociedad Anti-Eslavista y para la Protección de los Derechos Humanos (una organización británica que tiene estatus consultivo en el Consejo Económico y Social de la ONU), en una carta al representante permanente de Paraguay en la ONU.

En febrero de 1973, IWGIA en cartas a los Ministerios de Asuntos Exteriores de Dinamarca, Noruega y Suecia, urgiéndolos a presentar el caso ante la ONU.

El 16 febrero de 1973, Mark Münzel, en una conferencia de prensa en Copenhague, organizada por IWGIA.

En marzo de 1973, 95 miembros del Parlamento Danés, en una carta al ministro de Asuntos Exteriores de Dinamarca, urgiéndolo llevar el caso aché hasta la ONU.

El 29 de marzo de 1971, la Sociedad Anti-Eslavista nuevamente, en la Comisión de Derechos Humanos de la ONU.

El 4 de junio de 1971, el Departamento de Etnología de la Universidad de Berna, Suiza, en una carta abierta al Gobierno Paraguayo.

Desde marzo hasta julio de 1973, varias secciones de Amnistía Internacional de Alemania Occidental, en carta a la Embajada Paraguaya y en una protesta al presidente del Paraguay, con ocasión de su visita a Alemania Occidental en julio.

El 12 octubre de 1973, Rep. Charles B. Rangel de Nueva York, en la Cámara de Representantes de los EEUU.

El 30 octubre de 1977, el senador James Abourezk, de Dakota del Sur, en el Senado de los EEUU.

El 8 de enero de 1974, voceros de organizaciones religiosas católicas, protestantes y judías de los EEUU, el Concejo Católico Nacional, el Concejo Nacional de Iglesias y la Liga Anti-Difamatoria, en una entrevista concedida a ellos por el embajador paraguayo.

El 1º de marzo de 1974, la Liga Internacional para los Derechos del Hombre, en Nueva York (una organización que tiene estatus consultivo en la ONU), en una protesta al Secretario General de la ONU y a la Organización de Estados Americanos.

Varias otras organizaciones, tales como la británica Survival Internacional y la holandesa WIZA, protestaron indirectamente publicando material sobre

el sufrimiento de los Aché. Remarcablemente, grupos aborígenes de Norteamérica han mostrado especial preocupación por este problema; los periódicos indígenas norteamericanos *Akwesasne Notes* e *Indígena* le han dedicado algún espacio a esto.⁴⁴ Dos asociaciones de groenlandeses en Dinamarca, “La Asociación de Groenlandeses” y “El Concejo de Jóvenes Groenlandeses”, urgieron al ministro danés de Asuntos Exteriores para que llevase el caso de los indígenas Aché ante la ONU.

Publicaciones

La prensa internacional ha dedicado algún espacio al problema de los Aché, especialmente desde la conferencia de prensa organizada por IWGIA, en Copenhague, en febrero de 1973. Desafortunadamente, la atención de la prensa no ha sido continua; lo que los Aché más necesitan es continua atención internacional, como protección contra intenciones genocidas que aún prevalecen en Paraguay.

La mayoría del material se basó en el Documento 11 de IWGIA. Pero algunas publicaciones también aportan su propia investigación. En este sentido, como fuentes independientes, son de especial interés:

The Washington Post, del 17 de diciembre de 1972, p. B3: “A Small Tribe’s Plight”, por Hugh O’Shaughnessy, desde Asunción. “A una corta distancia desde donde Brasil y Paraguay han acordado cooperar para construir una de las plantas hidroeléctricas más grandes del mundo, una pequeña tribu de indígena aborígenes... está muriendo de enfermedades y desesperanza en condiciones de semiesclavitud”. Los achés de la selva “están amenazados no sólo por las incursiones de secuestro sino también por continuas masacres”.

The Observer, 25 de marzo de 1973, p. 8: “Hunted Indian Girls Sold as Slaves for \$ 5”, por Neal Ascherson. Los Aché “sistemáticamente están siendo cazados por incursiones de grupos armados. Cuando los capturan, los padres frecuentemente son asesinados. Los niños, principalmente las niñas, son vendidas como esclavas, con frecuencia para propósitos sexuales”.

Akwesasne Notes, inicios de invierno de 1973 (vol. 5, Nº 6), p. 26-27: “The Aché Indians”: “La carretera dentro del territorio Aché tiene mucho que ver con la urgencia de los intereses de los estadounidenses. Sólo a poca distancia, Paraguay y Brasil han acordado construir una de las plantas hidroeléctricas más grandes del mundo –sombra de James Bay... No parecería desleal inferir que los vehículos militares paraguayos que acompañan las cacerías de los Aché son

de manufactura estadounidense. Amplias instalaciones militares, campos de aterrizaje y carreteras que llevan hacia ellos, empujándolos a través de territorios inhabitados y vírgenes que alguna vez estuvieron poblados por los Aché, han sido puestos a disposición de los Estados Unidos”.

El *New York Times*, 21 de enero de 1974, pp. 1, 8: “Slavery Just One Threat Facing Paraguayan Tribe”, por Jonathan Kandell, desde Asunción. “En las selvas de Paraguay oriental una pequeña tribu indígena de cazadores de la Edad de Piedra enfrenta una batalla perdida para preservar una cultura primitiva y un modo de vida de la arremetida del hombre blanco”.

Information, Copenhague, 17/18 febrero de 1973, p. 2: “De civiliseredes barbari mod de vilde i Paraguay”, por Alfred Hopkins. Dispatch New Service International, desde Asunción.

Reacciones oficiales

Las primeras reacciones oficiales paraguayas a las acusaciones de genocidio produjeron el argumento de que los indígenas no eran matados intencionalmente, sino que las muertes eran el precio del progreso. “...con la construcción de caminos y otras localidades, el terreno de caza y pesca se les ha ido restringido y han irrumpido en la casa de los campesinos en busca de alimento que dentro de su concepto no es un robo. Ya de esa manera surgen los conflictos”, dijo el director del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa en 1972.⁴⁵ “Con los caminos que se extienden por la selva como tentáculos... el territorio de caza de los indios Guayaky se restringe a diario. Los animales silvestres desaparecen y la lucha por la supervivencia entre el hombre blanco y el indio se torna cruel y, muchas veces, mortal generalmente para el indio”, declaró CAIG, un grupo de hombres de negocios a cargo de las finanzas de la colonia, en 1972.⁴⁶

“En el departamento de Alto Paraná, donde viven los Guayakí (Aché), durante los últimos cinco años han estado en proceso de implementación proyectos de desarrollo de gran escala, para los cuales se ha planificado invertir US \$ 3000.000.000... Es verdad que en la colonia muere un gran número de Guayakí (Aché), pero esto se debe a que ellos son incapaces de acostumbrarse por sí mismos al nuevo modo de vida... Si en la colonia viven 80 personas en chozas de 75m², esto se debe al hecho de que los Guayakí tienen miedo de vivir dispersos”, explicó el embajador paraguayo en Japón, Sr. Desiderio Enciso.⁴⁷

Después de la conferencia de prensa de IWGIA, en Copenhague, en febrero de 1973, el Sr. Bernardo Saldívar, secretario de la Embajada Paraguaya en esa

ciudad, respondió por cartas a los editores de periódicos daneses: "El número de los indígenas paraguayos", escribió, "se está reduciendo continuamente, debido a la muerte natural o a la integración voluntaria dentro de la población, pero nunca por la persecución o del despojo de la tierra de los indígenas... Para establecer protección mutua, las autoridades crearon una reserva muy grande... Los indígenas no soportan vivir en un área restringida; algunos de ellos escapan, mientras que otros se vuelven apáticos y son fácilmente susceptibles a las enfermedades".⁴⁸

Un defensor privado de la política oficial, el Sr. Jaques Marie de Mahieu, que colabora con CAIG, ha expresado la visión oficial en los términos más claros: los cazadores nómades "han llevado la de perder, cuando más no fuera porque la población sedentaria tiende a incrementarse, mientras que nómade permanece estacionaria... en una guerra de este tipo no hay leyes y los combatientes no suelen ser individuos muy tiernos que digamos".⁴⁹

El punto común de todas estas explicaciones es que los crímenes son admitidos. Desde marzo de 1973, por el contrario, las autoridades paraguayas han comenzado a negarlos. Ellas ahora han declarado que todas las acusaciones estuvieron basadas en una campaña de difamación mía. Aunque no he sido ni la única ni la primera persona en publicar hechos acerca del genocidio de los Aché, mi publicación en IWGIA ha obtenido la mayor repercusión en la prensa. En marzo de 1973, el Ministro de Defensa paraguayo publicó un comunicado oficial titulado "La verdad sobre el matrimonio del antropólogo Münzel". Este comunicado, que intentó ser una respuesta a las protestas internacionales, prácticamente no contiene nada sobre el problema aché, sino que consiste principalmente de difamaciones personales a mi esposa y a mí mismo. En ese mismo mes, el Ministro de Defensa sostuvo una conferencia de prensa en la cual un vocero oficial "apelaba a la conciencia sana del periodismo" (es decir, amenazó a los periodistas presentes) "para refutar las afirmaciones diseminadas internacionalmente por el matrimonio Münzel sobre el exterminio sistemático de los indígenas en el Paraguay". El coronel Infanzón, director del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa, dijo que a pesar de las críticas "seguiremos luchando y trabajando para no dejar trancos los trabajos que con tanto sacrificio hemos iniciado".⁵⁰

Además de las autoridades paraguayas, un grupo de hombres de negocios, CAIG, ha compartido responsabilidad por la colonia.⁵¹ La firma alemana Farbwerke Hoechst, cuyo brazo gerencial paraguayo ha sido presidente de CAIG, comenzó una campaña en Alemania en defensa. Esta empresa también intentó convencerme de que arriesgaba serias consecuencias legales si continuaba manteniendo mis acusaciones.

Varios gobiernos extranjeros fueron convocados por personas en sus países para levantar el caso aché en la ONU o para mandar una protesta al Gobierno paraguayo. Como resultado de esto, los siguientes gobiernos informaron acerca del caso de los Aché y expresaron sus opiniones sobre éste.

El Ministro del Exterior danés declaró que las leyes paraguayas para la protección de los indígenas “obviamente no son respetadas”, como él se ha enterado a través de información de la Embajada Danesa en Paraguay. Escribió que él ha pedido al embajador danés que le comunique al Gobierno Paraguayo la preocupación existente en Dinamarca acerca de este problema.⁵²

El Ministro del Exterior de Noruega escribió: “Información recibida por el Ministerio de Asuntos Exteriores de fuentes noruegas en Latinoamérica, dan, en varios puntos, el mismo cuadro que el informe del antropólogo alemán Mark Münzel. Consecuentemente, existe razón para considerar la situación de los indígenas Guayakí [Aché] con ansiedad”. Él informó que diplomáticos noruegos respaldarían una iniciativa en favor de los Aché en la Comisión para los Derechos Humanos de la ONU.⁵³

El Departamento de Estado de los EEUU tomó una posición mucho más cautelosa, sin condenar abiertamente a sus aliados paraguayos. Pero declaró que “aunque el tratamiento de los indígenas achés es básicamente un asunto interno, hemos averiguado y expresado nuestra preocupación a funcionarios, tanto en Washington como en Asunción... Parece que han habido serios problemas respecto a los indígenas Aché”. Pero el Departamento de Estado añade, “esta situación ha cambiado ahora” y “no creemos que haya habido un esfuerzo planificado o consciente de parte del Gobierno de Paraguay para exterminar... a los Aché” (ver nota 22).

El Ministro del Exterior de Alemania Occidental fue el único que negó la violencia, en la cual se había querido implicar una firma de ese país. Basado en información del embajador alemán de Paraguay, el ministro declaró que “el Gobierno Paraguayo toma seriamente su tarea de volver sedentarios y de civilizar a los indígenas”.⁵⁴

Apéndice

En Paraguay la discusión acerca del genocidio continúa, al igual que el genocidio. Hace poco, las autoridades paraguayas han admitido súbitamente que los indígenas son victimados en Paraguay.

El 22 de abril de 1974, el diario de Asunción *La Tribuna* publicó una nota del Ministerio de Defensa paraguayo afirmando que “en nuestro país no existe

el genocidio *propriadamente dicho* ni tampoco discriminación racial” (las cursivas son mías). La cosa interesante acerca de esta sorprendente declaración es que su reserva —“propriadamente dicho”— admite implícitamente que al menos existe algo como genocidio en un amplio sentido de la palabra, cualquiera que éste pueda ser. El 28 de abril, el mismo diario informó que recibió una carta para el editor del Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya, firmada por su presidente, Mons. Alejo Ovelar, obispo de la región paraguaya del Chaco. La carta se opone a la nota del Ministerio de Defensa y asegura que, por el contrario, existe realmente genocidio propriadamente dicho en el Paraguay, y agrega (según el resumen del periódico “que la CEP [Conferencia Episcopal Paraguaya] cuenta con documentación sobre el caso”. En la carta, el obispo había hablado explícitamente de “masacres”).

El 8 de mayo de reunión a fin de producir una declaración de que no existe genocidio “conforme a la definición de la Asamblea de las Naciones Unidas”. En una intervención durante la conferencia, el ministro dijo muy claramente que él sólo se refería a esta declaración, lo que no excluía que hay genocidio en Paraguay en un sentido más amplio que el que definen las declaraciones de las Naciones Unidas. Primero citó la convención sobre el genocidio de la ONU, mencionando los cinco principales puntos de su definición de genocidio: “1. Matanza de miembros de un grupo, 2. lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo, 3. sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física total o parcial, 4. medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo, 5. Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo”. Pero luego el ministro no procedió, como uno podía haber esperado, a negar que los crímenes ya mencionados fueran cometidos contra indígenas en Paraguay. Él sólo señaló el punto que, si esos crímenes estaban pasando, ellos no tenían la “*intención*” de destruir al grupo. “*Si bien existan víctima y victimario*, no existe el tercer elemento necesario para convertir una acción en delito, cual es el ‘dolo’ [intención malévol]. Por lo tanto, al no existir ‘dolo’, no puede considerarse genocidio”. (Las cursivas son mías. Citado del diario de Asunción *Abc Color*, del 9 de mayo de 1974).

Nuevamente, esta declaración fue refutada por el Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya, que, en una carta al editor, fechada el 8 de mayo de 1974, afirmó que existía un genocidio real en el pleno sentido de la palabra. “El Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya: ha denunciado y denuncia, sobre la base de datos concretos, debidamente investigados, la existencia de casos de genocidio; ha recibido información acerca de otros casos, con datos sólo parcialmente estudiados y que deben ser

completados; desea que se realice una investigación amplia, sobretodo con respecto a la situación de ciertos grupos indígenas del Paraguay especialmente amenazados en su supervivencia étnica...”

Debemos enfatizar dos puntos principales de esta discusión:

1. La disputa no es más acerca de si grupos indígenas están siendo destruidos o no en el Paraguay, sino sólo acerca de si esa destrucción puede o no ser jurídicamente definida como “genocidio”.
2. La discusión ahora se refiere claramente no sólo a los Aché, sino también a otros grupos indígenas.

Mientras tanto, la situación de los Aché parece volverse más y más crítica. Un nuevo subgrupo aché fue descubierto al inicio de este año en el departamento de Amambay, una zona donde la existencia de Aché había sido antes desconocida. Parece que lo inevitable continuará: ya en julio, se estaba preparando una cacería humana contra este grupo, sin que las autoridades paraguayas tomaran ninguna acción contra el crimen planificado, esto a pesar de estar advertidas acerca de lo que estaba sucediendo, al menos por la Asociación Internacional de Abogados Democráticos de Bruselas, que mandó un llamado de emergencia al Presidente de Paraguay en julio de 1974.

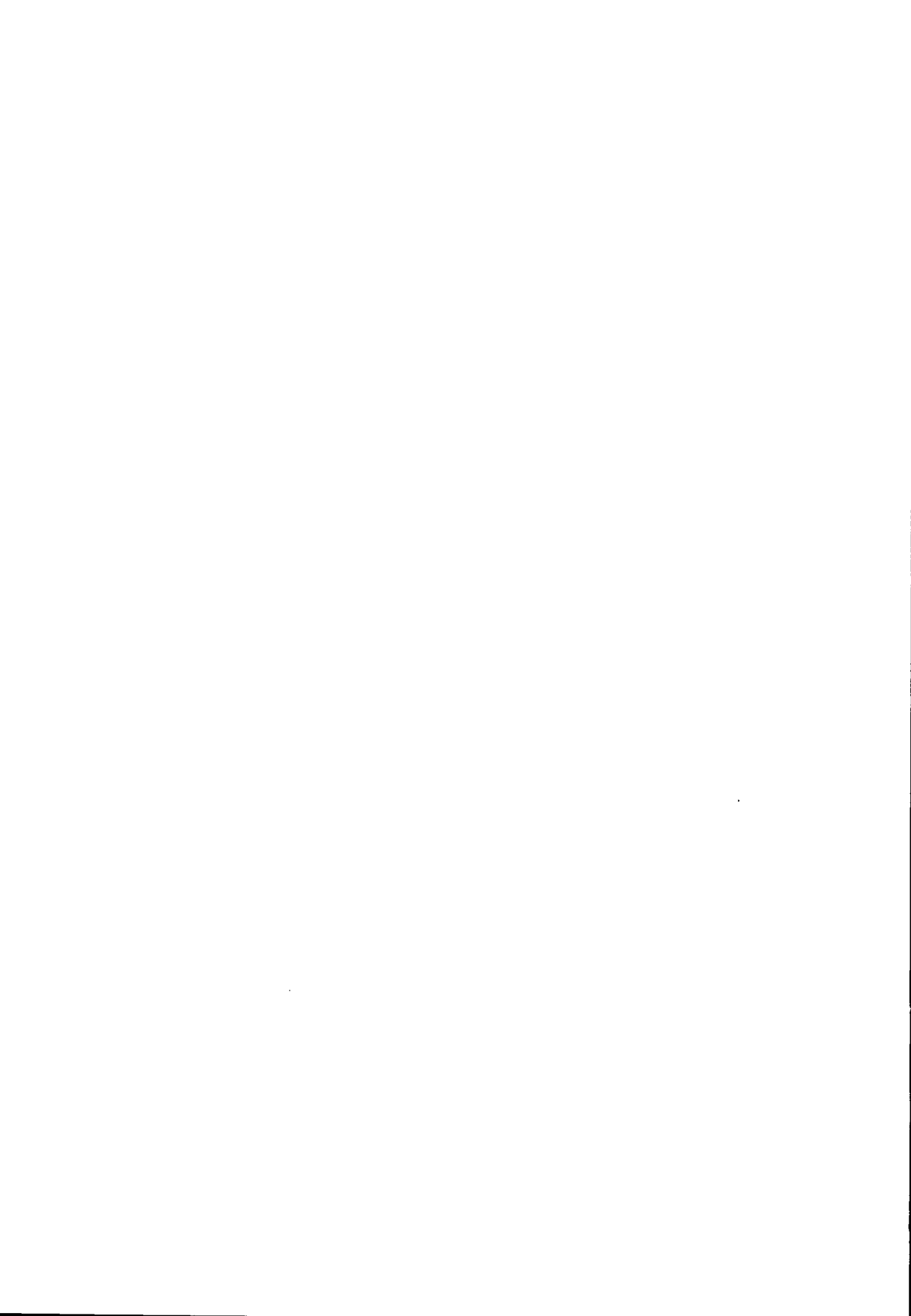
Notas

- 1 Cf. Münzel 1973: 14-19. En el caso N° 8, nuestros informantes mencionaron al menos siete muertos y tres capturados, aunque algunas personas mejor informadas hablaron de 20 muertos y cinco capturados.
- 2 Desde octubre de 1970 hasta junio de 1972, al menos 259 achés libres fueron capturados o asesinados, lo cual debería haber levantado la población total de la colonia hasta al menos 366 achés; pero según una fuente oficial, fue sólo de 202 en junio de 1972. Cifras basadas en Münzel 1973: 36-56, Melià-Miraglia-Münzel 1973: 49-50, y un artículo publicado por CAIG (un grupo privado que participa oficialmente en la administración de la colonia, cf. Münzel 1973: 57-60) en el diario de Asunción *La Tribuna*, 1° de oct. 1972, p. 12. De acuerdo a este artículo, el número de achés que habían "venido" a la colonia a fines de 1970 era de 80 (y no de 47, como había supuesto antes). En efecto, parece que un grupo de 36 fue capturado, más otro de 11 (lo que hace un total de 47), más otro de unos 33. Cf. también Chase (1972: 199): 36 llegaron achés a la colonia el 30 de noviembre de 1970; "otros rezagados llegan posteriormente".
- 3 *La Tribuna*, Asunción, 20 de mayo de 1973, p.16.
- 4 Existen varias diferencias importantes entre los achés del norte (más o menos al norte de la línea Caaguazú-Iguazú) y otros achés. Una es el tamaño más grande de las bandas de los primeros. Sobre la base de lo que era conocido acerca de otros achés más hacia el sur, se creyó que una banda aché no incluiría más de unas 60 personas. Esto llevó a subestimar el número de los achés del norte. Pero desde que ha habido más contacto con achés del norte, se ha hecho evidente que todos los estimados previos estaban equivocados. En 1968, los diarios informaron acerca del descubrimiento, en los bosques de la región de Curuguaty, de grupos de más de 500 y de enfrentamientos armados entre grupos de guerreros achés, cada uno de los cuales tenía más de 100, y blancos. Cf. *Abc color*, Asunción, 30 de mayo de 1968. Entre 1970 y 1972, una banda de achés fue llevada a la colonia en varias tandas: 80 (1970, cf. note 2), + 80 (marzo 1972, cf. Münzel 1973: 50), + 25 (del 14 al 21 de abril de 1972, cf. Münzel 1973: 53). Más aun, al menos 20 miembros de esta banda habían sido asesinados y al menos 10 secuestrados, durante incursiones privadas en agosto y noviembre de 1971 (Münzel 1973: 16, 19). Cinco otros habían sido asesinados por cazadores de humanos de la colonia (Münzel 1973: 49, 51). Esto hace un total de unas 220 personas, para una banda ya reducida por las continuas cacerías de humanos.
- 5 Loewen 1964.
- 6 Chase 1972a: 13-14.
- 7 *La Tribuna*, Asunción, 30 de junio de 1972, p. 5; *Abc Color*, Asunción, 30 de junio de 1972, p. 10.
- 8 Chase 1972a: 16.
- 9 Ibid: 29.
- 10 Cf. Münzel 1973: 61-62.
- 11 Citado por un programa de la compañía de teatro Tiempooivillo, "Tiempooivillo presenta: Historia de una Muerte Más", Asunción, enero, 1973.

- 12 Parcialmente publicada en *Peace News* N°. 1909, Londres, 16 de febrero 1973, p. 2.
- 13 Chase 1973.
- 14 Miraglia 1973 en Melià-Miraglia-Münzel 1973: 57.
- 15 Melià-Miraglia-Munzel 1973, comentado en *La Tribuna*, Asunción, 11/II/1973, p. 14 y en: *abc color*, Asunción, 13/III/1973.
- 16 Roa Bastos 1973: 8.
- 17 Propalada por el Hessischer Rundfunk, el 5 de octubre de 1971, primer programa, entre 9 y 10 pm.
- 18 Los nombres fueron mencionados en público por miembros de la audiencia en una conferencia que di en la Universidad Católica de Asunción, el 30 de mayo de 1972; y en un informe del Secretario de Asuntos Indígenas de la Conferencia Episcopal Paraguaya, enviado primero al Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa y, el 29 de junio de 1972, hecho público. Parte de los hechos de este informe fueron publicados en Melià-Miraglia-Münzel 1973: 40-41. El director del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Defensa admitió conocer los nombres de varios sospechosos de ser cazadores de humanos, en una entrevista a la prensa publicada en *La Tribuna*, Asunción, 2 de julio de 1972, p. 13.
- 19 *Aquí*, Asunción, 21 de septiembre 1971 (año III, N° 139) p. 11.
- 20 *Aquí*, Asunción 21 septiembre 1973 (año III, N° 139), pp. 10-11; *Abc Color*, Asunción, 7 de septiembre 1973, p. 28. Nota para la reedición de 2008: Las fotos y los nombres que la prensa indica para los tres Aché evidencian que se trataba de una familia que pocos meses antes habíamos conocido en la Colonia Nacional Guayakí - cosa que nuestra edición de 1974 no ha mencionado para no poner en peligro a esta gente escapada de la colonia. En el relato de prensa, aparecen desnudos y son descritos como recién salidos de una vida selvática. En realidad, en la colonia habían vivido en forma sedentaria y vestidos durante diez años. En el relato, se los describe ignorantes del idioma guaraní, aunque en realidad al menos uno de ellos lo dominaba. Creo que habían vuelto a la selva para retomar su vida antigua, y que, reencontrados, trataban de disimular su procedencia de la colonia para evitar tener que volver allí.
- 21 21 de enero de 1974, pp. 1, 8.
- 22 Carta del Sr. Jack B. Kubisch, secretario asistente de Asuntos Interamericanos, Departamento de Estado de los EEUU, al Sr. Dante B. Fascell, jefe del Subcomité de Asuntos Interamericanos, Cámara de Representantes, escrita en Washington el 26 de octubre de 1973.
- 23 He recibido varias notas de personas en Paraguay (principalmente gente del campo en el área aché) observando la evolución en el lugar. Como prueba, puedo mostrar esas notas, por ejemplo, a una persona que investiga el caso aché, pero por obvias razones no puedo revelar los nombres de los escritores a un público más grande. Traduciendo parte de estas notas, he omitido otras partes a fin de evitar hacerlas menos comprometedoras para los escritores.
- 24 Obviamente esta carta se refiere a niños que, en 1971 y 1972, yo había encontrado viviendo con sus padres y sus parientes en la colonia.
- 25 Chase 1972: 207. Él se refiere especialmente a los misioneros entre los indígenas Maká, pero también, en un sentido más amplio, a la política general de la misión "Nuevas Tribus".

- 26 He fotografiado este informe, titulado "Una Experiencia entre los Guayakíes".
- 27 La manera cómo los nombres achés son escritos en ese informe muestra ignorancia respecto al sistema fonético de los Aché (aunque la fonética es usualmente la primera cosa que estos misioneros están entrenados para aprender cuando empiezan a trabajar una lengua indígena). Página 2: El misionero habla con los indígenas achés, pero a través de un intérprete (uno de los achés de la colonia que conoce el guaraní paraguayo). Esto no se puede explicarse por el hecho de que los Aché pertenecen a un grupo cuyo dialecto puede diferir de aquél de la colonia, ya que los de ésta, según el informe, son capaces de hablar a otros achés sin intérprete.
- En una parte del informe el misionero se pregunta a sí mismo qué puede pensar un aché acerca de los blancos; él añade que tal vez podremos conocer esto una vez que los indígenas hayan aprendido "nuestro idioma", como si la idea de que el misionero aprenda el idioma de los indígenas estuviera totalmente fuera de cuestión.
- 28 El general Piñeiro, subsecretario del Ministerio de Defensa paraguayo, en una conferencia de prensa en Asunción, el 14 de marzo de 1973, tal como fue informado en *Abc Color*, Asunción, 15 de marzo de 1973, p. 8.
- El coronel Infanzón, director del Departamento de Asuntos Indígenas, tal como está citado en el *New York Times*, cf. nota 12.
- 29 Memorando 1972: 35.
- 30 Como unos 80 habían desaparecido alrededor de septiembre de 1972. Cf. Münzel 1973: 54-56.
- 31 Como señala en cartas que me dirigió (cf. nota 23) y en la carta de Melià a Farbwerke Hoechst mencionada en el texto.
- 32 Como declaró Chase Sardi en un testimonio ante un notario público alemán, el 11 de septiembre de 1973, según él, observado por el Sr. Sylvain Julienne, fotógrafo de la firma Sygma, París.
- 33 Cf. Münzel 1973.
- 34 Según el informe mencionado en la nota 26, donde se dan los nombres de los achés en cuestión, obviamente personas que he conocido en la colonia aché.
- 35 En su carta del 16 de enero de 1974, p. 8.
- 36 Cf. Münzel 1973 y Melià-Münzel, en Melià-Miraglia-Münzel 1973: 45-48.
- 37 21 de enero 1974, p. 8.
- 38 Según cartas mencionadas en la nota 25 y en la carta de Chase Sardi al Ministro de Defensa señalada en la nota 35, p. 10.
- 39 Según el periodista norteamericano Jonathan Kandell, en el *New York Times*, 21 de enero de 1974, p. 8.
- 40 El muchacho que se ve en las fotografías publicadas en el artículo en *Aquí* (cf. notas 19, 20), que recién había salido del bosque, es en realidad uno de los que conocí en la colonia, en 1972. *abc Color* (cf. nota 20) dice que los indígenas en cuestión probablemente vivieron antes en la colonia.
- 41 El informe del misionero (cf. nota 26) y fotocopias que adquirí de informes médicos acerca del estado de salud de dos achés recién salidos del bosque (escrito en el Hospital Bautista, Asunción,

- el 18 de octubre de 1973), muestran que los achés en cuestión parecen que han salido del bosque con típicas enfermedades del hombre blanco ya contraídas.
- 42 En una Resolución, publicada en ATTI: LXI. El zoólogo Miraglia informó en este congreso su experiencia de testigo ocular de una cacería humana dirigida contra indígenas achés desde la colonia oficial. Su informe (publicada en ATTI: 23-29) contiene una clara denuncia de la política paraguaya aché. No obstante, y por obvias razones (Miraglia vive en Paraguay), él prefirió no unirse a la resolución de protesta, lo que podría haber sido interpretado como un acto de hostilidad contra las autoridades paraguayas. Él expresó su desacuerdo con la Resolución en una carta a la Dirección del Congreso, obviamente escrita para ojos paraguayos (en español, aunque la lengua materna de Miraglia es el italiano, y la carta fue teóricamente dirigida a los italianos), en la cual él no dejó de dirigir su atención a sus denuncias anteriores.
- 43 Clastres había publicado recientemente un libro sobre los Aché, incluyendo descripciones de sus sufrimientos a inicios de la década de 1960: Clastres 1972.
- 44 *Akwesasne Notes*, vol. 5, N° 5, inicios de otoño 1973, p. 26.
Akwesasne Notes, vol. 5, N° 6, Inicios de invierno 1973, pp. 26-27.
Indígena, primavera 1974, p. 2.
- 45 *La Tribuna*, Asunción, 2 julio 1972, p. 13.
- 46 *Ibid.* 1° de octubre 1972, p. 12.
- 47 *Asahi Shimbun*, Tokyo, 2 de diciembre 1972, 2ª edición de la tarde, p. 10.
- 48 *Politiken*, Copenhague, 20 de febrero 1973, p. 8.
Ekstra-Bladet, Copenhague, 20 de febrero 1973, p. 20.
- 49 *La Tribuna*, Asunción, 15 April 1973, p. 18. La carta fue escrita en 1972. Nota para la reedición de 2008: El sr. Mahieu era un emigrante europeo de posguerra en Argentina. Apoyó la política indigenista paraguaya de la época con argumentos de puro racismo nazista. Los Aché serían vikingos nórdicos, pero degenerados por el mestizaje con indios. La argumentación era tan increíble que en 1973/74 no le queríamos dar mucha publicidad porque temíamos que se nos acusaría de exagerar o de querer utilizar los rumores sobre relaciones del régimen con nazistas refugiados en el Paraguay.
- 50 *abc color*, Asunción, 15 de marzo 1973; *Patria*, Asunción, 17 de marzo 1973, p. 5.
- 51 Cf. Münzel 1973: 57-60.
- 52 R.I., *Journal* N°. 28. C.28.f/33, escrito en Copenhague el 14 de septiembre 1973.
- 53 Carta a IWGIA de 8 de marzo de 1973.
- 54 Varias declaraciones enviadas a mí y a otras personas que se habían dirigido a oficinas gubernamentales alemanas. Cf. *Darmstädter Tagblatt*, Darmstadt (Alemania), 23 de julio de 1973: "Von Gewalt keine Rede".



PUEBLOS INDÍGENAS EN PARAGUAY
Y VIOLACIÓN DE DERECHOS HUMANOS
(1958-2003)

Bartomeu Melià, s.j.

El 8 de septiembre de 2003 se creó la “Comisión de Verdad y Justicia”, que tendría a su cargo investigar hechos de “violaciones a derechos humanos cometidos por agentes estatales o paraestatales entre mayo de 1954” hasta esa fecha de promulgación de la Ley.

Los objetivos de la Comisión fueron varios, desde la investigación de las condiciones políticas, sociales y culturales que contribuyeron a las graves violaciones de los derechos humanos, hasta el hacer y guardar memoria de los hechos, promover su reparación y la elaboración de un informe final.

El trabajo en parte está hecho; nos queda en este momento repasar esta memoria, escuchar otros testimonios y hacer propuestas de reparación y reivindicación. Es una memoria no sólo del pasado, sino para el futuro.

Pueblos indígenas y dictadura, ¿qué implica esta relación? “En la época moderna la dictadura es un régimen político que, por la fuerza o la violencia, concentra todo el poder en una persona o en un grupo u organización y reprime los derechos humanos y las libertades individuales” (*Diccionario esencial de la lengua española*, Madrid, 2006).

La violación de derechos humanos nunca es un simple dato numérico, y de hecho implica en diversos grados desprecio, discriminación, presión, expulsión, sufrimiento, tortura, muerte de personas cuyas palabras nunca serán suficientes para decir sus miedos, sus angustias, sus noches oscuras, su impotencia ante la injusticia, su verdad silenciada. El más eficaz instrumento de la dictadura

es el miedo; y salir del miedo es en gran parte salir de la dictadura; muchos de nosotros todavía hoy seguimos teniendo miedo.

Una larga historia de injusticia

136 Sin remontarnos a tiempos muy lejanos, hay que decir que la gran violación de los derechos humanos de los indígenas arranca de la Constitución de 1870, que permitió la expoliación, usurpación y despojo de sus territorios. Fraude, engaño y robo podían ser justificados “jurídicamente”. La usurpación de los territorios indígenas, tanto en el Chaco como en la región oriental, es un hecho que nunca se ha revisado. Se trata de una apropiación más fraudulenta y menos legal que la hecha en tiempo colonial. Véase al respecto la introducción del Sr. David Velázquez Seiferheld al *Digesto Normativo sobre Pueblos Indígenas en el Paraguay; 1811-2003*, de la Corte Suprema de Justicia, (2003: 19ss). La historia de tanta injusticia e ignominia ha sido recordada por Branislava Súsnik y Miguel Chase-Sardi, *Los indios del Paraguay* (Madrid 1995: 247 y ss), al dar cuenta de los decretos y leyes confiscatorias de 1883 y 1885 que permitieron la venta de las tierras públicas al capital extranjero, y —como consecuencia— la proletarianización de los indígenas, especialmente los chaqueños, y el pago de jornal en alcohol.

No es extraño que el Dr. Andrés Barbero señalara en 1930 que los indígenas están “*estrechados más por los alambrados de estancias, los fortines militares de ambas naciones (...) y por la codicia de los comerciantes inescrupulosos, que les sacan el fruto de sus cacerías (...) a trueque de alcohol y engaño, cosa que les sume en una desesperación injusta y tremenda...*” (*Digesto...* 2003: 46).

Aquí cabe denunciar a la Compañía Carlos Casado, Campos y Quebrachales Puerto Sastre y la Industrial Paraguaya, de capital argentino, así como a otras empresas de ciudadanos y capitales de países supuestamente “civilizados”, como Inglaterra y Estados Unidos de América, que entran plenamente en la categoría de violadores de los derechos indígenas durante la dictadura, pues su actuación no cesó, sino que se hizo más impune en los tiempos de la dictadura del Gral. Alfredo Stroessner.

“Reconociendo que el problema indígena atañe a toda América”, se crea en 1941 e instala en México el *Instituto Indigenista Interamericano* y un año más tarde la *Asociación Indigenista del Paraguay*, que con éxito vario y desigual actúa hasta hoy. Para encarar una situación particularmente grave se crea en 1949 la *Curaduría de Indios Mbyá Guaraníes del Guayrá*, bajo la dirección de

León Cadogan, que solo permaneció activa hasta el 1968. De hecho, como en tantos otros casos, era más una persona la que se identificaba con la defensa de los indígenas que una sociedad.

En una entrevista realizada a León Cadogan, se indica que “en 1957, el ministro de Educación, que era, como ahora, el doctor Peña, se enteró por mi intermedio de casos concretos de matanzas de indios. Me mandó con un asesor jurídico a la Corte Suprema de Justicia y no me quisieron creer. Les mostré los procesos. Fue entonces cuando se lanzó esa famosa circular número uno en defensa del indio, que mucho honra al doctor Peña, pero, desgraciadamente, como todas las cosas en nuestro país, todo quedó estancado. Desde Asunción hasta el Paraná todo el mundo exclamaba: A la pucha, prohibido niko la ava juka ra`e (había sido que está prohibido matar a un indio). A los indios se los mataba como animales. Una vez mataron a un indiecito por entrar en una chacra a robar una sandía” (Rogelio Cadogan, *Tupã Kuchuvi Veve – Un profeta en el firmamento guaraní*, Asunción 1988: 149).

Esa aseveración de León Cadogan constituye lo manifiesto y lo subyacente en el imaginario colectivo de la sociedad paraguaya, antes, durante y después de la dictadura del Gral. Stroessner. Al respecto, es válido mencionar el estudio “*El indio y la sociedad: los prejuicios étnicos en el Paraguay*”, de Mauricio Schwartzman (1983) en el que se denota y cuantifica las aptitudes raciales y discriminatorias contra los indígenas en el país.

Mientras sucedían estos atropellos y violaciones contra los indígenas, un estudio que analiza la cuestión agraria de la época indica que “las ventas de las tierras públicas siguen afectando a los indígenas, ya que estas tierras fueron vendidas sin tener en cuenta a los pueblos indígenas, que hoy viven rodeados de los macrocultivos y sin bosques, por falta de una política adecuada por parte del Estado” (Kleinpenning 1988: 191).

En *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*, existe un apartado titulado Aché Guayakí en el que, además de los datos demográficos y ubicación espacial, se menciona en forma documentada y en una perspectiva histórica las atrocidades cometidas contra esta etnia (Chase-Sardi, Brun y Enciso 1990: 211-242).

Lo mismo en otro texto sugerente de *Los indios del Paraguay* (Súsnik y Chase-Sardi 1995:275-279) en el que se repiten las graves denuncias.

Hoy sabemos que entre 1947 y 2007, cuando apenas se dispuso de tierras para los indígenas, el dictador Alfredo Stroessner y el Partido Colorado hicieron una distribución, en gran parte prebendaria y clientelista, de cerca de 12.000.000 de hectáreas del patrimonio nacional (Alegre/Orué 2008).

En tiempos de dictadura

Los tiempos de dictadura, que se inician con el gobierno del Gral. Alfredo Stroessner en 1954, no han de verse simplemente como continuidad de injusticias y violaciones sistemáticas que algunos califican irresponsablemente de atávicas y propias del pueblo paraguayo, diciendo que en cuestiones indígenas siempre ha habido discriminación y violación de derechos; una costumbre que sería ley de identidad del pueblo paraguayo.

Con Stroessner se abre un período en el que las violaciones y crímenes de tiempos anteriores y la represión de los derechos humanos se dan mediante el régimen político de una persona que concentra todo el poder, que por ella misma o por grupos u organizaciones actúa por la fuerza o violencia —que ciertamente se daba también anteriormente—; que hace posible la injusticia y la impunidad, y en algunos casos las promueve. Los pueblos indígenas han visto sus derechos violados impunemente; si se argumenta que las violaciones hubieran podido ser todavía mayores y que en algunos casos alguna comunidad indígena fue tratada con algo más de justicia, no es una atenuante respecto al conjunto del período dictatorial. Que alguna comunidad haya obtenido favores no puede distraernos de tantas violaciones sistemáticas.

Las violaciones de los derechos humanos que tratamos son las dadas durante la dictadura.

138

La verdad de los hechos y sus voces

En el *Informe final*, encomendado por la Comisión de Verdad y Justicia y redactado por Jorge Servín, revisada la documentación, se evidencia la violación a los derechos humanos de las siguientes etnias indígenas: Aché; Ayoreo; Pañ Tavyterâ, Toba Maskoy, Angaité, Enxet Sur, Sanapaná, Avá Guaraní, entre otros. Esto no significa que no existan hechos y episodios de violencia contra otras etnias. Y esta Audiencia Pública fue el lugar de manifestación y testimonio.

El genocidio de los Aché-Guayakí

En el *Informe final* de la Comisión Verdad y Justicia, hay una larga serie de testimonios estremecedores que dan cuenta de aquellos despiadados años de genocidio, que apenas nos eran conocidos en su amplitud, aunque yo había estado con los últimos Aché salidos del monte en marzo de 1976. No los repetiré.

Los testimonios directos en la misma sala del Congreso Nacional el 18 de julio nos dejaron afligidos y avergonzados por estos crímenes de nuestro tiempo. Lo dicho en entrevistas particulares se abrió ahora al gran público como tragedia de todos. Los Aché que hoy están en Chupa Pou, Arroyo Bandera y Kuëtuvy, en el departamento de Canindeyú, en Puerto Barra de Alto Paraná y en Ypetymí en Caazapá y Cerro Morotí de Caaguazú hablaron clara y de modo concreto en la Audiencia Pública del acoso sufrido, de las muertes y raptos que les tocó vivir. La “calidad” de esos testimonios es indiscutible para cualquier tiempo, escenario y público; son voces contra nuestros grandes silencios, de cuánto dejamos de contar y que no quisiéramos recordar.

Con los Aché se había llevado a cabo un genocidio horroroso que resultó de varios factores, como son la ignorancia, el interés más grosero y la maldad. Es claro que ni la sociedad ni el Estado paraguayo estaban en condiciones de entrar en contacto con un pueblo como los Aché; para ello todos los cuidados y prevenciones hubieran tenido que ser extremas a fin de realizar un acercamiento a ellos. El respeto al territorio de los Aché hubiera sido la mayor inversión en beneficio del mismo Paraguay y su población. Los actos de barbarie practicados por los supuestos “civilizados” contra esas personas —que eso significa su nombre: Aché— se sucedieron sobre todo desde 1959, pero el acoso y captura decisiva de ese pueblo se dio entre 1972 y 1976. Y en las peores condiciones.

Los Aché —las personas— privilegiaban, en su nomadismo, la búsqueda de los palmerales de *pindó* (*Syagrus* spp.) por ser la harina, el almidón y las frutas de esta palmera las principales sustancias de su alimentación. Frutas, raíces y miel, así como piezas de caza, eran sus alimentos ordinarios. Una civilización de la miel, había dicho Jean Vellard (1939).

Apenas contactados, algunos Aché ya tuvieron que cumplir odiosas tareas a favor del Estado, bajo el gobierno dictatorial del Gral. Alfredo Stroessner.

“En 1959, con la cooperación del Ministerio de Defensa utilizan a los indígenas Aché Guayakí como perros de presa para ubicar en la selva al resto de pequeños grupos guerrilleros que aparecieron. En la década del 60 se podía comprar un niño indígena para criado por la módica suma de 10 mil guaraníes. La población indígena fue diezmada por las pestes al tener contacto con la población blanca” (Chase-Sardi 1988: 54).

Fue en los años 70 cuando se dio el gran golpe contra los Aché, privándoles de sus posibilidades de vida como tales.

La represión, matanzas, robos, ventas y trueques de niños, niñas por dinero y/o animales, como vacas, caballos, entre otros, violación de mujeres y adolescentes, desaparición de personas, se sucedieron, en la mayoría de los casos, con la complacencia del régimen y la sociedad en su conjunto.

La revista paraguaya *Acción* fue una de las primeras publicaciones que hizo conocer la tragedia de los Aché, ya en 1972, en su editorial "Perseguir al libre" y el artículo de Mark Münzel "Tortuga persigue a Tortuga. ¿Por qué los Axé (Guayakí) 'mansos' persiguen a sus hermanos 'salvajes'". Los artículos del *Suplemento Antropológico* (VI, 1-2, 1971; publicado en 1973), convertidos en libro bajo el título de *La agonía de los Aché Guayakí: historia y cantos*, de Bartomeu Melià, Lugi Miraglia y Mark y Ch. Münzel, aportaban sobradas pruebas de la tragedia de ese pueblo con fotos de una elocuencia tremenda e irrefutable. Aparecía en esas páginas un escrito que titulé "Yo, Indio Guayakí, acuso a los hombres vestidos". Era una expresión de mi indignación y sentimiento frente a la burda farsa de esa civilización que vestía a los indígenas con la "civilización" de la enfermedad, de la tristeza y de la muerte. Salían del monte para entrar en un no ser, que los sumía en la triste verdad de verse muertos, y de hecho lo estaban, a la libertad y a la alegría. Capturados y aun entregándose a sí mismos, los Aché Guayakí eran hombre y mujer muertos.

En 1974 realizamos una investigación de campo sobre causas de muerte entre los Aché, publicado primero solo con el nombre de Robert Smith (1975, 1978), "La vida en la muerte de los Aché-Guayakí", donde aun con posibles errores en la información recogida directamente de los recién salidos del monte en 1974, de quienes se presenta el cuadro de parentesco, se hace patente que gran parte de esas muertes era debida a los ataques de los paraguayos.

A nivel internacional se publicaron el artículo de Norman Lewis (1975) "Crónica de una cacería humana", que despertó indignación y solidaridad, y el libro de Richard Arens, quien hizo de la causa Aché una bandera de derechos humanos y jurídicos. IWGIA fue portavoz internacional de las fundadas denuncias de Mark Münzel en dos de sus cuadernos: *The Ache Indians in Paraguay* y *The Aché: Genocide continues*.

Tema sobre el cual todavía volvió en 1983. En estos testimonios impresiona la inocencia e ingenuidad de los Aché y al mismo tiempo el acoso, el engaño y la violencia ejercida contra ellos, aun por personas que decían querer "salvarlos".

Algo de todo esto se sabía y quienes se animaron a contar, documentar y revelar tantos vejámenes tuvieron que enfrentar el destierro, el apresamiento y la calumnia. Pensar (en tiempos de dictadura) es insalubre, decía Augusto Roa Bastos.

La política (anti)indígena en tiempos de dictadura

La primera y gran violación de los derechos indígenas en tiempos de dictadura es no reconocerlos y ni siquiera iniciar esta tarea. Es negarlos antes de enten-

derlos. Es incluso la obstrucción para que sean entendidos y promovidos. Es atribuirlos a costumbres y modos de pensar atávicos de los paraguayos. Es sobre todo la voluntad de no revisión de la usurpación de territorios indígenas y el reparto de sus tierras en favor de especuladores que las más de las veces no han dudado en entregarlos, mediante simple venta, a grupos extranjeros que hoy configuran verdaderos territorios que se sustraen a la nación.

Miguel Chase-Sardi, en *Crímenes contra los Derechos Humanos de los indígenas en el Paraguay* (1988: 50-54), denuncia la situación de los indígenas durante el funcionamiento de la empresa taninera de los Casado. Durante los años 30, 40 y 50, obligaron a los indígenas de ocho etnias a pasar de una economía de agricultores, cazadores, recolectores y pescadores, a la de jornaleros. En ella se los envenenó pagándoles el jornal en más de 50% en alcohol. La cultura fue destruida, la población contaminada por diversos vicios entre los cuales la prostitución, desconocida anteriormente, lo que provocó que fueran diezmados muy pronto por enfermedades venéreas.

La persecución a los Ayoreo sigue un paradigma análogo al de los Aché, si bien la situación del territorio del Chaco presenta características muy singulares. De nuevo es la "limpieza" de esas tierras el principal motivo.

"De la bibliografía revisada, se desprende que estos atropellos fueron cometidos principalmente durante el gobierno dictatorial y que, lamentablemente, la presión por vender, revender y ocupar sus antiguos dominios territoriales continúa a la fecha; como sucede en el ámbito del grupo de los Ayoreo Totobiegosode, último grupo que aún posee parientes en estado de aislamiento y, también los que poseen más familias de parientes en contacto inicial" (Servín, 2008).

Como indica el *Informe final* de J. Servín (2008), varios investigadores: Gómez Perasso (1987), B. SúsNIK, M. Chase-Sardi (1995) y M. Bartolomé, (2000) coinciden en repetir y reiterar que los abusos, atropellos y violación a los derechos fundamentales cometidos contra los Ayoreo fueron de la mano de misioneros de diferentes iglesias, destacamentos militares y compañías de prospección petrolera, entre otros; con conocimiento y complacencia del gobierno de turno.

Marcos de la política indigenista paraguaya

Existía desde 1956 el *Departamento de Asuntos Indígenas*, pero la falsa conexión entre pueblos indígenas y cuestiones de seguridad nacional, que duró por años y años y la actitud paternalista del Ministerio de Defensa Nacional impedían abordar las cuestiones de fondo. La mayoría de las graves violaciones de los derechos indígenas se dieron en esos tiempos. El coronel Infanzón no sabía

y no podía ir más allá de sus muy limitadas atribuciones. Se quería atender a los indígenas sin los indígenas, en una actitud que llega hasta el presente.

El *Código del Trabajo*, de 1961, representaría la Política Indigenista Nacional, en el sentido de querer integrar a los indígenas; un punto de vista muy discutible y que ha dado lugar a continuas presiones sobre las culturas y territorios indígenas. El *Estatuto Agrario*, de 1963, pretende regularizar el proceso de reconocimiento y asignación de tierras indígenas, pero de su filosofía de “promover la progresiva incorporación de los núcleos [indígenas] al desarrollo económico y social del país”, poco bueno podía esperarse. Los pueblos indígenas que deberían ser asistidos por el IBR —Instituto de Bienestar Rural— son vistos como “los núcleos sobrevivientes de la parcialidades que aún existen en el país”; de tales conceptos poco podía esperarse. Como rémora de esos tiempos hay que recordar que la Fundación del Consejo Indígena del Paraguay, el 2 de octubre de 1975, solo fue reconocida como *Asociación de Parcialidades Indígenas* por Decreto de 6 de septiembre de 1976.

En 1975, aunque de hecho el 19 de abril de 1976, se constituye el Instituto Nacional del Indígena. No logra ocultar su intención de control y fiscalización en momentos en que ya se había dado el desarrollo del Proyecto Marandú y se respiraban nuevos aires en las ONG y en las misiones, especialmente las católicas. No hay duda de que se había iniciado una nueva fase en la que se acentuó el carácter paternalista del Estado, que por otra parte se vio casi aplastado por demandas y más demandas de todo tipo y que no podía satisfacer por falta de una política más integral y resuelta; los “callejones sin salida” no fueron superados, sino que quedaron más bien acentuados.

Con la Ley 904, *Estatuto de Comunidades Indígenas*, del 18 de diciembre de 1981, aparentemente se habría dado un paso importante. Hay que ver dónde ese *Estatuto* esconde su flaqueza, y probablemente hay que buscarla por el lado del modo de restitución de los territorios indígenas. La cuestión de adquisición de tierras ha sido el talón de Aquiles y el punto flaco de la ley.

La Constitución Nacional de 1992, excelente en su filosofía y en su formulación, dista mucho de la realidad que se ha venido practicando. “La violación de los derechos indígenas persiste. Y sin embargo, gran parte de la solución no reside en la sanción de nuevas leyes, como en la voluntad de las autoridades políticas y judiciales de aplicar las vigentes” (*Digesto* 2003: 89).

El contrapunto internacional

Hubo sin duda progresos jurídicos en tiempos del Estado dictatorial, pero la casi totalidad vinieron a remolque de los avances que se daba en el ámbito mundial

e interamericano. El Estado paraguayo tuvo el buen sentido de adherirse formalmente a los nuevos instrumentos jurídicos que se producían. Es un mérito que países como Estados Unidos no han tenido coraje de aceptar, como se ha hecho patente a propósito de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas. Paraguay ratificó los Convenios 157 y 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

“Sin embargo, como con otras legislaciones de la época, el espíritu no se tradujo en actos” (*Digesto* 2003: 61). La ideología del Estado obstaculizaba su aplicación.

El Convenio 169, *Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, de 1989 permite nuevas políticas, simplemente por el hecho de caracterizar a esas sociedades como pueblos. Es una lección que en el Paraguay nos resistimos a aprender.

Es reciente la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, aprobada en septiembre de 2007. Por contraste, es la perspectiva para ver a esos pueblos con otra mirada y trabajar con ellos en la construcción de un mundo más humano para todos.

Indigenismo en tiempos de dictadura

En tiempos de la dictadura hubo personas que venían de otros tiempos y de otras mentalidades, a los cuales hay que reconocer como indigenistas auténticos. León Cadogan, con su clarividencia, y los generales Ramón César Bejarano y Marcial Samaniego, con su sincero afecto hacia los indígenas, hicieron mucho, aunque su compromiso se encontró con el impenetrable muro de la una política ambigua y engañosa, ante la cual sentían que tenían que callar. Pero hay que hacer justicia a León Cadogan quien, como miembro del Partido Colorado, aprovechó la circunstancia para defender los derechos indígenas, y muy especialmente denunció la masacre y persecución de los Aché-Guayakí (Cadogan 1959).

Desde el Museo Andrés Barbero, la Dra. Branislava SúsNIK ampliaba la investigación etnográfica y etnohistórica, con gran rigor académico, pero marcando su distancia frente a la problemática coyuntural de los pueblos indígenas. Sus aportes son de gran utilidad, sobre todo para comprender el proceso por el que han pasado los diferentes pueblos indígenas en las diferentes y entrecruzadas etapas de su colonización, proceso de muy larga duración, donde los primeros contactos, el genocidio y el etnocidio han tenido lugar a lo largo de más de cuatrocientos años, sin que haya disminuido ni se haya corregido casi nada su barbarie y desfachatez.

Fue Cadogan quien siempre se preocupó por incorporar a la investigación etnográfica a extranjeros, a quienes él pensaba más preparados e idóneos. Estuvo en contacto con Alfred Métraux y Claude Lévi-Strauss, quienes enviaron a Pierre y Hélène Clastres y a Lucien Sébag. La etnología guaraní y guayakí saltó a primer plano en los ambientes académicos, a pesar de las deficiencias metodológicas y extrapolaciones ideológicas de los investigadores. La teoría de "la sociedad contra el Estado" se abría camino y todavía es discutida. También Miguel Ángel Bartolomé inició en esos años con los Guaraní y los Ayoreo una fecunda carrera.

Con paciencia y no poca diplomacia se desarrolló, a partir de 1972, el Proyecto Pãi-Tavyterã, con un buen equipo liderado por Georg y Friedl Grünberg, que, aparte de la atención inmediata a ese pueblo guaraní en los sectores de salud, producción agrícola y educación, priorizó la recuperación de tierras, a partir de lo cual se consiguió la titulación de 31 Colonias. Era tal vez lo único que podía hacerse en un contexto colonial.

En esos tiempos de la dictadura los indígenas eran un estorbo; lo eran para los planes de colonización hacia al este y lo eran sobre todo para la nueva política que se promovía desde 1973, con la firma del Tratado de Itaipú, pero cuyo origen hay que buscar en la construcción del Puente de la Amistad en la frontera entre Paraguay y Brasil, que se alargó entre 1956 y 1965.

El Paraguay entraba en un nuevo ciclo de colonización, en el que por ironía, mientras pensaba extender la suya propia, ponía las bases para ser colonizado a su vez de una manera drástica y prácticamente irreversible. Las tierras colonizadas no estarían ya al servicio y beneficio del Paraguay, sino de terceros que desvirtuarían su soberanía y rentabilidad. Un pésimo negocio para el país.

Cuando en 1976 se quiso extender la fórmula del Proyecto Pãi Tavyterã a las zonas de los Avá-Guaraní y de los Mbyá, no sólo hubo dificultades propias de un emprendimiento de ese género, por su extensión y por la difícil geografía en que se debía actuar, sino porque la dictadura obstaculizó y reprimió el nuevo proyecto. Las tierras que en años posteriores se conseguirían, no lo serían por devolución a los indígenas, sino mediante compra.

En los años de 1974-76 no solo los indígenas fueron silenciados y maltratados; algunos de los indigenistas con ellos comprometidos fueron a parar a la cárcel o fueron exiliados.

Las denuncias sobre el genocidio de los Aché-Guayakí se habían extendido y el Congreso de los Estados Unidos trató el caso. Eran los tiempos de Jimmy Carter y su lucha por el respeto de los derechos humanos en los ámbitos de su influencia. El gobierno del Gral. Alfredo Stroessner se sintió interpelado y convocó a una triste y dura reunión donde se quiso negar los hechos o por lo

menos su calificación como genocidio. Los asistentes —militares, funcionarios y misioneros tanto católicos como de otras confesiones— se plegaron a la voluntad del gobierno; solo dos dejamos de firmar la forzada resolución. Las denuncias sobre violaciones y maltratos de los Aché se hicieron desde el Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya, cuyo presidente era Mons. Alejo Ovelar y fungía yo mismo como secretario. Pocos meses después tuve que salir del país, y uno de los motivos, según me hicieron saber, era que el General había dicho que “a ese de los indios no lo quiero ver más por aquí”. Por extraño que parezca, una tan arbitraria voluntad se hizo mandato.

En la dictadura puede no haber habido provocación y planificación de genocidio, pero sí había voluntad de encubrimiento y fácil justificación de crímenes. Las capturas, los traslados forzosos, la falta de recursos y de personal medianamente preparado, la insensatez y las amenazas contra el modo de ser de un pueblo que venía de otra visión de mundo, no eran consideradas causas de desestructuración y de muerte. Y, sin embargo, con estos mecanismos la dictadura provocaba el genocidio.

Surgieron embrolladas e impertinentes discusiones a propósito del caso guayakí. Un antropólogo norteamericano, Kim Hill, se hizo encubridor de la acción del gobierno, minimizando muertes y relativizando daños. El *Informe final* de la Comisión de Verdad y Justicia trata más extensamente el tema. No es reciente la posición extremadamente conservadora de muchos antropólogos. Para el Dr. Kim Hill el gobierno no quería matarlos; éramos nosotros quienes habíamos inventado esas cosas; hubo muertes, ciertamente, pero no tantas, y los Aché eran más numerosos de lo que pensábamos —lo que era verdad—. Ponía en duda la buena traducción de los poemas de los Aché publicados en la ya citada *Agonía*, a pesar de que está también el texto aché, para verificación.

Entre los indigenistas de la época tuvo una posición relevante Miguel Chase-Sardi que, entre muchas otras actividades —fue por muchos años coordinador del *Suplemento Antropológico* de la Universidad Católica— creó el proyecto Marandú, iniciado en 1972, que estaba en pujanza en 1974, pero que tuvo su gran crisis en las convulsiones de 1976 y desapareció como tal. Quedaba el Consejo Indígena del Paraguay, para el cual el gobierno impuso el horrible nombre de Asociación de Parcialidades Indígenas, denominación esa de “parcialidades” que por desgracia ha pasado al uso popular.

El Dr. Luigi Miraglia era italiano; con su aspecto de explorador del siglo XIX, hizo excelentes trabajos de investigación, con la precisión del zoólogo que era, familiarizado con la vida de la selva, y estuvo presente en uno de los contactos con los Aché, cuando éstos se entregaban, y cuyas fotografías, publicadas en *La agonía de los Aché-Guayakí*, ilustran el momento.

La presencia del Dr. Münzel y su esposa Christine no sólo contribuyó a un mejor conocimiento etnográfico del pueblo aché, sino a poner de manifiesto la tragedia que se había cernido sobre él.

Estas notas no pretenden ser una historia prolija y detallada de la antropología en el Paraguay en tiempos de dictadura, sino apenas indicar algunos de los problemas y situaciones en que se debatió el indigenismo.

Miguel Chase-Sardi (Súsnik/Chase-Sardi 1995: 326-348), en un capítulo donde expone las "influencias de la orientación de Barbados" (1971), en páginas que tienen mucho de crónica y autobiografía, dejó constancia de las peripecias, pasos perdidos y algunas salidas del indigenismo paraguayo en aquellos amargos y oscuros años, en que nos debatíamos entre lo justo y lo posible, en connivencias vergonzosas y desesperados e impotentes reclamos de justicia.

De una reunión realizada en 1972 salió el "Documento de Asunción", que da prueba de que Barbados no había caído en el vacío y que las Iglesias eran capaces de cuestionar su propio concepto de misión.

Ticio Escobar (1988), casi al final del tiempo de la dictadura, cuando ésta se había vuelto más torpe, presentaba, mediante numerosas entrevistas, a antropólogos, indigenistas y misioneros de diversas Iglesias, incluyendo la misión Las Nuevas Tribus y a los menonitas, análisis, opiniones y comentarios que debían contribuir a "una actitud crítica, necesaria siempre en un medio en donde la disidencia es entendida como acto de agravio personal o expresión de actitud de sospechosa herejía y/o peligrosa subversión" (p. 11).

En tiempos de terrible y opresiva paz, solo tímidamente se fueron organizando las comunidades y pueblos indígenas. Sin embargo, sentimos que "la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación", como se había dicho en Barbados.

STROESSNER, SU DICTADURA Y LOS IMPACTOS EN EL PUEBLO ACHÉ

Jorge Aníbal Servín

Presentación

147

Hace cuarenta años que se daban a conocer en el ámbito internacional noticias e informes desgarradores de los atropellos, abusos y muertes cometidas contra el pueblo indígena Aché de Paraguay. El caso tipificado por algunos investigadores como genocidio, movilizó a algunos representantes y sectores de la sociedad paraguaya a alzar su voz de protesta. Sin embargo, el gobierno dictatorial de turno hizo caso omiso a las denuncias. Los reclamos a favor del pueblo Aché tuvieron eco, lamentablemente, solo más allá de la frontera paraguaya.

Este artículo explora las condiciones en que se encuentran los sobrevivientes de tal genocidio, mostrando un registro amplio de testimonios y perspectivas actuales de este pueblo indígena. La información recabada recopilada en el contexto de la investigación realizada para la *Comisión de Verdad y Justicia* y auspiciada por la Coordinadora por los Derechos Humanos del Paraguay (CODEHUPY) sobre la violación de los derechos humanos cometida durante la dictadura militar del Gral. Alfredo Stroessner contra los pueblos indígenas en el Paraguay. El informe correspondiente sirvió de base para la presentación del mismo en la audiencia pública para pueblos indígenas celebrada en Asunción en julio de 2008 y también para los artículos “Pueblos Indígenas en Paraguay y violación de derechos humanos (1958-2003)” de Bartomeu Melià así como el presente texto.

La investigación —base del informe— se realizó durante tres meses (diciembre de 2007 a febrero de 2008), lo que de cierta manera limitó el alcance del estudio. Para el caso Aché se visitaron seis comunidades: Chupa Pou, Arroyo Bandera y Kuëtuvy, las tres ubicadas en los departamentos de Canindeyú; Puerto Barra, en el Alto Paraná; Ypetymí, en Caazapá, y Cerro Morotí, en Caaguazú. Los resultados permitieron reabrir la tragedia vivida por este pueblo indígena, sobre todo para poner a disposición de la colectividad nacional e internacional la memoria viva de los sobrevivientes; expone los episodios y hechos violentos contra una sociedad diferente e indefensa que, sin comprender las acciones de un gobierno —en complicidad con sectores sociales de una sociedad despótica, racista y etnocéntrica— pudo sobrevivir a tan nefasta experiencia. Se deja constancia que el resarcimiento del daño causado al pueblo Aché por parte del Estado paraguayo, ha sido nulo o insuficiente y la oportunidad de registrar testimonios irrefutables de los altos índices de violencia cometidos, constituyen de por sí un logro en la esperanza de que, poco a poco se reconsideren los graves hechos ocurridos contra los Aché.

El documento está estructurado de la siguiente forma: por un lado se inicia con una revisión demográfica e histórica, no solo de la población indígena, sino de la sociedad paraguaya en su conjunto y se indican las condiciones socioeconómicas actuales del pueblo Aché. Se continúa con una aproximación al imaginario colectivo y cultural existente al inicio del gobierno de Stroessner y de la sociedad paraguaya hacia los indígenas. También se reproducen los testimonios de los sobrevivientes indígenas que siguen en las comunidades, sin entender tanto atropello contra los Aché; sostenidos por una frágil esperanza de que alguna vez se pueda reabrir el caso Aché y surjan oportunidades de resarcimiento para los sobrevivientes y sus descendientes.

La población paraguaya e indígena al inicio de la dictadura de Alfredo Stroessner

Uno de los pocos trabajos de demografía histórica que se conoce en el país fue realizado a finales de los años sesenta del siglo anterior por Raúl Mendoza, publicado luego en la *Revista Paraguaya de Sociología* titulado “Desarrollo y evolución de la población paraguaya” (Mendoza 1968:5-16). El autor explora en este texto la evolución de la población paraguaya desde el período colonial, hasta los años ochenta del siglo XX, dando la estimación poblacional durante el período comprendido de 1887 a 1980. El cuadro preparado por este investigador, que se reproduce enseguida, da cuenta del desarrollo de este proceso histórico poblacional.

Estimación de la tendencia de población en el Paraguay: 1887-1980

(Al 30 de junio - en miles)

Año	Hab.	Año	Hab.	Año	Hab.	Año	Hab.	Año	Hab.
1887	328	1905	493	1923	749	1941	1137	1961	1801
1888	335	1906	505	1924	767	1942	1164	1962	1.85
1889	342	1907	517	1925	785	1943	1191	1963	1910
1890	349	1908	529	1926	803	1944	1219	1965	2030
1891	357	1909	541	1927	822	1945	1247	1966	2094
1892	365	1910	554	1928	841	1946	1275	1967	2161
1893	374	1911	567	1929	860	1947	1305	1968	2230
1894	383	1912	580	1930	880	1948	1335	1969	2303
1895	392	1913	593	1931	901	1949	1366	1970	2379
1896	401	1914	606	1932	922	1950	1397	1971	2458
1897	410	1915	620	1933	944	1951	1429	1972	2542
1898	420	1916	635	1934	966	1952	1462	1973	2630
1899	430	1917	651	1935	988	1953	1496	1974	2721
1900	440	1918	667	1936	1012	1954	1530	1975	2817
1901	450	1919	683	1937	1036	1955	1565	1976	2916
1902	460	1920	699	1938	1062	1956	1601	1977	3020
1903	471	1921	715	1939	1084	1957	1638	1978	3129
1904	482	1922	732	1940	1112	1958	1688	1979	3242
						1959	1741	1980	3361
						1960	1763		

Mendoza (1968: 13) señala que desde 1900 hasta 1936 no se hizo un nuevo censo. No obstante, indica el investigador, la Dirección General de Estadística produjo estimaciones periódicas, las que se apoyan, ocasionalmente, en recuentos de viviendas y habitantes encargados por el gobierno o efectuadas parcialmente en el país por instituciones privadas, como la Fundación Rockefeller.

Apenas terminada la guerra con Bolivia —en 1935— “el gobierno del presidente Ayala dispuso un nuevo recuento nominal de la población” (Mendoza 1968:13). Sin embargo, señala este investigador que el trabajo tuvo dificultades de financiamiento y por ende carecía de resultados valederos, debido a la coyuntura de agitación política vivida en esos años en el país y también por la difícil situación económica que padecía la República.

Para 1950, el Paraguay realiza un estudio demográfico y socioeconómico de la población en general, seguido de otro censo nacional realizado en 1962. Según Mendoza, estos censos marcan en el Paraguay la culminación de un largo período de inseguridad en lo referente a informaciones sobre la población, así como la creación, finalmente, de una conciencia nacional sobre la importancia de los recuentos censales para el desarrollo material y cultural del país (Mendoza 1968:13). El desarrollo que tuvieron en el país los estudios de población —lo que incluye los censos nacionales— es también muy claro, en relación a la captación de la población indígena, que no tuvo las consideraciones pertinentes, tal como hubiese gustado en esta época.

La información obtenida respecto a la población indígena revela que “...según el censo de 1950, los indios civilizados no representan sino el 2,1% de la población y según el de 1962, el porcentaje es aún inferior. El número de selvícolas es en la actualidad muy reducido...” (Mendoza 1968:8). Esta ausencia o consideración pertinente pareciera que tuviera su lógica en la coyuntura de intereses y pensamientos existentes de carácter endógeno al interior del ente estadístico, como lo refleja la expresión “indios civilizados” utilizada por Mendoza para referirse a indígenas más aculturados, en contraposición a otros que permanecían más vinculados a sus estilos de vida tradicionales. Estas ideas eran propias de la época ya que en ese contexto transcurría la vida nacional y las repercusiones para los pueblos indígenas.

Sin embargo, en el plano internacional se revelan datos sorprendentes de la población indígena de Paraguay. En 1977, el *Instituto Indigenista Interamericano*² publica dos cuadros, donde se representa la distribución numérica de la población indígena del hemisferio. A efectos de confrontar los datos proporcionados por Mendoza con esta otra fuente, reproducimos las cifras referidas a la población indígena de Paraguay correspondientes a 1940 y 1960 respectivamente.³

AÑO	Indígenas puros	Predominantemente indígenas	Población indígena total
1940	142.519	300.000	442.519

AÑO	Población indígena	Población total	Porcentaje de la Población indígena
1960	68.000	1.768.448	3,84

Las cifras que se reproducen provienen de dos fuentes: la *Oficina Internacional del Trabajo* (1953:661) para el año 1940 y del mismo Instituto Indigenista Interamericano para 1960.

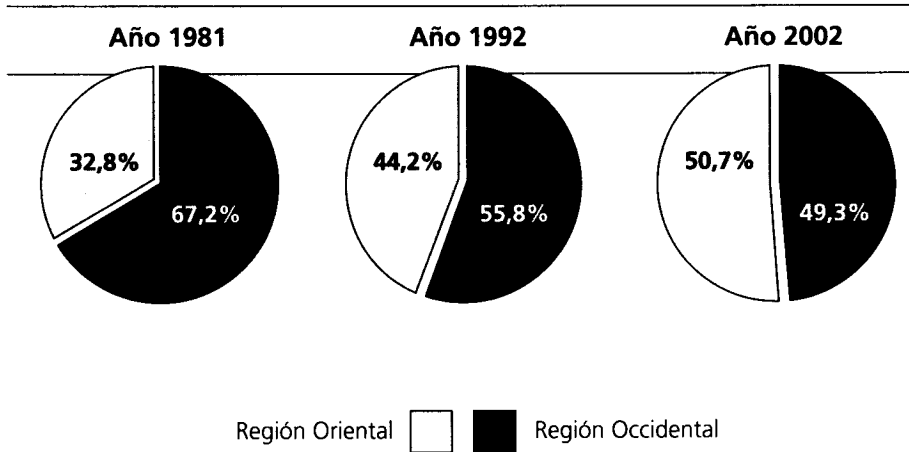
151

Como se puede apreciar, existen serias diferencias entre ambas cifras, aunque todo indica que la cantidad dada para 1960 sería la más adecuada. No obstante, el problema de contar con una información real, válida y fiable de la población indígena del país se arrastraría hasta 1981, año en que se realiza el primer censo indígena. Para el efecto, se realizó un operativo especial que permitió tener un acercamiento de la condición indígena en el Paraguay.

Posteriormente, en el Censo Nacional de Población y Viviendas de 1992 no se realizó ningún censo exclusivo para los indígenas; el componente indígena fue incluido en el cuestionario de consulta para todos los hogares paraguayos. Sin embargo, para el Censo Nacional del año 2002 se realizó de nuevo un operativo altamente participativo que permitió realizar por primera vez un censo de población y vivienda indígena, además de la aplicación de un cuestionario comunitario.

A modo de tener una idea de la población indígena en el país y su evolución reciente, al término del gobierno dictatorial y posterior a ello, se reproducen los siguientes datos y gráficos publicados por la *Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos*, en el año 2002.

**Paraguay: Distribución de la Población Indígena por Región.
Años Censales 1981 - 1992 - 2002**



152

Año	Total país	Región Occidental	Región Oriental
1981	30.703	25.997	12.706
1992	49.487	27.615	21.872
2002	87.099	42.964	44.135

Fuentes:

INDI. Censo y Estudio de la Población Indígena del Paraguay 1981.

DGEEC. Censo Nacional de la Población y Viviendas 1992.

DGEEC. Segundo Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002.

Ubicación actual de los Aché y sus principales indicadores demográficos

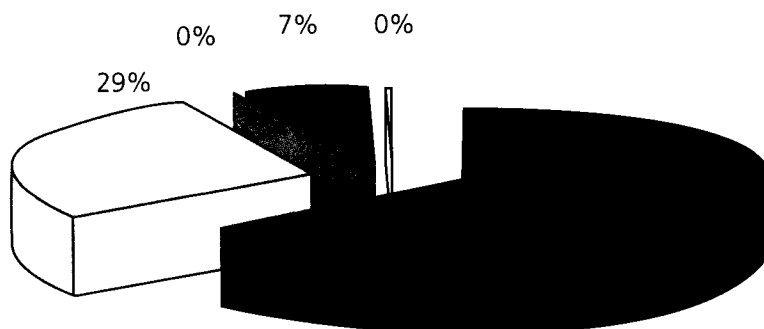
Los datos demográficos del Segundo Censo Nacional Indígena (2002) revelan que la población absoluta Aché es de 1.190 personas, y entre las etnias ubicadas en la Región Oriental del país, posee el mayor índice de escolaridad: 3,5 % contra 0,7% de los Paí Tavyterã el más bajo de la región. En cuanto al uso de la lengua, más del 97 % de la población Aché habla su propia lengua (Resultados Finales: II Censo Nacional Indígena, 2002, DGEEC, Fernando de la Mora, Paraguay).

En la actualidad, los Aché viven en espacios territoriales llamados comunidades, siete en total; cuatro localizadas en el departamento de Canindejú, una en Caazapá, otra en Alto Paraná además de una en Caaguazú.

Las dimensiones territoriales de todas las comunidades Aché son considerablemente pequeñas, teniendo en cuenta sus ocupaciones territoriales de las décadas recientes. La pérdida territorial del pueblo Aché en los últimos 60 años ha sido considerable. Esta aseveración se desprende luego de observar y contrastar la cartografía elaborada por Mark Münzel en la década de 1970 y el mapa de ubicación actual de las comunidades Aché. Las condiciones socioeconómicas, mostradas en los gráficos siguientes (Población Económicamente Activa, PEA) Aché y lugares donde la población Aché consigue su provista.⁴ Los indicadores de cómo y dónde consiguen sus provistas denotan circunstancias y medios que no siempre son favorables para los indígenas.

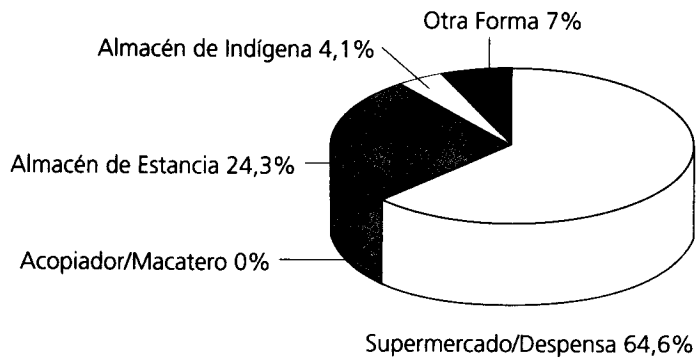
153

PEA ACHÉ

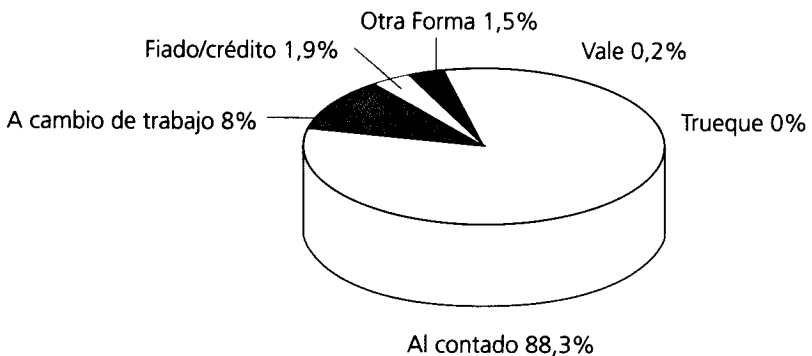


- Trabajador por cuenta propia
- Trabajador familiar no pagado
- Patrón
- Empleado doméstico
- Empleado/obrero
- No informado
- Busca su primer empleo

Aché dónde consigue su provista



Aché según cómo consigue su provista



Como se puede notar, en el caso de los Aché, según dónde consigue su provista, un 35% de la población la adquiere en lugares donde se sabe que los productos son de baja calidad y a un precio mayor. Sucede que las estancias o establecimientos ganaderos en general poseen productos que en el mercado local se consiguen a un precio más económico y muchas veces los indígenas que trabajan en tales establecimientos no poseen recursos, tiempo y medios para trasladarse a centros de poblados cercanos para cubrir sus necesidades básicas. En tal sentido, se sienten obligados a consumir del almacén de estancia. Y esta situación está aparejada con la forma cómo consiguen su provista. Los datos censales revelan que el 12% del pueblo accede en condiciones nada favorables, utilizando a cambio de trabajo (8%), fiado (1,9%), entre otros.

Sociedad nacional y pueblos indígenas al inicio de la dictadura

El registro realizado por algunos investigadores, que además asumieron la defensa efectiva a favor de los indígenas, permite hoy día analizar el imaginario colectivo nacional y evidenciar el grado de racismo que existía e incluso sigue a la fecha latente en la sociedad paraguaya. En una entrevista realizada a León Cadogan, se expresa en los siguiente terminos:

“...en 1957, el ministro de Educación, que era, como ahora el doctor Peña, se enteró, por mi intermedio, de casos concretos de matanzas de indios. Me mandó con un asesor jurídico a la Corte Suprema de Justicia y no me quisieron creer. Les mostré los procesos. Fue entonces cuando se lanzó esa famosa circular número uno, en defensa del indio, que mucho honra al doctor Peña, pero, desgraciadamente, como todas las cosas en nuestro país, todo quedó estancado. Desde Asunción hasta el Paraná todo el mundo exclamaba: A la pucha, prohibido niko la ava juka ra`e. A los indios se los mataba como animales. Una vez mataron a un indiecito por entrar en una chacra a robar una sandía” (Tupâ Kuchuvi Veve – Un profeta en el firmamento guaraní, 1988:149).

155

La aseveración realizada en su momento por León Cadogan constituye lo manifiesto y subyacente en el imaginario colectivo de la sociedad paraguaya, antes, durante y después de la dictadura del Gral. Stroessner. Al respecto, es válido mencionar lo indicado en el artículo escrito por Schwartzman, denominado “El indio y la sociedad: los prejuicios étnicos en el Paraguay”. En este trabajo se denota y cuantifica las aptitudes raciales y discriminatorias contra los indígenas en el país a través de la aplicación de instrumentos de medición y entrevistas a diferentes sectores de la sociedad nacional; discriminados por indicadores de escolaridad y pertenencia geográfica, entre otros (Schvartzman 1983:181-243).

El caso Aché

Tradicionalmente, los Aché⁵ eran nómadas y se dedicaban a la cacería y recolección de miel, frutos y raíces silvestres, en lo más profundo de las selvas subtropicales del Paraguay oriental; privilegiaban, en su nomadismo, la búsqueda de los palmerales de pindó (*Syagrus* spp.) por ser la harina, el almidón y las frutas de esta palmera los ingredientes rituales y esenciales de su alimentación.

La ruptura decisiva del nexo milenario forjado por los Aché con el bosque subtropical y su biodiversidad ocurre en los años 1970, bajo el gobierno del Gral. Stroessner. Entre 1970 y 1978, la dictadura militar provoca la salida forzada del bosque de los últimos grupos de Aché septentrionales no contactados, o en aislamiento voluntario, llevando a cabo el despojo irreparable de la totalidad de su territorio ancestral, y desencadenando, además, un ciclo de epidemias que aniquilaron cerca del 40% de la población de los Aché norteños.

Los sobrevivientes fueron desplazados, llevados a la Colonia Nacional Aché-Guayakí de Cerro Morotí además de que fueron sometidos a vejámenes (consumo forzado de la sal, prohibición de los ritos tradicionales, imposición del “caciquismo”, evangelización y demás, por parte de los militares y misioneros estadounidenses de “Las Nuevas Tribus”, que fueron los primeros administradores de dicha reserva. Esta tragedia —más conocida como el *Genocidio Aché*— es denunciada internacionalmente en 1973 y luego ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), que presiona a la dictadura militar a partir de 1974.

De hecho, existe una buena documentación que da cuenta de los sufrimientos, no solo del pueblo Aché, sino de otras etnias guaraníes y chaqueñas. Para el caso Aché significó la represión, matanzas, robos, ventas y trueques de niños, niñas por dinero y/o animales, como vacas y caballos, entre otros; así como la violación de mujeres y adolescentes; desaparición de personas que se sucedieron, en la mayoría de los casos, con la complacencia del régimen y la sociedad en su conjunto. Los que se animaron a contar, documentar, y revelar tantos vejámenes tuvieron como consecuencias el destierro, apresamiento y descrédito.

Entre las publicaciones más relevantes tenemos el trabajo de Miguel Chase-Sardi “Crímenes contra los Derechos Humanos de los indígenas en el Paraguay” (1988: 50-54), en el que se señala la situación de los indígenas durante el funcionamiento de la empresa taninera de los Casado. Esta empresa, propiedad de Carlos Casado del Alisal, se afincó en el Paraguay con las ventas de tierras públicas realizadas por el gobierno paraguayo, luego de la guerra que mantuvo el Paraguay contra Argentina, Brasil y Uruguay, conocida como “Triple Alianza” (1865-1870), llegando a través de maniobras dolosas, demostradas en el estudio de Vázquez y Casaccia (1986:17-22):

“...a poseer nada más y nada menos que 23% de todo el Chaco paraguayo, cuya extensión total es de 225.000 Km². Durante los años 1930 a 1950 obligaron a los indígenas de ocho etnias a pasar de una economía de agricultores, cazadores, recolectores y pescadores, a la de jornaleros. En ella se los envenenó, pagándoles el jornal, en más de 50%, en alco-

hol. La cultura fue destruida, la población contaminada por lacras, entre las cuales se destaca la prostitución, desconocida anteriormente, siendo diezmados por enfermedades venéreas”.

En el trabajo de Chase-Sardi se agrega que:

“En 1959, con la cooperación del Ministerio de Defensa utilizan a los indígenas Aché Guayakí como perros de presa para ubicar en la selva al resto de pequeños grupos guerrilleros que aparecieron en la década del 60 y se podía comprar un niño indígena para criado por la módica suma de 10 mil guaraníes. La población indígena fue diezmada por las pestes al tener contacto con la población blanca” (Chase-Sardi 1988:54).

En tal sentido, se entrevistaron varios indígenas sobrevivientes de estos lamentables hechos, lo que ocurrió en sus respectivas comunidades, durante algunas semanas de enero y febrero de 2008. Los testimonios recogidos revelan el alto grado de violencia cometida contra los mismos. Reproducimos a continuación algunos casos, que son representativos de todos los obtenidos en la investigación, para que el lector se aproxime a los hechos acontecidos.

157

Ángel Kuragi, anciano de unos 70 años aproximadamente, vive en la comunidad Ypetimi, departamento de Caazapá:

“Yo vivía con mi gente en el monte, sin tener ningún contacto con los blancos, y desconocíamos totalmente la forma de vida de los paraguayos. Un día llegó, para nuestra sorpresa, junto a nosotros Pichín López acompañado de un Aché que ahora vive en Puerto Barra. Nos habló para que saliéramos del monte y que Pichín nos cuidaría. Como no quisimos, Pichín nos amarró con cadenas y nos sacaron a la fuerza a niños, jóvenes y adultos; con mucho sufrimiento, llegamos hasta el pueblo de Tava’i, departamento de Caazapá. En este sitio nos obligó a trabajar en la chacra, tarea que si no hacíamos, recibíamos castigos físicos. Él (Pichín López) procedió a vender a los niños a cualquier precio, en pocos días ya no había criaturas, los padres lloraban por sus hijos. En la desesperación, algunos de nuestros parientes volvieron al monte, yo también lo hice; luego, Pichín los mandaba perseguir y muchos eran traídos de vuelta a la casa, castigados y bajo amenaza permanente.

En varias ocasiones los más adultos y jóvenes nos escapábamos, pero fue en vano, pues nuestros hijos pequeños estaban dispersos por ahí, ni

siquiera sabíamos a quién se los daba. Aunque retomamos otra vez nuestra forma de vida tradicional, dejamos otra vez de usar ropas, comimos otra vez nuestra comida, pero ya no teníamos la tranquilidad, ni la alegría de antes, cuando llegaba la tarde muchos rompían en llantos, extrañaban a sus hijos y parientes que fueron vendidos. Mientras tanto, cada vez más veíamos cómo los paraguayos abrían picadas, sacaban madera de nuestro monte. Como la situación no era buena, estábamos cada vez más intranquilos, decidí salir en busca de mis parientes. Dije a mi gente: si escuchan algún disparo no salgan a buscarme, más bien corran monte adentro, señal de que los paraguayos estaban cerca.

Pasó un buen tiempo y yo regresé con algunos regalos y les dije que era mejor salir, que los paraguayos se habían apoderado de la mayor parte de nuestro territorio. Pero reitero que fueron maltratados por Pichín López, personas adultas fueron cambiadas por animales. La familia Aché se dispersó por todos lados, muchos padres perdieron a sus hijos, varios fueron vendidos y hasta la fecha no se sabe nada de ellos”.

158

Lorenzo Krajogi, anciano de unos 75 años, vive actualmente en la comunidad Puerto Barra, Alto Paraná.⁶ A pesar de los años encima, mantiene viva su memoria con episodios violentos que le tocó vivir. Lorenzo fue uno de los indígenas que actuó como “señuelo” para sacar a sus hermanos, parientes y grupos de familias Aché del monte, tanto a los que estaban en la zona del Ybyturuzú como en Alto Paraná. Relató la forma de vida que llevaban los Aché en el monte y los atropellos que sufrieron en varias ocasiones por parte de Pichín López.

“A mí Pichín me cambió por una vaca al Sr. Vega, que me llevó a su establecimiento ubicado en la zona de Enramadita⁷, donde tuve que trabajar muy duro en la chacra y muchas veces fui castigado por mis patrones.

Después de muchos años actué de guía para el señor Fosterwol, misionero norteamericano, para contactar con los Aché que aún vivían en el monte, temía que mis hermanos indígenas murieran todos en el monte, porque a menudo los paraguayos y militares entraban a cazar niños y matar a los adultos. Por esa razón me uní a los misioneros para contactar con los Aché, y les pedí que salieran, caso contrario, corrían el riesgo de morir todos. Les dije que los misioneros son buenas personas y que no les faltaría nada.

Recuerdo muy bien que Pichín sacaba a los Aché del monte encadenados y así llegaban a San Juan Nepomuceno, donde eran vendidos como

esclavos. En el monte sucedieron hechos criminales, atropellos, robos de criaturas, etc. Nosotros intentábamos defendernos, pero no estábamos preparados para enfrentar a los paraguayos; muchas veces fuimos atacados de noche, mientras dormíamos y no podíamos hacer nada”.

Lorenzo aseguró que Stroessner era su amigo y un grupo de Aché lo visitó al Palacio de López acompañado por el general Samaniego. Según dijo, el dictador se preocupó por los Aché que les dio ropas y zapatos y ordenó a sus acompañantes que hicieran lo posible para que los Aché no pasaran necesidades. El dictador le dio un cargo a Lorenzo; al parecer, el de sargento.

Contó que hubo en esa época un enfrentamiento entre militares y paraguayos. Estos últimos, grupo de supuestos guerrilleros y en el que Lorenzo actuó de guía para los militares. Indicó que salvó a su gente en una ocasión, cuando los militares querían disparar desde un helicóptero a los Aché pensando que se trataba del grupo armado. Este hecho está registrado en el trabajo elaborado por Miguel Chase-Sardi (Chase-Sardi, 1988:54).

José Kuategi es otros de los sobrevivientes que brindó su testimonio, cuenta con 75 años aproximadamente, y durante toda la entrevista se mostró alegre, afectivo y espontáneo en responder a todas las consultas. Vive en la comunidad Puerto Barra, Alto Paraná, en compañía de sus hijos y nietos.

159

“Mi hermana Rosa fue cazada por los paraguayos, las mujeres estaban todas con sus hijos e hijas cerca de un arroyo, los blancos llegaron disparando al aire, del susto corrieron todas y muchas en el apuro dejaron a sus hijos, así fue cazada mi hermana Rosa, ella tenía unos 7 años; en esa ocasión fueron llevadas en total 10 criaturas, y supe luego que fueron vendidas en la zona de Tava’i.

En uno de los atropellos que sufrimos, mataron a mi esposa. En esa ocasión, murieron muchos Aché. Vivíamos con mucho miedo y nos escondíamos monte adentro. Apenas escuchábamos los disparos, ya corríamos a cualquier parte en busca de refugio. Nos escondíamos en las espesuras del bosque por miedo a que los paraguayos nos mataran y que robaran nuestros hijos. Un día supimos que un Aché nos estaba buscando para sacarnos del monte, pero nosotros evitábamos encontrarnos con él por temor a que sea igual que los paraguayos, además sabíamos que podíamos pasar hambre y otras dificultades durante el traslado. El nombre del Aché es Lorenzo Krachogi, que vive actualmente aquí, en Puerto Barra. Portaba arma, pero no le disparaba a nadie”.

Preguntado por qué portaba entonces arma, los traductores dijeron que era solamente para defenderse de los animales salvajes y tal vez para infundir respeto.

“Unos de los nuestros decidieron hablar con Krachogi, ya que vivíamos con miedo. Nuestro lugar de caza se reducía cada día más por la invasión de los blancos, quienes abrían picadas para sacar rollos de madera y cultivar. Nosotros también contábamos con menos comidas y a menudo, por esa razón, entrábamos a los campamentos de ellos para robar. Lorenzo les dijo a nuestros enviados que fuera del monte se vivía bien, que había comida suficiente y que existía gente buena que nos cuidaría. En el tercer encuentro con los Aché, Lorenzo les dijo: ‘al lado del río yo limpié para ustedes. Si están de acuerdo allí les espero’. Un día llegaron en bote unos misioneros y Lorenzo. No tuvimos suficiente tiempo para huir, y al ver a Lorenzo tuvimos confianza y nos acercamos, no así al misionero por ser diferente (color de cabello, ojos, etc.) Cruzamos el río y nos unimos a Lorenzo. Nos proporcionó ropas y comidas, consistente en galletas, porotos y otros, no comimos nada porque era totalmente diferente a nuestro alimento y procedimos a quemarlo, solamente podíamos comer carne. Lo pasamos muy mal durante unos días, hasta que nos permitieron salir en los alrededores a buscar animales silvestres, frutas y raíces. Poco a poco pudimos consumir la comida de los paraguayos. Pasado el tiempo, Lorenzo nos enseñó a cultivar y montaba guardia al lado de nuestro asentamiento a fin de evitar que regresáramos al monte. Estas situaciones fueron muy difíciles para nosotros, por lo que muchos intentaron escaparse, pero sin éxito, ya que los misioneros enseguida enviaban a un grupo de personas a buscarlos. Mi hijo Juan se escapó del campamento una vez. Los Aché saben que cuando la luna está en el medio del cielo todos duermen, ese momento era aprovechado por algunos para escaparse. Así lo hizo también Juan, pero rápido fue encontrado”.

En la comunidad se nos informó que Rosa se crió en Asunción, estudió enfermería y trabajó hasta que se jubiló en el Hospital de Clínicas. El año pasado visitó la comunidad de Puerto Barra y se reencontró con su hermano José Kuategi después de muchos años. Fue un momento muy emotivo, indicaron.

Teresa Karengi es, entre las mujeres entrevistadas, una de las más jóvenes. Con 55 años aproximadamente, vive con su familia en la comunidad Puerto Ba-

rra, Alto Paraná y en un caluroso atardecer de febrero del presente año, brindó su testimonio. Indicó que salió del monte cuando tenía unos 11 años, probablemente en el año 1970, a invitación de Lorenzo. Vivía con su familia cerca de Paranambú. Su mamá falleció cuando ella tenía unos cinco años, en una pelea entre los Aché, cuando la mamá de Teresa quiso defender a su marido y recibió un golpe muy fuerte que le causó la muerte. Ella se quedó sola, y sentía mucha tristeza debido a la muerte de su mamá. Después de muchas horas de estar sola se encontró con su abuela, que la recogió y la cuidó hasta la adolescencia. Contó que una vez un grupo de niños se estaba bañando cuando de repente llegaron unos paraguayos disparando armas de fuego. Los niños se asustaron, trataron de salir del agua, pero la corriente estaba muy fuerte y varios se ahogaron. Quienes se salvaron fueron atrapados por los blancos, entre ellos la hermana de Teresa; después supieron que esos niños fueron vendidos en la zona de Tava'i, departamento de Caazapá.

Después de mucho andar escondiéndose de los paraguayos, una vez salieron cerca de un río, allí vieron a Lorenzo y a los misioneros. “No corran —les dijeron— no les haremos daños, no tengan miedo, salgan... Algún día terminará el monte, nosotros los queremos ayudar para que no pasen hambre y necesidades”. Nadie murió de tristeza, aunque sufrieron un tiempo por haber dejado el monte, porque allí tenían todo: frutas, miel y suficiente carne. Dijo que en el monte no diferenciaban lo bueno, ni lo malo, esto lo supieron después de salir del monte. Afuera se dieron cuenta de que muchas costumbres de los Aché no eran buenas, las que dejaron de practicar después del salir del monte. Los misioneros les dijeron que tenían que dejar su forma de vida (castigo de ojo por ojo, por ejemplo). La mamá de Viarni les dio ropas y vinieron doctores y enfermeras, quienes hicieron asistencias médicas, principalmente vacunándolos.

Mientras sucedían estos atropellos y violaciones contra los indígenas, un estudio que analiza la cuestión agraria de la época indica que “las ventas de las tierras públicas siguen afectando a los indígenas, ya que estas tierras fueron vendidas sin tener en cuenta a los pueblos indígenas que hoy viven rodeados de los macro cultivos y sin bosques, por falta de una política adecuada por parte del Estado”. (Klempenning 1988:191). En el libro *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*, existe un apartado titulado “Aché Guayakí”, en el que, además de los datos demográficos y ubicación espacial, se menciona en forma documentada y en una perspectiva histórica las atrocidades cometidas contra los Aché (Chase-Sardi; Brun; Enciso 1990:211-242).

Otro texto sugerente es, *Los indios del Paraguay* (Bratislava Súsnik y Chase-Sardi, 1995:275-279), en el que se menciona, en un apartado sobre el pueblo Aché, los atropellos y violaciones de diversa índole cometidos contra esta etnia. En tanto los atropellos, las violaciones y muertes continuaban en contra de los Aché, en silencio se alzaban voces y escritos que ponían al desnudo en la opinión pública local y sobre todo internacional tales hechos. Vale mencionar los siguientes trabajos: Bartomeu Melià y Christine Münzel (1971 y 1972) con el artículo "Ratones y jaguares"; *The Aché Indians: Genocide In Paraguay*, de Mark Münzel (1974); *The Aché: Genocide Continues in Paraguay* (1974); *Crónica de una cacería humana*, de Donald McCullin (Revista Interamericana, 1974).

Los autores cuentan la matanza de padres y madres con el fin de atrapar criaturas. Mencionan además que, a causa de la persecución por parte de los no indígenas, los Aché del grupo de Yvytyrusu estaban en vía de extinción. Cuando se reducía la cantidad de indígenas, los cazadores buscaban otras poblaciones Aché. Eran considerados por los estancieros animales malhechores, bestias malolientes que tenían que ser aniquiladas. Incluso llegó a contarse de la implantación de jugosas recompensas a quienes lograban matar a los indios. Otro trabajo de Bartomeu Melià (1971), titulado "Yo, indio Guayaki, acuso a los hombres vestidos", los abusos contra los Aché. Se suma a lo sucedido en la zona del Alto Paraná y Canindeyú, lo narrado en los textos de Luigui Miraglia, "Dos capturas de Aché Guayaki en el Paraguay en abril de 1972", obra en la que este investigador relata como los Aché habían sido cazados y conducidos a Arroyo Guazú por una cuadrilla de "señuelos" (Achés amansados).

La violencia exacerbada cometida contra los Aché ha llevado a algunos investigadores e instituciones a calificar estos hechos como genocidio y etnocidio (Bartomeu Melià; Miguel Chase-Sardi; Mark Münzel y Philippe Piragi Eded), entre otros. Sin embargo, aparecieron otros trabajos que aceptaban que se hayan producido atropellos, pero sugiriendo que no se trataba de genocidio, como lo afirmó el antropólogo estadounidense Kim Hill⁸ en su trabajo "Los Aché del Paraguay: condiciones actuales" (1983) donde procuró desmentir principalmente a Münzel, indicando que si bien se cometieron varios atropellos, no se podría calificar esta situación de genocidio. "Los Aché, sin duda, han pasado por terribles padecimientos, pero sus sufrimientos han sido con frecuencia mal entendidos y descritos de manera errónea, inclusive por aquellos que simpatizaban con ellos. Si deseamos remediar la injusticia, primero debemos entenderla" (Hill 1981:175). Sin embargo, en su propio análisis este autor entra en contradicción al afirmar que: "no hay duda de que los Aché fueron, de hecho, víctimas de las cacerías organizadas esporádicamente por campesinos paraguayos".

El autor continúa diciendo que es evidente que el número de Aché muertos en estos encuentros es mucho menor que el informado anteriormente. “Las epidemias fueron —con mucho— los mayores exterminadores de la tribu del norte, durante la época de su primer contacto. Es igualmente evidente que no hubo una política oficial explícita de genocidio en contra de los Aché y que tampoco hubo una matanza oficial organizada de los mismos. Grandes cantidades de Aché, sin embargo, murieron de enfermedades debido a desatención y a la falta de cuidados médicos, mientras vivían en una ‘Colonia Nacional’ controlada por el gobierno” (Hill 1981:176).

En definitiva, sin ser especialista en el tema de genocidio o etnocidio, a la luz de los acontecimientos se puede pensar que se cometió genocidio contra los Aché. ¿Qué hechos objetivos se requieren para calificarlo de genocidio? Podríamos dejar abierta la pregunta para que los más calificados y entendidos en la materia nos ilustren al respecto. Lo concreto es que el pueblo indígena Aché de Paraguay ha sufrido, con directa complacencia del gobierno dictatorial y sus protegidos (misioneros, madereros, familias de militares de alto rango y familias campesinas pudientes, vinculadas a la ganadería), hechos violentos y deleznable desde todo punto de vista y que aún cuarenta años después, la herida no ha cicatrizado. Por su parte, Miguel Fritz, actual Provincial de la congregación religiosa católica *Oblatos de María*, en entrevista sobre el tema en cuestión, indicó:

“Hay datos documentados específicamente en el libro de Mark Münzel; él descubrió, lo que pasó con los Aché Guayakí, gracias a esa publicación hubo una atención a nivel mundial de lo que estaba sucediendo con este pueblo y gracias a eso cambiaron las cosas y se evitó el genocidio completo del pueblo Aché. Según los datos que él publica, señala que en el año 1967 hubo el último mercado de esclavos donde indígenas Aché fueron vendidos en la zona de San Juan Nepomuceno, en el año 1973 se realizó la última cacería de esclavos también en esa zona y después ya toma todo el tema de Pereira, que prácticamente tenía un campo de concentración de Aché y facilitaba esclavos de Aché; incluso la Misión Nueva Tribus, que está metida con eso, también negociaba con ellos con la idea de hacerlos sedentarios y trabajadores, pero era un mercado oscuro y todo eso pudo ser interrumpido a raíz de la publicación de Münzel. Yo estuve trabajando en la zona de Colonia Independencia, donde la gente recuerda lo ocurrido con los indígenas Aché que vieron en el monte, que se les consideraba como bichos raros, como animales, como una especie que se podía cazar. Este hecho también se puede encontrar

en la famosa publicación de Miguel Chase-Sardi en el año 1972. Estos datos no se pueden negar, aparte existen personas concretas que fueron encontradas, que fueron criadas en familias paraguayas porque les había comprados”.

Independientemente de esas cuestiones, lo cierto y concreto son los testimonios recogidos en las comunidades, voces cantantes de este atroz atropello cometido por el gobierno y –como ya se ha señalado, los sectores vinculados y/o protegidos del régimen. Investigaciones realizadas entre los Aché indican la ubicación espacial con auto adscripción de los indígenas respecto a su uso ancestral (Philippe Edeb Piragi, 1995:7)⁹. Se incorpora textualmente esta cita, dado que coincide en extenso con los datos y testimonios recogidos en las comunidades Aché.

Ubicación histórica de los Aché

En las investigaciones y denuncias realizadas por Mark Münzel¹⁰ a finales de los 1960 y principios de los 1970, incluye mapas de ubicación de la población Aché y el amplio territorio que ocupaban. En tanto, otros investigadores agrupaban a los Aché de acuerdo a estas zonas geográficas y denominaciones propias. El texto va a continuación:

El llamado *grupo sureño extinguido*: sus hordas deambulaban por los senderos de la espesura silvícola que se extendía hasta el actual departamento de Itapúa, en la desembocadura del Paraná cerca de Jesús y Trinidad; en los años 30, se localizaban en algunas de sus bandas, del nacimiento del río Tacuary hasta el del río Tembey. El límite norte extremo de su territorio parece haber sido constituido por la barrera natural del río Monday, afluente del Paraná. En 1976, una pequeña banda de menos de 30 personas, recorriendo alrededor del río Ñacunday, acepta sedentarizarse junto a una misión norteamericana, en Puerto Barra, Alto Paraná. Se estima que este grupo contactado sería el último grupo Aché de la zona sur de territorio ancestral.

Los Aché Wa o Aché del Yñarô en la literatura etnográfica, de Ypetimi en las fuentes más recientes: en 1959, reducida a una tropa moribunda de 30 personas, estos sobrevivientes hacen oficialmente acta de rendición en Arroyo Morotí, departamento de Caazapá.

Geográficamente hablando, los Aché Wa forman parte de los Aché sureños; pero tienen rasgos atípicos dentro de la cultura de toda la etnia,

tanto desde el punto político (ausencia notable de la pelea ritual del *to-mumbu*)¹¹ como de sus concepciones escatológicas, especialmente (Edeb Piragi 1999): presencia aparentemente de una teoría de la bipartición del alma característica de los Guaraníes pero desconocida por los otros grupos Aché; endo y exocanibalismo.

Los Aché septentrionales o Aché Gatu: los “humanos buenos / verdaderos” (según su propia terminología, porque los Aché Wa se consideran también Aché Gatu).

Su territorio, ubicado en el centro de las zonas de drenaje del Jejuí Guazú, afluente del río Paraguay, y del Acaray, afluente del río Paraná, abarcaba una superficie de más de 18.000 km². Esta área fue más tarde ocupada por el frente de la colonización que penetra extensamente allí solo al fin de los años 60, lo que ha evitado que sus miembros sufran el mismo grado de exterminación física que los Aché sureños.

El grupo del Ybytyrusu, sedentarizado en 1962, está emparentado con los Aché norteños, de los cuales fue separado y completamente apartado en los años 30, durante la apertura de la ruta que (se) va hasta Puerto Stroessner (rebautizada hoy día Ciudad del Este).

165

Con este panorama histórico de ubicación espacial de los Aché, se desprende que los procesos de atropellos se sucedieron de acuerdo al avance y crecimiento de las fronteras de asentamientos campesinos, explotación forestal (deforestación en la mayoría de los casos), venta y reventa de las tierras, entre otras. A continuación se reproducen entrevistas efectuadas a otro grupo de sobrevivientes Achés ubicados en la zona norte del país, Canindejú.

Roberto Cheigi, anciano de unos 65 años aproximadamente, de la comunidad Chupa Pou.

“Yo vivía por esta zona con mi familia, en la zona de Chupa Pou, mi padre fue asesinado en el monte por paraguayos, cuando tenía 12 años aproximadamente. Yo también recibí un impacto de bala, pero no me morí desangrado, porque la gente me curó la herida con un polvo preparado de la planta de guatambú. Después de la muerte de mi padre continué viviendo con mi padrino —persona que se encarga de ellos tras la muerte de los padres—. Yo, con mucha tristeza, me quedé a cuidar el cadáver de mi padre, para espantar a los cuervos, mientras que los Aché buscaban la forma de enterrarlo; fueron momentos y días muy difíciles para mí, sentí mucha tristeza”.

Roberto recordó además otras historias vividas en el monte, la lucha que mantenían entre ellos. Cheigi era un renombrado guerrero, según indicaron sus compañeros. Al ser consultado sobre cuál era el motivo de los atropellos y matanza que sufrían los Aché, respondió:

“No queríamos permitir que los apâ [paraguayos] invadieran nuestro territorio, robaran a nuestros niños, abrieran picadas. Cada vez nuestra área se reducía más, ya faltaba comida, así que entrábamos también a robar mandioca y maíz de las chacras de los blancos, hasta llegamos a faenar sus animales. Los paraguayos respondían a estos actos a balazos. Nos perseguían hasta el monte, mataban a mansalva a cuantos indígenas se encontraban a sus pasos, abusaban de las mujeres y robaban a los niños, que luego eran comercializados.

Yo dejé el monte por indicación de Máximo, un indígena Aché que llegó junto a nosotros enviado por Pereira y nos dijo: ‘Salgan del monte, si no lo hacen, corren el riesgo de ser aniquilados por los paraguayos; les llevaré donde hay comida en abundancia’, nos dijo Máximo. Esta promesa no fue cumplida, muchas veces padecimos hambre, porque la comida de los paraguayos no era alimento para nosotros, nos molestaba el olor del aceite y el sabor de la sal, muchos se enfermaron y murieron de hambre.

Fuimos atacados muchas veces de noche, los paraguayos mataban a los adultos para apoderarse de los niños. Las mujeres también del susto dejaban a sus hijos e hijas. Un día subí al árbol en busca de miel; estaba en la copa de un frondoso árbol sacando panal de miel, de pronto escuché un tiroteo y del susto me caí del árbol, y allí mismo fui rodeado por militares, quienes me apuntaron decididos a matarme con las armas de fuego que portaban. El jefe de ellos dijo: ‘No lo maten, déjenle ir’. Entonces empecé a moverme despacio, gateando salí del sitio, me puse de pie y corrí, los militares dispararon, pero no me acertaron. En esa ocasión, ellos mataron a una mujer embarazada y llevaron a su otro hijo, un niño de nombre Tatugi”.

Margarita Jeichagi es otra de las mujeres consideradas jóvenes, que brindó su testimonio en una amena entrevista realizada en la comunidad Chupa Pou, Canindeyú, lugar de su residencia donde vive con su marido e hijos.

“Lo que pasó con nosotros es muy triste, vivíamos muy bien en el monte, pero de a poco nuestra tranquilidad se volvió una pesadilla, nos perse-

guían, comenzamos a vivir intranquilos, perseguidos. Lo que pasó en el monte es muy doloroso para mí, los paraguayos y militares ingresaban al monte de sorpresa, disparando, cuando sabían que nosotros estábamos por ahí, nosotros corríamos donde podíamos, muchos niños quedaban abandonados, algunos eran llevados por los paraguayos. Yo, para protegerme de la balacera, me escondí detrás de un matorral a orillas de un arroyo durante un largo tiempo, tenía mucho miedo y pasé ahí horas, hasta que la cosa se calmara... ahí mataron a mi hermana que se llamaba Cheregi, con otras dos más que no recuerdo ya sus nombres, una de ellas estaba embarazada. Sentí tanto dolor y tristeza. A la tardecita de ese día escuché la voz de mi abuela que me llamaba insistentemente, entonces decidí salir de mi escondite y me uní de nuevo al grupo”.

He aquí otra experiencia trágica en la vida de Margarita, contada por ella luego, entre lágrimas y momentos de silencio, en el grupo de ancianos en la calurosa tarde de enero pasado:

“Mi abuelo se llamaba Chamatâgi. Él lloraba cuando moría su gente. Los más ancianos del grupo son los que socorrían a todo el mundo, siempre y cuando ellos no eran asesinados también, yo creo que por eso le mataron. Un día muy temprano bajé al arroyo en busca de agua, y justo por allí cerca estaban espiando unos militares fuertemente armados, nos siguieron, había niños con nosotros, uno de ellos les disparó a mi abuelo y a mi hermano, quienes murieron allí mismo. Los demás Aché corrieron. Cuando pasaron unas horas, volvimos y al ver que ya no había nadie, regresamos con mucho miedo y tristeza, para al menos enterrar a nuestros parientes. Esto ocurrió en la zona de Curuguayaty, en los alrededores, cuando todavía había mucho monte.

Luego de mucho tiempo yo salí del monte y fui llevada con otra gente a Cerro Morofí. Allí presencié varias agresiones cometidas por Pereira. Les pegaba con machete a los Aché y abusaba de las jóvenes, muchas de ellas salían de la pieza ensangrentadas, sobre todo cuando estaba borracho. Él siempre amenazaba a los Aché para evitar que huyeran. Un joven Aché se escapó del campamento porque vio cómo Pereira maltrataba a los indígenas; después de mucho tiempo, encontraron sus huesos en el monte”.

Antonio Mbepegí, anciano de 75 años aproximadamente, también brindó testimonio, sumándose al grupo de personas entrevistadas en la comunidad Chupa Pou, Canindeyú, lugar de su residencia.

“Un día los paraguayos entraron a nuestro monte y mataron a mi mamá y a mi abuelo. Fue una experiencia trágica para mí. Los paraguayos ingresaron al monte con armas de fuego disparando al aire. Nosotros comenzamos a correr hacia cualquier lado, mi hermano y yo nos quedamos solos y nos perdimos en el monte por varias horas. En esa ocasión mataron a una joven de 13 años aproximadamente y se llevaron a mi hermano. Él lloraba y yo les dije a los paraguayos en mi idioma por qué no me llevan también, dado que me quedaba solo y no sabía dónde estaba mi gente. Fue un momento de desesperación. Me quedé solo, sin poder entender lo que pasaba; luego de varias horas, me encontré de nuevo con mis parientes. Pasó mucho tiempo, y salí del monte a invitación de Máximo Chevugi, un Aché que salió del monte muchos años antes y trabajaba con Pereira. Él nos dijo para que saliéramos que afuera había comida en abundancia y si seguíamos en el monte seríamos aniquilados por los militares y paraguayos. Confiamos en la palabra de Máximo y así dejamos el monte, pero el cambio de ambiente fue terrible, el cambio de alimentación mató a mucha gente, creo yo, cerca de 500 personas. Varios días no pudimos comer nada, la comida de los paraguayos nos resultaba amarga, incomible. Niños, jóvenes y ancianos lloraban de la impotencia, pedíamos a gritos que nos dejaran volver al monte, estábamos atrapados en un lugar al cual no estábamos acostumbrados, algunos huyeron, pero rápidamente los ayudantes de Pereira los perseguían y los traían de vuelta al campamento, donde recibían sus castigos por haber intentado huir.

En el contacto con los paraguayos nos contagiaron enfermedades que para ellos eran lo más simple, pero para nosotros eran mortales, porque no estábamos preparados. Creo que si hubiera habido asistencia médica se podría haber salvado vidas. Morían niños, adultos y ancianos, lo más triste es que morían de tos, fiebre, problemas en el pecho. Casi a diario enterrábamos a nuestros muertos.

Llamábamos a los paraguayos 'mberu' porque persiguen a los Aché por su olor, y a Pereira le decíamos Viejo Ratón”.

En tanto cada persona fue contando su testimonio, varios de los Aché entrevistados contaron en forma ininterrumpida sus vivencias; Margarita, Antonio y Enrique fueron los principales relatores de los hechos que a continuación se describen, con respecto a los niños y niñas que fueron robados a los Aché.

“...varios fueron arrebatados del monte. Muchos niños y niñas, no sabemos qué cantidad, pero fueron muchos. Algunos de ellos al conocer

su origen buscaron a su familia y se reintegraron. Ramona y Joaquín Achipurangi, entre otros. Pero de muchísimos no volvimos a saber nada. Nos gustaría saber qué pasó con ellos, eso es lo que a veces nos causa mucha tristeza.

Todos nosotros fuimos llevados a Cerro Morotí. Un día, el coronel Samaniego llegó al campamento de Cerro Morotí y nos dijo que el presidente Alfredo Stroessner quería conocernos y conversar con nosotros. Algunos fueron a Asunción, llegaron al palacio de López, donde conversaron brevemente con el presidente. Ordenó a Samaniego que nos brindara todas las comodidades. En esa ocasión Stroessner nos prometió tierra. Es cierto, el dictador nos dio un papel con su firma (era su tarjeta que nosotros no sabíamos qué significaba), supuestamente para garantizar nuestra tranquilidad, pero nunca vimos un título de propiedad.

Nuestra vida en el monte es incomparable con lo que nos dieron y nos hicieron sufrir. En el monte, contábamos con abundante alimentos, carnes, frutas silvestres, raíces, miel y otros. Nadie se enfermaba, los niños crecían sanos y todos gorditos. Las mujeres preparaban dulce de pindó, que es una delicia para nosotros. Cuando se presentaba amenaza de lluvia, rápidamente cortábamos las hojas del pindó y armábamos las casas, donde nos protegíamos mientras duraba la lluvia; los primeros en ocupar las improvisadas casas eran los niños y los ancianos. Las mujeres preparaban la comida con abundante carne, daba gusto”.

169

Roque Mbetapi, un hombre de 65 años de edad, también se sumó al grupo de entrevistados Aché en la comunidad de Chupa Pou, Canindeyú.

“Yo vivía en esta zona, que hoy día se conoce como Yvyrovana. Una vez asentados en Cerro Morotí muchos paraguayos iban a buscar niños, entre ellos estaba Manuel Cáceres, quien había llevado a jóvenes Aché para trabajar en su casa. También me quiso llevar, pero no fui. Recuerdo la audiencia con Stroessner, nos aseguró que el general Samaniego y las autoridades de Asuntos Indígenas tienen la orden de resguardar nuestra seguridad. ‘Allí nadie les molestará, vayan tranquilos’, nos dijo, pero ninguna de sus promesas se cumplió”.

Evaristo Chevugi, tal vez el más anciano de los entrevistados, vive actualmente en la comunidad Arroyo Bandera, Canindeyú, y con un hablar pausado, junto a su esposa, relató este breve testimonio: “Salí del monte cuando era ya un joven.

Mi padre se llamaba Achipurâgi, fue asesinado en el monte”. Cuando comenzó a contar lo sucedido con su padre, Evaristo lloró y no pudo seguir con el relato por un largo rato. Luego, agregó:

“No entiendo hasta ahora por qué fuimos tan perseguidos por los paraguayos. Mis hermanos murieron en el monte de una enfermedad. Luego, con tristeza describió los atropellos que soportaron en el monte, las mujeres lloraban la pérdida de sus hijos y la muerte de algún familiar. Sin piedad los paraguayos mataban a los Aché y se apoderaban de las criaturas.

Cuando los paraguayos descubrían el sitio donde estábamos asentados ya nos mudábamos para evitar enfrentamientos. Pero pasado el tiempo ya era imposible seguir viviendo en forma aislada y casi a diario nos encontrábamos con paraguayos, militares y rolleros. Aumentaban los asesinatos y robos de criaturas, cuyas madres eran asesinadas con el fin de arrebatarles a sus hijos. Recuerdo que una mujer que salió a buscar maíz fue herida de bala en su brazo, pero no falleció.

En estas circunstancias era muy difícil seguir en el monte. Yo salí del monte a pedido de otro Aché de nombre Chimbegi (Lucio), quien nos dijo que dejáramos el monte, de lo contrario moriríamos todos, en manos de paraguayos”.

170

Felipa, esposa de Evaristo, residente en Arroyo Bandera, también procuró brindar testimonio: “En uno de los tantos ataques que sufrimos, yo vi cómo asesinaron a mis padres... A mí me salvó mi abuela, ella se encargó de criarme”, agregó entre lágrimas.

Joaquín, actual vice-líder de la comunidad Arroyo Bandera, acompañó en todo momento la visita a las diferentes viviendas de su asentamiento explicando el motivo de las entrevistas y, en un momento dado, él también brindó su testimonio:

“Yo fui cazado y vendido a una familia paraguaya, mis dos hermanos menores también, yo era el más grande, crecí con ellos, estudié ahí, esta comunidad queda cerca de Curuguaty. En la escuela y también los vecinos me decían que yo era *Guayaki*, un indio. Un día me animé y comencé a tomar contacto con otros jóvenes que estaban en la misma situación. Me escapé de la casa donde me criaron, viví un tiempo en la comunidad de Chupa Pou y luego me casé con una mujer de mi pueblo, de ahí vine aquí, a Arroyo Bandera, donde vivo actualmente. De mis hermanos no

supe más nada, salvo del menor de todos; al del medio nunca más lo pude ver, mis padres fueron asesinados”

Al llegar a este punto, Joaquín no pudo seguir el relato por las lágrimas, y una honda tristeza cubrió su rostro; luego de reponerse, contó que en varias situaciones se siente rechazado por los indígenas, por pensar diferente; afirmó que ama a su pueblo, se preocupa por su gente, pero le cuesta la convivencia. Por todo ello lamenta lo sucedido con los Aché.

Tomasa Tikuarangi, una mujer de cerca de 50 años, vive en la comunidad Arroyo Bandera, Canindeyú, y su principal ocupación es atender en el puesto de salud comunitario. Brindó su testimonio indicando lo siguiente:

“A nosotros nos sacaron del monte los militares. Luego, yo también fui vendida de muy niña, me llevaron a una estancia, propiedad de Marcos Cáceres, esto queda en la zona de Simón Bolívar, Caaguazú. Viví ahí hasta los quince años, y desde chica trabajé como empleada. Ahí trajeron también a otros niños Aché y luego nunca más los vi. Al saber que era Aché busqué a mi gente, así con mucho sufrimiento pude encontrar a mi madre, quien me reintegró a la comunidad. Mi hermana también fue llevada por los paraguayos, tres de mis hermanos murieron en el monte a causa de los paraguayos, a mi hermana creo que la llevaron a la zona de Caazapá y hasta ahora no sé nada de ella. Mi tío fue asesinado en el monte, en tanto que mi tía murió de tos en Cerro Morotí”.

171

Al igual que a Joaquín, le costó adaptarse a su nueva vida y muchas veces también se sintió rechazada por los Aché, porque se crió en otra parte, con una familia paraguaya. Pero aseguró que está contenta por haber encontrado a su gente.

Testimonios recogidos en la comunidad Kuetuvy

Esta comunidad queda a unos 50 kilómetros de la ciudad de Curuguaty. Realizamos una reunión debajo de un frondoso árbol de los pocos que quedan en la zona. Al igual que en las otras comunidades visitadas, nos recibieron con mucha cordialidad, y los niños nos acompañaron por todas partes. El cacique Roberto, el profesor Ricardo y Emiliano, joven estudiante de abogacía, convocaron a una reunión con toda la comunidad, ocasión en que se explicó el

motivo de la visita. Los ancianos hablaron entre ellos y designaron a las personas que habían sufrido durante la dictadura para que relataran los hechos sucedidos en aquella época.

Al igual que en las demás comunidades, los relatos fueron muy dolorosos; los Aché fueron perseguidos, cazados como animales. Muchas personas fueron desuartizadas y colgadas en pedazos por las ramas de los árboles. La historia más triste fue contada por Martín: la de un abuelo que no quería entregar a su nieto, por lo cual los paraguayos le cortaron ambos brazos para arrancarle a la criatura.

Pastora contó los abusos cometidos por Pereira. Aseguró que Pereira encerraba a las jóvenes Aché en una pieza, donde abusaba de ellas. Pastora fue una de las víctimas. Martín Japegi, anciano de 80 años aproximadamente, vive en la comunidad Kuetuvy. Recordó la vivencia en el monte y cómo fueron perseguidos por militares y paraguayos. Dijo también que actuaron en defensa de su territorio, ya que cada vez más los paraguayos ingresaban al monte en busca de madera y otros empezaban a abrir picadas y echaban el monte para cultivar. Hacían flechas para defenderse, preparaban emboscadas en las picadas; pero los paraguayos siempre fueron superiores, porque poseían armas de fuego. En uno de los encuentros con los blancos recibió un impacto de bala a la altura del cuello, sus compañeros lo arrastraron monte adentro sin saber cómo actuar para evitar que muriera desangrado. Felizmente en esa ocasión nadie murió ni fue atrapado.

En otra ocasión los paraguayos atacaron con mucha violencia, disparando a diestra y siniestra, mataron a una mujer, llamada Depurangimai, luego la desuartizaron y colgaron los pedazos de su cuerpo en las ramas de los árboles. Su marido, Cravachimai, también fue asesinado y se llevaron a Katugi (niño blanco), hijo de la pareja asesinada. No pudo precisar si fueron militares.

“Mi papá se llamaba Takuangi y murió de una enfermedad en Manduvi (campamento ubicado hacia Curuguay), antes del traslado a Cerro Morotí, y mi madre falleció en el monte antes de salir. Mis hermanos Juagi, Katugi y Jajugi murieron en Cerro Morotí de enfermedades que adquirieron al tener contacto con los paraguayos; fueron días muy tristes para mí, hasta ahora, no logro olvidarlos. Mis otros hermanos Chimbegi y Crajagi murieron en un enfrentamiento con los paraguayos”.

Marcos Chevugi, otro anciano que brindó testimonio, con residencia en la comunidad Kuetuvy, Canindeyú, señaló:

“Mis padres se llamaban Achipurangi y Cajepurangi. Un día, cuando estaban sacando la corteza del pindó, fueron sorprendidos por los para-

guayos, en la ocasión, mataron a mi padre, Achipurangi, y se llevaron a Mbywangi, mi hermano. No pude distinguir si eran militares, pero vi que poseían armas de fuego. Yo me salvé porque corrí monte adentro. También se llevaron a mi hermana Kanegi, que tenía en ese entonces unos 7 años.

Después de la muerte de mi padre, fuí a vivir con mi madrina, como dicen ustedes, con otro grupo de Aché. Nuevamente los paraguayos ingresaron al monte donde estábamos y mataron a mi madre y a la hermana de mi madre Pikygi y una anciana de nombre Mbykygi. Fue un desastre ese día, yo me salvé porque corrí.

Luego, la intranquilidad se apoderó de nosotros. Salimos del monte a pedido de Máximo y Genaro, enviados de Pereira. Genaro hasta la fecha vive en Puerto Barra, departamento de Alto Paraná. Los enviados nos dijeron que afuera vivía un buen paraguayo (Pereira) que deseaba que los Aché salgan del monte para que puedan vivir mejor. Caminamos por una picada hasta encontrar un camión de gran porte, allí estaba Pereira y otras personas, que nos dio ropas y nos subieron al camión, llegamos a Cerro Morotí. En este lugar vivimos mucho tiempo, pero en los primeros meses de nuestra llegada murió mucha gente”.

Marta Chevugi, también de la comunidad Kuetuvy, Canindeyú, señaló:

“Una noche de luna llena los paraguayos atropellaron el lugar donde estábamos y mataron a mi hermana. Primero la atraparon y la ataron a un árbol y luego la mataron. Mataron además a dos ancianas y se llevaron a Achiporangi, un varón. Un anciano, Metapangi, recibió un impacto de bala, pero no falleció. En esa ocasión, también llevaron a Juagi (Amelia), que luego vivió con una familia paraguaya en la zona de Curuguay, se casó con un indígena guaraní y actualmente vive en Chupa Pou. En Cerro Morotí, me consta que Pereira abusaba sexualmente de las jovencitas, una de las víctimas fue Pastora...”

Luego, ya no pudo seguir contando su experiencia debido a la honda tristeza que le causaban estos recuerdos.

Margarita Mywangi, si bien es líder de la comunidad Kuetuvy, Canindeyú, fue entrevistada en Asunción en dos ocasiones, durante los meses de enero y febrero pasado. Al momento de la entrevista, estaba como candidata como senadora por el movimiento político Tekojojá, pero no pudo reunir los votos mínimos

necesarios según la legislación electoral paraguaya. Sin embargo, con la victoria de Tekojojá en las elecciones general del 20 de abril pasado, las nuevas autoridades la eligieron como nueva presidenta del Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), ente gubernamental que rige las políticas públicas a favor de los pueblos indígenas en el Paraguay. Durante su entrevista manifestó:

“Yo era una niña, y junto con otros niños y niñas estábamos en el monte, una de ellas era Magdalena, ahora profesora de Ypetimi, Caazapá, y del varón que estaba con nosotros no sé más nada, aunque tengo cierta información que estaría por la zona de Hernandarias. Luego, de repente, los paraguayos atropellaron un día nuestro lugar, donde estábamos, me atraparon, y conmigo, a dos criaturas más. Esto ocurrió en la zona que se conoce como Laurel, Alto Paraná.

Fui llevada a caballo por unos paraguayos a Itakyry, recuerdo que lloraba y una señora me daba golosinas para calmarme, mientras aguardaba a la familia que me compró por la suma de 5.000 guaraníes. Esta familia eran los Samudio: Celia y Cerbelión Samudio. Fijaron como fecha de mi nacimiento el 7 de septiembre de 1962, me enviaron a la escuela, allí los demás niños se burlaban, me decían “nde india”, lo mismo hacían mis hermanas adoptivas también. Nunca fui reconocida por la familia. Siempre me ocupaba de los trabajos de la casa, lavar ropas, cubiertos, limpiar la casa, etc. Yo hacía con gusto estos trabajos, pero igual recibía malos tratos de parte de los integrantes de la familia Samudio. Poco a poco estos hechos me llamaban la atención y me preguntaba el motivo de tanta marginación. La familia se mudó a Hernandarias y fui con ellos también. Allí conocí a un sacerdote verbita, de esos misioneros, que me habló de mi pueblo. Cuando yo estaba grande, ya cansada del trato que me daban en la casa, me escapé de la casa. Tenía 16 años, contacté con un padre verbita de nombre Agustín, quien me ayudó mucho a encontrar a mi familia. Él me dio refugio y me habló de mi gente, después fui a Campo 9, donde trabajé en un bar. Mi “familia” me buscó con la policía y bajo amenaza me llevaron de vuelta a Hernandarias. Ese mismo año volví a escaparme y nunca más regresé con ellos. En esta ocasión, otro sacerdote verbita que trabajaba con los Aché me llevó a Chopa Pou, Curuguayaty, donde me reencontré con mi familia”.

Desde el momento en que supo que su familia vivía en Chopa Pou, se llenó de alegría, tenía una gran esperanza de conocer a su mamá, de abrazarla y contarle tantas cosas, todos los sufrimientos que pasó con su familia adoptiva;

quería compartir con su mamá. Pero llegó a Chupa Pou y se enteró de que su madre había fallecido en Cerro Morotí a causa de una gripe. Por un largo rato interrumpimos la entrevista. Cuando se calmó, contó que al instante sus hermanos la reconocieron y le dijeron: “Vos sos Mbywangi”, contó entre risas. Al principio le fue muy difícil vivir en la comunidad, porque su gente la rechazaba y le decía:

“Por culpa de ustedes, los blancos, perdimos a nuestras familias”. Ella trata de explicarles que nada más fue cazada por los paraguayos y que vivió lejos de su familia fuera de su voluntad. Sufrió mucho pues no sabía el idioma, y no se acostumbraba a la forma de vida de los Aché. Donde vivía anteriormente contaba con ciertas comodidades que en el monte no había. Eso fue en la década de los 80 la zona de Curuguaty era aun todo monte, en la comunidad no había suficiente alimentos.

Fue acostumbrándose a la forma de vida de su pueblo, actuaba de traductora para los visitantes, fue promotora de salud, trabajaba con desesperación tratando de llenar el vacío que tenía en el alma de tantos sufrimientos, buscaba afanosamente llenar el vacío de tanto abandono sirviendo a la gente. La situación cambió mucho en los años 90 a causa del tráfico de maderas que se producía en la zona, incluyendo los bosques Aché de Chupa Pou. Trata de dar todo lo que ella no tuvo a sus hijos a su pueblo, cuenta que siempre lucha contra la injusticia. Culpa al gobierno por todo lo que pasó con el pueblo Aché:

“...seguro que el presidente de entonces sabía lo que pasaba en el monte porque los ancianos cuentan que eran militares quienes le atropellaban y llevaban criaturas como si fueran animalitos para vender. Contó que dos de sus hermanos también fueron sacados del monte por paraguayos, uno se llama Martín y vive actualmente en la zona de Curuguaty y del otro no saben nada”.

Consideraciones finales

Las heridas causadas por la violencia, atropellos y muertes ejercidas contra el pueblo indígena Aché del Paraguay, sobre todo desde los años sesenta hasta finales de los setenta del siglo pasado, no han cicatrizado. Esta aseveración se realiza luego del trabajo de revisión bibliográfica y entrevistas realizadas en las comunidades Aché en el marco de la investigación planteada por la Comisión Verdad y Justicia, durante los meses de enero y febrero de 2008. Este trabajo se realizó con el propósito de contar con informaciones documentadas sobre los

atropellos sufridos por los pueblos indígenas en el Paraguay, durante el período de gobierno dictatorial ejercido por el Gral. Alfredo Stroessner.

El caso de los Aché, tal vez por ser el más documentado y conocido en el ámbito local e internacional, permitió un acercamiento pormenorizado de lo sucedido contra ellos.

Los hechos, deleznable desde todo punto de vista, aún no han sido superados y se abrigan esperanzas que los testimonios recogidos en las comunidades sirvan de nuevo para conocer, resarcir o reparar el daño causado. No cabe duda que el caso de los indígenas Aché en más de una ocasión haya sido catalogados como genocidio. Los testimonios recogidos en las comunidades, recuerdos de muertes, niños y niñas desaparecidos, robados, vendidos, padres asesinados, destrucción ambiental y patrimonial, desplazamiento forzoso, sometimiento a semiesclavitud, sucedidos en conocimiento de las autoridades de turno, no deberían pasar desapercibidos por más tiempo.

A casi 40 años de los últimos atropellos, el pueblo Aché no ha olvidado el daño causado. Queda en manos de las autoridades nacionales y organismos internacionales hacer que estos hechos se reconozcan, en la confianza y esperanza de que se reparen y, aunque tarde, se haga justicia. No obstante, se debe indicar que falta mucho por conocer y registrar de lo sucedido contra el pueblo Aché. Por ello es necesario sumar esfuerzos antes que el tiempo y la desidia entierren en el olvido los múltiples testimonios vivos que aún están con nosotros. Creo que debemos apurarnos, antes que sea muy tarde.

Notas

- 1 Secretaría Técnica de Planificación desde ese año hasta 1980.
- 2 La obra a la cual se hace alusión se titula "Balance del indigenismo", cuyo trabajo corresponde a Alejandro Marroquí, y el Instituto Indigenista Interamericano la publicó con el título de *Ediciones Especiales*: 76, en 1972.
- 3 Las cifras que se reproducen provienen de dos fuentes: la Oficina Internacional del Trabajo; 1953:661 para el año 1940 y del mismo Instituto Indigenista Interamericano para 1960.
- 4 Pregunta 17 del cuestionario censal: ¿Dónde consigue su provista? Que es la mercadería que obtiene la familia para su sustento.
Supermercado/despensa son los lugares donde se compran los artículos diversos para el consumo de las familias. *Macatero/acopiador* son los propietarios de comercios ambulantes que proveen insumos a los almacenes, despensas, familias o personas individuales. En algunas ocasiones realizan acopios de productos. *Almacén de estancia* es el lugar que ofrece productos varios: víveres, vestimenta, implementos agrícolas, etc., a cambio de trabajo, de productos agrícolas, de carne, de pieles de animales silvestres o domésticos. *Almacén de indígena* es de propiedad del indígena, donde se pone en venta artículos diversos. *Otro*, si las opciones anteriores no incluye la respuesta dada.
 Pregunta 18: ¿Cómo consigue su provista? Se refiere al medio o modo que utilizan para conseguir las mercaderías para su alimento.
- 5 Texto resumen de la página electrónica de www.linaje.org. El texto que dio a conocer a nivel internacional la situación Aché fue el trabajo de Mark Münzel, "The Aché Indians: Genocide in Paraguay". 1974, Documento 11 – Copenhague: IWGIA.
- 6 Traductores: José Anegi y Alba Velásquez, profesora.
- 7 Este lugar queda antes de llegar a Tavaí.
- 8 Actualmente trabaja en la Universidad de Arizona, Estados Unidos.
- 9 "Los Aché del Paraguay y las revelaciones de la 'Palabra de los Ancestros': de la tradición oral a la resistencia cultural", Philippe Edeb Piragi, Suplemento Antropológico, Vol. XXXVI, n.º 1, junio de 2001, pp. 147-245, CEADUC, Asunción, Paraguay y texto resumen de la página electrónica de www.linaje.org -linaje79@gmail.com
- 10 Mark Münzel, *The Aché Indians: Genocide In Paraguay*; también de Mark Münzel (IWGIA: 1974) *The Aché: Genocide Continues in Paraguay*.

“...Y SE HIZO LA LUZ”

PROCESO DE TRANSFIGURACIÓN ÉTNICA Y *RESILIENCIA*
ENTRE LOS ACHÉ DE PARAGUAY

Philippe Edeb Piragi

Introducción

179

Treinta años han pasado desde la captura de la última banda Aché nómada, y treinta y seis años desde la denuncia del genocidio de los Aché norteros. Con el sedentarismo forzoso y el retroceso de los bosques, los Aché han tenido que adaptarse a la agricultura y a un modo de vida diferente, al contacto permanente con la sociedad dominante.

¿Cuál ha sido el ritmo y el impacto de estos cambios sobre los Aché? ¿Han podido construir una identidad étnica distinta sin renunciar a sus raíces socio-culturales? ¿Qué desafíos tienen que enfrentar hoy?

Al respecto, ¿qué nos dice de ellos su más reciente aparición en Asunción?

Jueves 17 de julio del 2008, Congreso Nacional del Paraguay: la Comisión Verdad y Justicia (CVJ) ha convocado a una audiencia pública para recabar información sobre los crímenes de lesa humanidad perpetrados por la dictadura militar (1954 a 1989) en contra de los pueblos indígenas.

Treinta y seis años después, ha llegado para los Aché el momento de testimoniar. Veintidós personas suben al podio, una a una, para formar un grupo variopinto, sorprendente.

Juan Japegi toma la palabra y empieza, en su calidad de vice-coordinador de la naciente Federación Nativa Aché del Paraguay (FENAP), a presentar a

los Aché venidos de las siete comunidades de la etnia: “Cerro Moroti (departamento de Caaguazú), Ypetimi (dpto. de Caazapá), Puerto Barra (dpto. del Alto Paraná) y luego las cuatro colonias del dpto. de Canindeyú: Chupa Pou, Kuêtuwyve, Arroyo Bandera y Kuêtuvy”. Japegi fue raptado y adoptado por menonitas canadienses, y habla el inglés; eligió regresar con su pueblo a Ypetimi a mediados de los años 80, en donde ejerció como cacique y sigue siendo, hoy, un líder natural respetado y escuchado.

Entre los presentes están Dora Gunegi, cacique de Cerro Moroti, cuyo rostro no disimula rasgos mestizos y los ultrajes infligidos a su madre Aché, violada en el momento del contacto forzoso de los años 70; Fernando Chachugi de Ypetimi, raptado y criado desde niño por los paraguayos, quien reencontró a su pueblo hace solo unos meses; Chevugi, quien no parece de 28 años, traductor impenitente de la Biblia en aché, catequista de la Iglesia Evangélica Unida, omnipresente en seis de las siete comunidades; Mbejywagi, coordinador general de la FENAP, nacido en una colonia indígena y criado entre los últimos Aché tradicionales: es el único de su etnia en haber cursado estudios universitarios (Derecho); Kajapukugi y Tykwarângi, hombres maduros y caciques de Puerto Barra y Chupa Pou respectivamente; las hijas del finado Kuchingi Duarte, raptado también de niño, quienes viven en la ciudad de Luque; un poco atrás, discreta, aguarda Margarita Mbywângi candidata a la senaduría en abril de 2008 y designada, finalmente, titular del Instituto Nacional del Indígena (INDI)¹ con el respaldo del movimiento político Tekojoja, de obediencia católica.

Pero hoy, 17 de julio del 2008, el punto focal de la reunión, el centro de atención es otro: cuatro ancianos impregnados de gravedad, evidentemente rodeados del respeto de los suyos, pasan a evocar, por turno, escenas desgarradoras de matanzas y crueldades infrahumanas sufridas por el Pueblo Aché a lo largo de la construcción del Estado-nación paraguayo, amplificadas bajo la dictadura. Ellos son *jamo* (abuelo) Krachogi y Krembegi, sobrevivientes sureños, y *jamo* Tykwarângi y Mbepegi, sobrevivientes norteños.

En homenaje a las víctimas del genocidio Aché, *jamo* Mbepegi abre la ceremonia con un emotivo canto tradicional masculino (*pree*). Hace veinte años que se pronostica la desaparición completa de estos cantos, y que los misioneros evangélicos intentan en vano silenciarlos. Sorprendentes Aché.

Hace solo diez años, es verdad, nadie hubiese imaginado ni remotamente ver semejante escenario: una federación Aché con mandato de todas las partes constitutivas de la etnia, demostrando el grado de unidad colectiva y solidaridad ejemplificado hoy. En el Congreso Nacional paraguayo, el Pueblo Aché, unido, está hablando a una sola voz, superando sus diferencias y las fronteras artificiales de sus colonias actuales, sublimando rostros heterogéneos, perfiles,

trayectorias y ambiciones dispares. Deslumbra y emociona al auditorio.

No se trata de una unidad fingida. Se ha logrado gracias a la representatividad y el dinamismo nuevo de una federación Aché paulatina pero legítimamente construida a lo largo de 2007 y 2008; sus principales referentes vigilaron el proceso hasta el último momento y supieron movilizarse para que nada ni nadie confiscara —en esta primera oportunidad histórica— la palabra y el protagonismo al Pueblo Aché.

Pese a una combinación caleidoscópica de rasgos sociopolíticos turbulentos y situaciones económicas caóticas que auguraban, a finales de los noventa, un porvenir difícil e incierto, el despertar Aché de la década del 2000 y la estructuración de la FENAP, evidencian toda la complejidad de la problemática Aché moderna.

Los Aché saben recordarnos, cuando menos se espera, que son Tupí-Guaraní, y que su historia milenaria nos habla de flexibilidad y sorprendente *resiliencia* de su organización social y política, de huidas, fusiones y adaptaciones, de “*canibalismo*” lingüístico y cultural... En suma, de resistencia a la asimilación y a la absorción por la sociedad envolvente.

Los Aché nómadas

Su origen

El origen y la antigüedad de la presencia Aché en el corazón del bosque atlántico interior del Paraguay siguen siendo desconocidos y controversiales.

La similitud entre las hachas neolíticas que usaban los Aché silvícolas y los artefactos pulidos de la tradición lítica altoparanaense (alrededor de 9.500 años a.C.) no permite concluir una ocupación prehistórica del Paraguay oriental por parte de los Aché, como lo sugieren algunos estudiosos (Hill y Hurtado 1996: 43). La difusión de semejantes hachas pulidas es demasiado amplia y su uso, muy común entre las poblaciones de las selvas y sabanas del continente suramericano para ser un marcador fiable de alguna identidad étnica.

A partir de 1986, un importante corpus mitológico —hasta entonces insospechado— fue recopilado entre los Aché norteños (Edeb Piragi 2001); el análisis comparativo de esta rica tradición oral que los Aché denominan *jypywaregi jawu* (‘la palabra de los ancestros’) aportó pistas de nuevas investigaciones e indicios fecundos para este debate. Se pudo aislar un grupo clave de mitos y fábulas animales² *ausentes* del horizonte mitológico de los Guaraníes del Paraguay y sorprendentemente preservado en una lengua tupí-guaraní (este punto es de importancia³); pese o gracias a su mediterraneidad multiseccular, los Aché

han mantenido así vivas e intactas piezas genuinas, pertenecientes a una tradición oral de difusión pan-amazónica que se encuentra, en forma más relevante, entre otros pueblos de las familias lingüísticas Tupí y Gé, del curso medio o inferior del río Amazonas (ibíd.: 187-191, 217).

El *jypyware jawu* nos conduce entonces a deducir que los ancestros de los actuales Aché eran *tupihablantes* amazónicos, y que su llegada a las selvas paraguayas aconteció mucho más recientemente de lo que se creía⁴. Estos tupi-parlantes han tenido alianzas políticas con los Mbyá-Guaraní, como lo develan indicios en su respectiva tradición oral, y asimilaron elementos lingüísticos obvios (ibíd.: 186, 195; Cadogan 1968, 1992; Edeb Piragi y Kanjegi).

De modo verosímil, esta coexistencia pacífica inicial favoreció la incorporación mutua de miembros o familias y la fusión de rasgos genéticos; la internación de los Aché en el más profundo de los bosques subtropicales —anterior al siglo XVI—, correspondió a una fase ulterior de resistencia política y religiosa a la *guaranización* y a la *asimilación* entre los Mbyá, igualmente detectable en su mitología (ibíd.: 187, 194).

A partir de este largo proceso de aislamiento geopolítico y resistencia cultural, los Aché han afianzado y elaborado una identidad étnica propia, tanto afirmando como desarrollando rasgos económicos, simbólicos, medicinales y profilácticos que los conectan también, bajo estos aspectos, con varias culturas Gé (ibíd.: 194).

De manera interesante, estudios genéticos recientes vienen a fortalecer y enriquecer semejante escenario, estableciendo que los Aché son un grupo tupí-guaraní diferenciado y de origen biológico mezclado, aunque directa y genéticamente emparentado con los Mbyá-Guaraní (Tsuneto et al. 2003; Callegari et al. 2007).

Manejo tradicional de la biodiversidad subtropical

El debate sobre la economía tradicional de los Aché nómadas tampoco ha encontrado respuestas definitivas o satisfactorias. La razón principal es que nadie ha convivido suficiente tiempo entre los Aché silvícolas recientemente contactados o que mantienen *patrones de vida original*.

El primero —y tal vez el único— que pudo observar Aché sureños mientras se desenvolvían en un ambiente todavía poco transformado por el frente de la colonización, fue F.C. Maynzthussen entre 1910 y 1914; logró establecer contactos pacíficos con una veintena de Aché sureños, a inicios de 1910, y fue un conocedor fidedigno de su lengua y cultura; internándose en el bosque paranaense con familias que aún dependían casi enteramente de los recursos forestales, Maynzthussen fue categórico en afirmar que los Aché subsisten prin-

principalmente gracias al *pindó* (*Syagrus* spp.) y las larvas que crecen en el estipe de esta palmera (1925: 316).

Es una constante: los científicos que recorrieron, a fines del siglo XIX o principios del XX, las zonas boscosas en busca de señales para contactar a los Aché nómadas, quedaron impactados por la *magnitud del corte de palmáceas*: “La cantidad de palmeras cortadas, casi todas *pindós* (...), es increíble” escribe Jean Vellard (1934: 4), haciendo notar que “en todos los campamentos existen montículos de fibras de palmera *pindó* que han sido apilados con madera de arcos para extraer harina de ellos” (ibíd.: 10). Este testimonio corrobora lo que habían visto Lahitte y Ten Kate en 1894, 1896 y 1897 en los bosques de Caaguazú (1897: 13).

Sin embargo, cuando investigadores estadounidenses efectuaron entre 1980 y 1982 los estudios cuantitativos de 16 incursiones llevadas a cabo por Aché norteños, cazando y recolectando entre 5 a 15 días, las cifras demostraron el claro predominio alimenticio de la carne silvestre y el papel secundario de los vegetales en su dieta. En realidad, Hill y sus colegas ignoraron signos evidentes de los cambios profundos que afectaban a la economía tradicional de estas familias Aché, sometida a los efectos de un sedentarismo de entre 2 y 8 años ya (Edeb Piragi 1992: 141-142 y ss.). No obstante, estas estadísticas extensivas referentes a los rendimientos de la caza y recolección vienen a confirmar, también, el gran valor energético y el alto *potencial* productivo de la palmera *pindó* (Hill, Hawkes et al. 1987: 11).

Investigaciones de antropología económica y etnohistoria, implementadas desde 1986 entre los Aché norteños (Edeb Piragi 1992, 1994), han permitido reconstituir parte del modelo tradicional de socialización Aché de la selva subtropical: el *pindó* y sus derivados (médula fresca, harina, almidón o jugo amiláceo)⁵ formaban la base de la alimentación aché: no sólo era el paradigma del alimento ritual imprescindible en todos los acontecimientos sociopolíticos (nacimientos, iniciaciones, peleas rituales...); sino que también era el ingrediente indispensable para consumir la grasa y las menudencias de varios mamíferos y pescados, neutralizar las fuerzas potencialmente letales de las carnes y grasas. La vida social y la economía de los Aché giraban alrededor de los palmerales de *pindó* (*toity*, *toi tarâ*, *toi dyry*).

Aunque se suele describir a los Aché como cazadores “neo-tropicales” (Hill and Hawkes 1983), es más heurístico enfocar el bosque atlántico interior de los Aché como un ecosistema “especializado”, caracterizado por unas pocas especies tanto vegetales como animales, pero con una densidad o concentración muy importante de la población de cada especie; semejantes características contraponen el bosque subtropical con el ecosistema “generalizado” de la selva

amazónica⁶, y aclaran mejor las estrategias complejas e insuficientemente documentadas sobre estos nómadas.

Los Aché norteños cuentan con un léxico para nombrar más de 460 animales⁷: 60 para mamíferos, 33 para reptiles, 19 para anfibios, 115 para insectos (entre los cuales hay 25 especies melíferas y más de 20 tipos de gusanos comestibles), 30 para más de 40 especies de peces, 203 para aves. Estos listados son todavía incompletos. Estudios etnobotánicos, todavía en curso de complementación, registraron más de 40 especies vegetales comestibles, el uso de 12 especies para elaborar artefactos, más de 20 para uso terapéutico, más de un centenar de árboles de cacería, etc.

Su economía mixta incluía la caza del armadillo (*Dasypus novemcinctus*), mono capuchino (*Cebus apella*), paca (*Agouti paca*) y coatí (*Nasua nasua*), entre los más numerosos e importantes en su alimentación. Eran grandes rastreadores del pecarí de labio grande (*Tayassu pecari*).

Hacían trampas cinegéticas rústicas de gran eficiencia; la más sistemáticamente usada era la fosa para tapir (*mbrevi ikoa*): una excavación rectangular de 2 x 1 m de lado y 2 m de profundidad, disimulada con ramas y tierra, excavada en los barreros salinos que frecuenta el tapir de manera estacional, de septiembre a noviembre, luego de febrero a marzo; era, entonces, por el número de fosas⁸, una cacería de tipo ¡colectivo! No era raro hacer caer dos o más tapires en menos de una semana y ¡hasta en una misma noche! Este tipo de cacería era más individual entre abril y agosto, cuando el tapir se acercaba a los árboles frutales.

Aprovechaban las aguas bajas para flechar a los peces; muy frecuentemente, hombres y mujeres enrollaban (*pira payja*) una represa hecha de ramas entrecruzadas para apresar el pescado en un brazo de agua poco profundo.

Organización sociopolítica tradicional

La agrupación sociopolítica mayor congregaba a todos los Aché que se reconocen *irõndy*, es decir, miembros emparentados y compañeros, amigos, y que se autodefinen como *Ache Gatú* ('gente genuina')⁹. Se dividía en numerosas bandas locales de entre 20 a 50 personas, unidades económicas compuestas por parentelas, individuos y familias nucleadas por lazos de amistad y afinidad.

Dichas bandas eran identificadas por sus figuras masculinas carismáticas, y preferidas como los *rekoty* ('afines, seguidores') de estos líderes naturales: *Krõmbegi rekoty*, o *Tayjãngi rekoty*, etc. ('los afines de Krõmbegi', o 'de Tayjãngi'); o por su ubicación dentro del *territorio colectivo*: *Krõmbegi ekoãndy* ('lugar donde Krõmbegi suele vivir'). Si cada grupo local tenía su área preferencial y reconocida de nomadismo, no existían derechos de exclusividad so-

bre sus recursos; al contrario, compartir los productos de una caza abundante con las bandas más próximas, tejer lazos indefectibles mediante visitas a los grupos locales más lejanos y largas estadias en los otros *ekoãndy*, era la regla y condición *sine qua non* de la cohesión interna. El concepto que plasma este principio sociológico central del ethos aché es *ndoro*¹⁰ (‘encontrar, reunirse’); “¡*Ndoro ndororômondo!*”, que es la fórmula casi ritual de los ancianos y ancianas cuando exhortan a su gente a no separarse (*upia*) demasiado tiempo, y las palabras que preludian el reencuentro, después de una larga temporada, con otras bandas.

La reagrupación de varias bandas locales o, al contrario, la dispersión de una misma banda en unidades productivas mínimas (dos a tres familias nucleares), para sacar mejor provecho de la concentración o la diseminación de los recursos naturales, son principios de estructuración fundamental de su economía nómada silvícola. La circulación de los individuos o unidades domésticas entre las bandas es fluida y corriente.

Aquellas bandas que pierden todo contacto con su grupo original por algún acontecimiento histórico, se vuelven *iroiã*, *iroiãndy* (‘no-compañeros’), y pasan a formar un grupo aparte, como ocurrió con los Aché *Purã* (‘parecidos’, ‘no genuinos’), definitivamente separados de sus parientes norteños por la abertura de la ruta Asunción-Puerto Stroessner (actual Ciudad del Este), en los años 60.

La reincorporación de una banda a la comunidad política es posible gracias a la pelea ritualizada del *tômumbu*, institución nodal para la afirmación de la identidad étnica y la cohesión interna.

El genocidio de los Aché

Pese a las incesantes denuncias y movilizaciones del antropólogo León Cadogan y de los miembros de la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP), el exterminio físico de los Aché sureños (o su asimilación forzosa como esclavos o domésticos), era *casi completo* a inicios de los años 60: en 1959, una banda moribunda de 30 Aché Wa, vencida por la reducción de los bosques de Caazapá y las cacerías humanas, se entregó en Arroyo Moroti. Sus miembros fueron utilizados como “señuelos” para contactar, en 1962, a unos 60 Aché refugiados en la cordillera del Yvytyryzu y luego, a finales de los años 60, para rastrear a los Aché del norte.

Durante la década de los 70, dos políticas de contacto diametralmente opuestas con los últimos Aché aislados fueron ejemplificadas con la población norteña, a un extremo, y con un pequeño grupo sureño, al otro.

En el último caso, que corresponde a los actuales Aché de Puerto Barra, 32 sobrevivientes Aché sureños, arrinconados en la confluencia de los ríos Ñacunday e Yñarô, fueron rescatados en 1976 por la familia Fostervold de las Misiones Cristianas del Paraguay. No sólo recibieron la atención médica adecuada, sino que también fueron mantenidos a salvo en contra de todos los cambios alimenticios bruscos, como la sal y la introducción masiva de hidratos de carbono (fideos, galletas, etc.). Uno sólo murió.

En cuanto a los Aché norteños, fueron contactados sin ningún tipo de respeto o garantía hacia sus derechos más básicos: *la vida, el territorio y el desarrollo con identidad*. Las inmediatas consecuencias alimentarias y sanitarias, sociales y espirituales fueron, lisa y llanamente, *desastrosas y traumáticas* para las pequeñas bandas desplazadas sin forma alguna de protección.

A raíz de las denuncias de Münzel, Melià, Miraglia (1973) y otros defensores de los derechos humanos, fue difícil disimular completamente¹¹ los estragos epidémicos que diezmaron a cerca del 40% de la población de los Aché norteños, según unos¹²; mucho más, según otros... Se elevaron voces, sin embargo, para reprochar cifras inexactas y exageradas de Münzel (1973, 1974).

La movilización de la opinión internacional y el proceso del caso por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos obligaron a la dictadura a tomar medidas. Sin las denuncias de Münzel, no cabe duda de que el genocidio silencioso del pueblo Aché hubiese resultado en grado sumo; quizás, en el irreversible exterminio y la asimilación...

El bosque *moridero*

Es difícil imaginar la crisis socio-psicológica que habrá aquejado a los Aché ante la *reducción de su espacio vital* y el agudo sentido de pérdida del control sobre su destino. Nunca o poco se tocó el tema, y obviamente se minimizó u ocultó la desesperación y caída de la autoestima de los Aché.

Entre los motivos de muerte directamente provocados por el contacto forzoso, los testigos del drama mencionan —invariablemente— la tristeza¹³ (*ury-â*), que precipitó la muerte de numerosos ancianos (*jamo*) y ancianas (*jary purâ*); los Aché no confunden semejante aflicción con las enfermedades, y describen aquella como un estado de abatimiento o postración que lleva a una muerte por *inanición*.

No menos perturbador para los Aché, que siguen recordando estos hechos con angustia, fue el abandono de sus muertos a los buitres (*mbriku uve*). Cuando unos Aché se enfermaban, sus parientes huían por temor a las epidemias; no regresaban para dar sepultura a sus muertos ni podían hacerlo a medida que encontraban cuerpos demasiado numerosos en una misma área, ya que era

imposible llevar a cabo, para cada uno, los ritos complicados del entierro. La fosa común no existe en la cultura aché.

Algunas figuras carismáticas recibieron los últimos homenajes: Krombegi, en especial, el líder emblemático de los Aché norteños, fue enterrado, alrededor de 1973, por J. Koaregi y A. Tayjângi († 1993).

Partes importantes de los bosques se volvieron, desde entonces, un espacio contaminado y contaminante para los animales que excavan¹⁴, peligroso para los vivos que se alimentan, lo que ha contribuido también a facilitar o precipitar la salida de los Aché.

Una violencia invisible

En menos de una década, los Aché norteños perdieron un territorio estimado en un mínimo de 15.000 km² y recibieron a cambio un poco menos de 3.000 hectáreas, sumados los terrenos de Cerro Moroti (1968) y Chupa Pou (1978). Las cifras son crudas y hablan por sí mismas. A finales de los 70, los Aché no poseían más bosques para vivir en plena autarquía económica y seguir con su patrón ancestral de subsistencia.

A medida que las bandas de los Aché norteños salían del bosque en 1970, fueron desplazadas y asentadas en Cerro Moroti, colonia que fue creada con este claro propósito, en 1968, por Manuel Jesús Pereira¹⁵, y fue administrada por la Misión Nuevas Tribus a partir de 1972. En 1982, 100 Aché norteños sobrevivían allí.

En septiembre de 1978, la congregación católica del Verbo Divino adquirió 1.600 hectáreas a orillas del río Jejui Guasu para reubicar las familias asentadas, desde 1975, en Arroyo Manduvi; esta colonia, denominada en Aché “Chupa Pou” (‘el Campamento Nuevo’), contaba con 199 personas (50 familias), a principios de los 80.

En 1980, la Misión Alemana entre los Nativos del Paraguay no se quedó atrás: seis a ocho familias de Chupa Pou fueron atraídas a Mboi Jagua, sobre un lindero de la futura Reserva Forestal del Mbaracayú, con la promesa de 500 ha.

Colonia vs. territorio

Las tres grandes concentraciones de Aché norteños de los próximos 20 años¹⁶ acaban de nacer, acorde a una dinámica y un proyecto más decisivamente misional que étnico, según un eje de polarización misionera: la competición entre católicos y evangélicos.

Es importante recalcar este aspecto ya que, con el correr de los años, la colonia Aché reconocida jurídicamente por la sociedad nacional será errónea o engañosamente identificada —en el caso de los Aché norteños— como una *unidad socio-política étnicamente coherente o genuina*, cuando, en verdad, la lógica misional propia (tutelar o confesional), que ha sustentado la colonia desde el inicio y ha dibujado sus contornos, participó de la disolución de la categoría *Ache Gatú*; desarticuló en parte la noción de pueblo Aché¹⁷, la cual hubiese implicado la afirmación de una identidad étnica supracomunal, la defensa activa e inmediata de los derechos colectivos sobre el territorio ancestral, entre otros.

El encierro y achicamiento de los Aché sobre la territorialidad de la misión, sea católica o evangélica¹⁸, y sus recelos, contribuyeron a generar innecesarias líneas de división, menosprecio entre colonias como Cerro Moroti y Chupa Pou, además de fisuras dentro de la rama norteña; desvió las comunidades de sus intereses étnicos objetivos y dilató el emprendimiento de luchas colectivas más urgentes y vitales para el pueblo Aché.

En la agenda de acciones prioritarias de estas colonias Aché, no prevalecen el *interés superior de la etnia* y sus derechos colectivos, sino los intereses inmediatos (en el mejor caso) de las familias locales y la consolidación de la misión.

A mediados de los años 80, esta preeminencia jurídico-política de la colonia y el sentimiento “comunal” empezaron a convertirse en un catalizador no despreciable de ostracismo y descalificaciones¹⁹ entre los *irondy* del tronco norteño; durante los duros conflictos internos que generó la venta de la madera en Chupa Pou, a lo largo de los 90 (ver abajo, conflicto de Chupa Pou), fue corriente desacreditar a un rival aché que defendía los intereses objetivos de la mayoría, arguyendo en su contra que era un “extraño” proveniente de otra comunidad, o haciendo valer más la antigüedad (real o relativa) como poblador dentro de la colonia.

Más allá del papel evidente de *refugio* que representó al principio una colonia como Chupa Pou²⁰, lo que aún permanece poco visibilizado y bien comprendido son los *efectos retardados* del *afincamiento forzado* sobre los sobrevivientes Aché, y cómo intentaron adaptarse a este nuevo espacio cerrado y fragmentado de la colonia.

Colonia vs. hábitat disperso

La aglutinación colisiona con el patrón tradicional de ordenación espacial y repartición sociológica de los nómadas Aché. Aglomerarse de manera permanente²¹ fue, sin duda, uno de los cambios más perturbadores para las familias recientemente afincadas.

Algunos indicios nos enseñan que los Aché resistieron al nuevo patrón de residencia en Chupa Pou. Tres grupos escaparon de la acción centrípeta del nuevo asentamiento y se desprendieron de Chupa Pou. El primero, compuesto de entre seis y ocho familias, se internó, tras su llegada en 1978, en el bosque adyacente y permaneció allí por más de cinco meses (Hill 1996: 73); optó por no regresar al centro de Chupa Pou y crear un nuevo campamento apartado a 4 km, denominado Y ruwa. En 1980, un segundo grupo de seis familias salió de la colonia católica y se reubicó a unos 25 km en Mboi Jagua, sobre un lindero de la futura Reserva Forestal del Mbaracayú. Aunque la Misión Alemana influyó y ayudó a encontrar el lugar, este radio de 25 km es el característico de una banda Aché tradicional y no implicaba todavía alguna decisión firme de separarse políticamente de Chupa Pou; la ubicación aislada del asentamiento²², en los bordes de un importante bosque, representaba una alternativa, genuinamente aché, surgida de las primeras dificultades sociopolíticas de Chupa Pou, agrupación constante de 50 familias concentradas, en 1979, dentro de un área de 100 por 40 m (Hill 1996:76). Hacia 1985, un tercer grupo de seis familias —lideradas por dos hombres maduros, J. Japegi, de 50 años, y P. Jawagi, de 47 años— decidió establecer un campamento a 20 km de Chupa Pou, sobre otro lindero del bosque de la futura Reserva de Mbaracayú; el lugar es denominado Ywy Pytâ.

Durante la década de los 80, entonces, los grupos de Y ruwa, Mboi Jagua e Ywy Pytâ intentaron manejarse todavía con referencias espaciales y geopolíticas genuinamente étnicas, al igual que las bandas tradicionales; preservaban una relativa autarquía económica gracias a la proximidad de un bosque suficientemente inalterado aún, sin perder el contacto con las familias de Chupa Pou. Los miembros de cada una de estas bandas iban y venían entre su campamento y la colonia central; eran frecuentemente visitados por familias de Chupa Pou con quienes cazaban y recolectaban.

A mediados de los años 80, esta tendencia centrífuga fue observable dentro de Chupa Pou misma; el campamento circular de 1979 (Hill 1996: 76) fue, poco a poco, suplantado por el hábitat disperso. Para amortiguar las contradicciones de una agrupación permanente de 50 a 60 hogares, que dificultaba la reciprocidad generalizada constitutiva del credo aché, pequeños grupos familiares se apartaron del centro comunal y se esparcieron en un radio de 3 a 4 km, a una media hora de marcha. Eran clanes familiares generalmente compuestos por hijos y padres, y/o hermanos; más allá de esta parentela, prevalecía el parentesco político (yernos y suegros) y simbólico entre ahijado/a —*chave*— y sus padrinos/madrinas —*jary*—²³.

Esta dinámica centrífuga perduró, para algunas familias de Chupa Pou, hasta la mitad de los 90 (1996 más precisamente). En 1994, un nuevo grupo de seis

a nueve familias se trasladó a 10 km, en el nuevo lindero oeste (“Puente Zorro”) de la colonia, sobre 6.534 hectáreas recientemente expropiadas a favor de Chupa Pou en 1991.

Preocupada por este fenómeno que la supera, la misión católica reaccionó para reagrupar estas bandas, violando sus derechos a la movilidad social, a vivir según sus tradiciones y elecciones propias. A principios de los noventa, los Aché “tradicionalistas” de Ywy Pytâ, quienes se habían aliado con una comunidad Mbyá para tramitar un título de 700 ha, abandonan una “segunda” vez el bosque a instancias de las autoridades de Chupa Pou.

No fue suficiente. La misión vio con malos ojos la dispersión de los clanes a los cuatro rincones de las 1.600 has de Chupa Pou y buscó concentrarlas a toda costa. La instalación de la electricidad, reclamada por los principales sectores Aché, fue aprovechada para lograr este objetivo.

Y se hizo la luz

A partir de 1995-96, la misión condicionó la instalación de la electricidad a la *alineación* de todas las familias de la comunidad a ambos lados del camino central, según un esquema infraestructural que colisiona con la ordenación espacial y sociológica aché.

Se buscaba claramente quebrar la autarquía relativa y la dispersión de los núcleos familiares, un mecanismo vital para preservar la cohesión y solidaridad comunitaria. La reagrupación y fijación geográfica de las familias por medio de casas difícilmente desmontables, más expuestas y menos distanciadas, no podía sino tener repercusiones sociopolíticas graves: ¿Cómo prevenir los conflictos o desactivarlos mediante un repliegue provisorio? ¿Cómo aislarse y calmar los ánimos en caso de fricción? ¿Cómo resolver los asuntos de los muertos?²⁴

Entre 1996 y 1997, se llevó a cabo la construcción, a lo largo del camino principal, de unas 70 a 80 viviendas mejoradas en contra de las intemperies y del frío. La electricidad entró en Chupa Pou a principios de 1997. Después de unos meses, algunas familias respondieron con un *nomadismo paliativo* a esta infraestructura definitiva: empezaron a circular, permutar o intercambiar casas; unas familias se mudaron dos veces antes de encontrarse cómodas en su hogar y su vecindad cercana; otras, a ejemplo de P. Koaregi († 2008) y su familia, cambiaron de casa hasta tres veces entre 1997 y 1999 antes de estabilizarse.

Semejante reagrupación de las familias, su inmovilización sobre líneas rígidas exacerbaron los conflictos y duplicaron sus impactos. Cuando surgieron los primeros conflictos relacionados con la venta ilegal de madera de la reserva forestal de Chupa Pou y se radicalizaron las posturas²⁵, los mayores se internaron en los últimos bosques para huir de los problemas y retomar fuerzas. En

1999, los Aché empezaron a evocar la división política de Chupa Pou en dos grupos independientes: el “ramo bajo” del camino central, conectado con la misión y los madereros; el “ramo alto” del camino poblado, mayoritariamente de tradicionalistas hostiles a la dilapidación de la reserva forestal e impulsores de la denuncia de agosto de 1999.

A medida que se agudizó el conflicto y que el cacique principal —un *Mberu ymavegi* (Aché criado entre los blancos)— violó el sagrado consenso colectivo (ver abajo, conflicto de Chupa Pou), las familias vislumbraron una mudanza a varios kilómetros sobre las nuevas tierras adquiridas por Chupa Pou en 1991. Pero los ancianos objetaron que no era distancia suficiente para separarse y que el corazón del territorio Aché Gatu estaba hacia el este, superponiéndose sobre la actual reserva de Mbaracayú y sus alrededores.

Al inicio de marzo de 2000, las primeras familias empezaron a *abandonar* Chupa Pou con sus mejoras infraestructurales (casas, electricidad, agua potable y letrinas) adquiridas con dificultad a lo largo de veintidós años de vida sobre este espacio cerrado, dejando sus últimas plantaciones prometedoras de maíz y mandioca (Edeb Piragi, 2000).

Transfiguración étnica

191

Los cambio económicos

Cabe constatar que las mutaciones de la base económica se hicieron rápida y drásticamente. Con excepción de las bandas Aché que supieron mantenerse a orillas de las zonas boscosas, las actividades selváticas ya no monopolizaban más de 15 a 25% de la existencia de las familias de Chupa Pou a inicios de los 80: pasaban 63% de su tiempo en la colonia en 1980, tiempo que se fue incrementando a 75% en 1982, luego a 79% entre el 1984-85 y a 82% en 1987 (Hill 1996: 74). El cambio económico fue fulminante. No tanto por la intensificación de las actividades agrícolas²⁶ como por la *ruptura de los esfuerzos* dedicados a la cacería y recolección.

Caída de la caza y recolección

Durante mis primeras visitas a Chupa Pou, en 1986 y 87, y luego de una estadía de tres meses en 1988 y de cinco meses en 1989, pude constatar que el ritmo general de las expediciones silvestres es irrisorio en comparación con las salidas casi cotidianas que observé entre las bandas de Ywy Pytâ en 1987 y Mboi Jagua (nota 22); en Chupa Pou, las salidas hacia el bosque eran muy intermitentes, espaciadas por varios meses y no superiores a una semana (Edeb

Piragi 1992: 34). Observaciones efectuadas y cuantificadas en febrero de 1989, confirman plenamente esta evolución (Renshaw 1990: 28).

Si, en 1980, los cultivos plantados por las familias de Chupa Pou no superaban las 5 ha, se alzaron a 25 ha colectivas en 1982, dedicadas al cultivo de maíz, mandioca, porotos, maní, batata y caña de azúcar. En 1989, los Aché de Chupa Pou cultivaban casi 79 hectáreas: “13 de las 30 chacras son comunes, donde trabajan entre dos y seis personas”; las chacras tenían una superficie que variaba entre las 0,5 y 6,25 ha (Renshaw 1990: 32). De manera relevante, Renshaw subraya rendimientos aparentemente bajos todavía, así como el hecho llamativo de que varios cultivadores Aché no plantaban la mandioca, disponible todo el año, como si no buscaran la autosuficiencia, sino ingresos para saldar su cuenta con la misión o adquirir dinero para abastecerse en el almacén comunal²⁷. Sin embargo, en 1987, 67% de la dieta de los Aché de Chupa Pou provenía de los rubros agrícolas y solo 15 a 21%, de la carne silvestre y doméstica (Hawkes et al. 1987).

Semejante cambio alcanzó también, en forma muy rápida y marcada, a los grupos que lindaban con el bosque. En 1998, el grupo de Mboi Jagua, que se había convertido en una comunidad de 33 hogares, dedicaba solamente el 20% de su tiempo a las actividades silvícolas, mientras que los rubros agrícolas aseguraban ya el 80% de su consumo (Gurven et al. 2002).

Cacería tradicional vs. cosecha de proteínas

Correlativamente, todo indica que, a inicios de los 80, las actividades silvícolas, también, habían cambiado de *naturaleza y de forma*, pese a las refutaciones de Hill y Hurtado (Hill et al. 1984: 115-117; Edeb Piragi 1992,1994: 32-39).

En esa misma época, los Aché casi no consumían más el *mbree* (papilla de *pindó*), los tabúes alimenticios eran frecuente y comúnmente infringidos, y no se transmitían más. El desplome del armazón simbólico y espiritual era casi completo cuando di inicio a las investigaciones específicas sobre el tema en 1987.

La lucha del *tô-mumbu*, que era —pocos lo han entendido— el ritual expiatorio y propiciatorio de cacería central de la religión Aché, fue prohibido por los blancos tras la salida del bosque, y las relaciones con el mundo animal fueron transformadas. La pérdida del *tô-mumbu* inauguró la desacralización de la relación hombre-naturaleza, y mucho más.

Este derrumbe manifiesta las extremas vulnerabilidad y fragilidad —negadas al final por esos científicos— de los sobrevivientes de una cultura silvícola en vilo, suspendida de un hilo que se rompió definitivamente durante la década de los 90²⁸ con la desaparición de los últimos sabios, el retroceso catastrófico de los bosques y la venta de la madera protagonizada por los propios Aché.

Modelo agropecuario inadecuado

Los Aché, que no tienen tradición de horticultura o agricultura como sus vecinos Guaraníes, nunca o casi nunca recibieron el acompañamiento técnico apropiado para lograr una transición armoniosa hacia el cultivo de subsistencia y renta. Imitaron modelos de rozado con fuego practicados por el pequeño labriego paraguayo, sin entender la importancia del barbecho y la necesidad de aplicar un sistema adecuado de rotaciones: no sólo para mejorar los rendimientos sino para proteger el suelo en contra de la erosión. Los Aché usan, así, un sistema de corta-tumba y quema que empobrece rápidamente el suelo y no permite un uso del terreno superior a cuatro años, en tanto que para los Guaraníes, agricultores por tradición, este plazo alcanza los diez años.

Improvisaron una agricultura de auto-subsistencia a base de mandioca, batata, maíz y poroto, maní y bananas. Con la aparición creciente de nuevas necesidades hacia los productos manufacturados (herramientas, ropas) y alimenticios (sal, azúcar, fideo, arroz, aceite y panificados), los Aché afincados se volvieron más dependientes de un patrón occidental de aprovisionamiento y de la economía monetaria.

La exigencia de dinero empujó a las familias a venderse como jornaleros baratos (*changa*) en las propiedades de los campesinos y estancieros, o bien a producir cultivos de renta en sus propias chacras: algodón y tabaco. A causa de los precios fluctuantes e irrisorios del mercado, siempre desfavorables a los pequeños productores desorganizados y privados de medios de transporte, los Aché se volvieron presas muy vulnerables de los *acopiadores*. El sudor del labriego Aché solo generó el subdesarrollo en su propia finca, siempre más cuentas y más deudas para su familia. A partir de la década de los 90, algunas comunidades aché recibieron un tractor y un camión (Chupa Pou en 1996, Arroyo Bandera en 2001...). Esta transferencia de tecnología moderna, improvisada y poco cauta, no trajo el progreso y bienestar esperados, debido a graves disfunciones en la planificación del trabajo colectivo de las colonias, originadas por el “caciquismo”.

Liderazgo tradicional vs. caciquismo

Durante su vida nómada en el monte, los Aché no tenían “cacique”. Cada grupo local tenía varias figuras de referencia, hombres maduros que se desenvolvían como líderes naturales escuchados y respetados, gracias a sus capacidades personales y cualidades de cazador (sabiduría, destreza, fuerza, éxito). El líder carismático tradicional *da el ejemplo*, su opinión convence y suscita consenso. No manda, y la esencia de su liderazgo reside en la *adhesión libremente consentida* de las familias al grupo local.

Tradicionalmente, dominaba, también y sobre todo, una autoridad espiritual y religiosa asumida colectivamente por los hombres mayores (*ymagi*) y los ancianos (*chüe purã*) de cada banda local, que tenían el control de los instrumentos simbólico-religiosos de comunicación y entendimiento con los animales.³⁰

Con el sedentarismo forzoso, la tutela misionera y el estado militar paraguayo impusieron *caciques* a los Aché para dialogar con la sociedad nacional. El *caciquismo* apuntó claramente, en Cerro Moroti, al desprestigio del liderazgo de los *ymagi* y *chüe purã*, y a la entrega del poder a los jóvenes (*kybuchuwe*), más proclives al compromiso con el entorno blanco.³¹

Treinta años de caciquismo, padrón de poder ajeno al modo de ser Aché, desembocaron en una forma inadecuada y esclerosa de *autoridad individualizada e inestable* que sigue induciendo y agravando dos tipos de disfunciones sociopolíticas en el seno de las comunidades Aché modernas:

- Propicia la renuncia política y el deterioro de responsabilidad de las comunidades que esperan soluciones si no milagros de sus caciques; a cambio, los caciques se animan no solo a informar o consultar menos, sino a manejar a discreción los asuntos políticos de la comunidad, a arrogarse una suerte de “poder discrecional” sobre el patrimonio natural de la colonia, en particular; el grupo cierra los ojos mientras las necesidades básicas son satisfechas...³²
- Colisiona con la estructuración, más culturalmente pautada, de un *órgano colectivo de decisión* en la colonia, con voluntad y capacidad de organizar conjuntamente planes de trabajo, impulsar y comercializar una producción comunitaria sostenible, cambiar las reglas del juego frente a los acopiadores, generar y repartir ingresos colectivos.

En tal contexto, la entrega de un tractor o un camión solo contribuyó a avivar las contradicciones y profundizar los desequilibrios en el seno de las colonias; se creó mecanismos suplementarios de endeudamiento comunitario (mantenimiento de los vehículos, repuestos, combustible) y agudizó la dependencia económica hacia los negociantes de la madera en especial, profundizando las causas de disparidades sociales (enriquecimiento de los cómplices del negocio de la madera, de los caciques de turno), agravando las disensiones políticas y aumentando, aun más, los factores de destrucción ecológica.

Un caso concreto: Chupa Pou (1996-1999)

A finales de los 90, la mayoría de los Aché del norte (unas 85 familias, más de 450 personas), residían en esta colonia. La electricidad entró en Chupa Pou a principios de 1997; los Aché obtuvieron un camión (con valor aproximado de 20 millones de

Gs.) y una trilladera de soja a cambio de árboles, así como un tractor obsequiado por un benefactor danés. Los Aché, quienes son excelentes trabajadores, tienen una alta y cualitativa producción individual (maíz, mandioca, poroto, maní, soja, etc.) y producen anualmente centenares, si no miles, de kilos de rubros agrícolas.

Pese a esta situación aparentemente favorable, en 1999 los Aché seguían vendiéndose como mano de obra barata en la vecindad, durante la época de la cosecha del algodón, para conseguir un *poco de dinero en efectivo*. Por otra parte, no lograban generar —*colectivamente*— el ingreso necesario para absorber los gastos crecientes de la comunidad: pago mensual de la factura de electricidad (alrededor de 300.000 de Gs.), compra de alimentos y medicamentos, cuidados para los enfermos, víveres para los trabajadores durante las obras de interés comunitario; y la comunidad tenía que vender la madera de su reserva. ¿Por qué esta falta de medios en Chupa Pou y este *subdesarrollo*?

Como bien lo notó Renshaw en 1989 (ver arriba p.11), los Aché de Chupa Pou venden lo esencial de su producción agrícola —incluso productos de consumo como el maíz, poroto y arroz (ibíd. 1990: 32)— a la misión. A finales de los 90, la situación seguía igual: entonces los Aché habían mejorado muy significativamente los rendimientos productivos gracias a su tecnología, pero continuaban vendiendo todo —o lo esencial de sus rubros— al misionero, que tiene en la comunidad indígena un papel de *acopiador*.

La misión compraba los productos agrícolas a precios de mercado (en el mejor caso), si no a precios más bajos, para saldar deudas anteriores, o lo hacía por trueque. Yo he visto cómo se pagó a varios productores Aché 300 Gs. por kilogramo de maíz blanco, que se podía revender, según la época, ¡en 800 y hasta 2.500 Gs. por kg! Los silos que permiten almacenar y conservar la producción pertenecen a la misión³³, así como una máquina para elaborar y vender empaquetados en el nombre de “los Aché de Chupa Pou”

Un ejemplo de aberración económica generado por este esquema de acopio misionero: con la venta de 50 kg. de maíz (*avati pytã*) a la misión, un pequeño productor Aché conseguía apenas 15.000 Gs. (300 Gs./kg.), y podía adquirir, con esta suma, el equivalente a 10 kg. de harina de trigo en la almacén; ¡mientras que guardando y moliendo estos 50 kg. para su familia³⁴, el mismo productor podía disponer de casi 50 kg. de harina de maíz, de alto valor nutritivo, que tenía un precio mínimo de 100.000 Gs. en el mercado!

Sea por incompetencia entre 1984 y 1990, sea por lógica mercantil a partir del 1991, la misión del Verbo Divino debilitó gravemente el sistema de autoabastamiento de los Aché; no sólo entorpeció las iniciativas indígenas para fortalecer una producción autónoma orientada hacia la captación de ingresos individuales y colectivos, sino que terminó por alentar y justificar la venta de la

madera, invocando la falta de política indígena y el abandono por parte del gobierno. La desidia del Estado sirve todavía de pretexto, en 2007, para justificar la preocupante dilapidación del bosque Aché de Chupa Pou (Anexo A).

En 1998, el misionero disimulaba la tala indiscriminada de árboles con eufemismos; hablaba de “actividad forestal” y de “manejo racional” (por ejemplo, ABC Color del 5 de septiembre de 1998), pese a todas las evidencias contrarias, y el grave delito del *tráfico de árboles* (*‘rollo-tráfico’*) hacia el Brasil, comprobado por un operativo sorpresa del propio titular del Ministerio de Agricultura y Ganadería (Noticias y ABC Color, 28 de mayo de 1999).

No obstante, el desmonte intensivo y la tala indiscriminada de árboles tampoco han traído, en más de 10 años, el desarrollo esperado en Chupa Pou. Al contrario, varios mecanismos perversos mantuvieron Chupa Pou en un sistema de *endeudamiento casi permanente*, enriqueciendo a los madereros y explotando, cada año más, a la comunidad: falsas mediciones de los árboles; precios irrisorios; sobrefacturación de los víveres y bienes entregados sin inventario previo, fechado y firmado; pago de mano a mano sin documentos de control; acuerdos y arreglos orales con el maderero; etc.

El “caciquismo” encontró allí las condiciones ideales para fortalecerse y mantenerse, gracias a las ingerencias e intrigas de madereros muy influyentes en Chupa Pou desde 1993; correlativamente, este contexto contribuyó a desarticular los esfuerzos evidentes de los Aché tradicionalistas para estructurar, a partir de marzo 1998, un consejo político transparente y realmente representativo de los intereses de la comunidad.

El regreso, a mediados de los 80, de varios Aché raptados y criados entre los blancos (*Mberu ymavegi*), precipitó esta situación y su lógica de dilapidación forestal, a la cual intentaban resistir los Aché desde el inicio de los 80.

El regreso de los *Mberu ymavegi*³⁵

De vuelta en las colonias aché a lo largo de las décadas de los 80 y 90, los “ahijados” de los blancos acapararon rápidamente el poder en las colonias, por su capacidad de hablar la lengua de los blancos (guaraní esencialmente), simpatizar con ellos y supuestamente “manejarlos”.

¿Qué fuerza numérica representan? Hasta la fecha, *treinta y seis* Aché norteños regresaron o fueron localizados, según mis apuntes³⁶. Su influencia es inversamente proporcional a su número y podemos afirmar que constituyen el factor que ha pesado más decisivamente sobre el destino del Pueblo Aché, hasta ahora. En Chupa Pou, algunos de ellos accedieron al poder en un plazo de tres a seis años, no sin haber actuado previamente como consejeros e interferido en importantes asuntos políticos y económicos de la colonia. En 1989, el

cacique principal (M. Achipurângi) tuvo como consejero personal a un *Mberu ymavegi* recién llegado, que asumió el cargo de cacique a inicio de los 90, es decir, tres años después de su regreso.

Entre 1988 y 1989, los *Mberu ymavegi* ya ejercían una influencia política que iría creciendo. Fueron unos de los principales “autores intelectuales” de la dilapidación de la reserva forestal de Chupa Pou en esos mismos años; fueron también los autores materiales de la venta indiscriminada de madera en la década de los 90, cuando accedieron a un amplio poder que será muy difícil de disputar y recuperar. A lo largo de la década de los 90, seis *Mberu ymavegi* ocuparon el cargo de cacique (principal, segundo y tercero) en Chupa Pou, y solo cuatro Aché de la comunidad lo hicieron durante el mismo periodo.

Mujeres y poder

Es preciso recalcar que las mujeres Aché criadas entre las familias paraguayas también han desarrollado rápidamente cualidades y una actitud que les confieren un liderazgo en las comunidades Aché. Dos de ellas se habían destacado en su participación —como líderes naturales— en eventos oficiales tales como la Asamblea Constituyente de 1992. Recientemente, en la década del 2000, el protagonismo de estas mujeres en los asuntos políticos creció vertiginosamente, de manera que tres mujeres Aché accedieron al papel de cacique a mediados de la última década. Dos de ellas, sin embargo, no son *Mberu ymavegi*, aunque sí mestizas, hijas de paraguayo (nota 39).

Esta situación política moderna es inusitada entre los Aché, que no tenían cacique y menos cacica, ha sido provocada por factores exógenos y favorecida por un terreno socio-cultural y una psicología Aché incluyente y respetuosa de la voz femenina: tradicionalmente, el consenso político permitía a los dos géneros, mujeres y hombres, opinar y pesar —en forma equitativa si no incluso preponderante en el caso de la mujeræ— sobre las decisiones económicas y ciertas preocupaciones de inmediata relevancia (dirección de marcha, alimento deseable); por otra parte, no había prerrogativas de un sexo sobre el otro, en cuanto a los conocimientos mitológicos y la recitación de los cuentos; y muchas mujeres han sido las educadoras privilegiadas de sus hijos y nietos en el aprendizaje de la narrativa oral del *jypyware jawu* (Edeb Piragi 2001: 174).

A pesar de esta importancia tradicional de la palabra femenina, el peso político actual de las mujeres Aché jóvenes es nuevo y tiene mucho que ver —en algunos casos— con la influencia determinante de no-indígenas que aprovechan el nuevo contexto global favorable a la mujer y el “enfoque de género” —omnipresente en los discursos sobre DDHH y los proyectos de desarrollo sostenible—, para *cooptar* figuras indígenas féminas y maleables.

El conflicto de Chupa Pou (1998-2000)

Es importante, en este punto, hacer la radiografía del acontecimiento que marcó un antes y un después en la historia contemporánea del pueblo Aché, enfocándonos sobre aspectos desconocidos de un conflicto sobre el cual, hasta el momento, no existen datos bien documentados e informados.³⁷

Aunque la lectura del conflicto no ha superado, entre los comentaristas, el nivel más visible de un “desacuerdo sobre el uso indiscriminado e innecesario de la madera”, los acontecimientos de Chupa Pou develaron, más fundamentalmente, una grave y profunda crisis acarreada por el retorno de los *Mberu ymavegi* y la difícil *convivencia* entre dos tipos antinómicos de identidad indígena:

- Por un lado, los jóvenes *Mberu ymavegi*, ignorantes de la lengua y cultura Aché cuando regresan a las colonias, pero que se han impregnado, durante su infancia, de los prejuicios racistas de los paraguayos sobre los Guaya-kies³⁸, y han interiorizado la importancia del dinero y los bienes materiales. Hasta ahora, han sido los socios o aliados principales de los paraguayos y los cómplices más directos de los madereros.
- Del otro, los Aché de las colonias, influenciados, es cierto, por el contacto permanente con la sociedad envolvente y los evangelistas, pero criados entre los últimos ancianos de la etnia y forjados por hábitos, una psicología, valores y reacciones que identifican un claro *ethos* Aché.

Aunque la etnia no discrimina a los mestizos (nacidos de no-Aché, como paraguayos, extranjeros, indígenas), ni tampoco, y con más razón, a los *Mberu ymavegi* (biológicamente Aché por las dos ramas)³⁹, una importante brecha se abrió en las conciencias Aché a medida que se prolongó y agudizó el conflicto de Chupa Pou; delató rasgos, pautas de comportamiento y carácter heredado por los *Mberu ymavegi* de sus tutores y mentores paraguayos. La escisión de Chupa Pou provino de una acumulación de violaciones a un *pathos* y *ethos* Aché que colapsaron entre enero y febrero del 2000.

El desvío de los fondos captados en forma discrecional por unos *Mberu ymavegi*, a raíz de la liquidación de la reserva forestal a lo largo de los años 90, era grave; pero menor en comparación a lo que reprochan las familias Aché a los *Mberu ymavegi*:

- En 1998, uno de ellos firmó un poder a la abogada de los madereros para conducir —en nombre, pero a espaldas de la colonia— una querrela contra el INDI y el Servicio Forestal Nacional, que no querían otorgar las guías

- administrativas⁴⁰ necesarias para el transporte de los árboles de Chupa Pou.
- El aludido lo hizo mucho después de haber sido removido, por la comunidad, de su cargo de cacique en marzo del 1998, y se aprovechó (con la complicidad de los madereros y la misión) de que su nombre no había sido todavía cambiado en los registros de los líderes reconocidos por el INDI.
- Cuando no pudo negar más la materialidad del delito, no solo rehusó enmendarse, sino que desafió a la mayoría de las familias que le habían destituido. En suma, siguió violando principios esenciales de la democracia Aché, pisando el consenso colectivo, amenazando la paz y a la mayoría.
- Él y otros *Mberu ymavegi* no dudaron, tampoco, en profesar amenazas de muerte contra sus principales oponentes Aché, un patrón de conducta inusitado dentro de la etnia, que desconoce el homicidio interno.⁴¹

La ruptura estaba consumada. Más de la mitad de las familias Aché abandonaron Chupa Pou. La línea de fractura según la cual se operó esta escisión es sorprendente pero había pasado, hasta entonces, bastante desapercibida: se trató lisa y llanamente de *un cisma* entre *Mberu ymavegi* y Aché tradicionalistas.

A excepción de una líder natural que se solidarizó con la lucha de las familias en éxodo, todos los *Mberu ymavegi* (presentes durante el conflicto) se quedaron en Chupa Pou, y permanecen allí desde entonces.

***Tô-mumbu* vs. perdón**

Ciertamente, el desenlace del conflicto pudo haber sido diferente ya que los tradicionalistas tenían mayoría absoluta y no estaban dispuestos a entregarse a los argumentos del “ahijado” de los blancos.

Entre enero y febrero del 2000, cuando el conflicto se agudizó, los hombres maduros y ancianos querían dar un desenlace rápido y culturalmente pautado al asunto, recurriendo a las mazas tradicionales y la lucha ritual del *tô-mumbu* para echar al misionero y al *Mberu ymavegi*, violador de la democracia Aché en Chupa Pou. La situación era realmente tensa y los Aché no iban a transigir; cada fin de reunión los hombres blandían arcos y mazas, y cada vez el líder religioso de Chupa Pou (pastor Aché de la Misión Nuevas Tribus) se interponía y los detenía, invocando que los Aché “son cristianos y tienen que perdonar”.

Esta noción cristiana del “perdón”, que fue inculcada desde 1972, abrió una brecha decisiva en el sistema jurídico tradicional y no permite reparar las injusticias hechas a las colectividades hoy en día. El perdón cristiano institucionalizó la impunidad en el seno de las comunidades, en donde la falta de control y de castigo anima a los caciques e individuos poco escrupulosos a violentar los derechos del grupo.

Actualmente, después de casi 30 años de sedentarización, la desaparición del *tô-mumbu*, junto con el complejo ideológico-político, económico y religioso que lo sustentaba, ha dejado un *vacío ético-moral y jurídico* cuyo impacto de desestructuración sobre la sociedad y la cultura aché no ha sido, todavía, bien entendido o medido.

Un nuevo “renacer”

Sin embargo, este conflicto tuvo repercusiones inesperadas: actuó como un poderoso revelador y un detonante saludable que permitió a las generaciones ancianas y jóvenes de Aché norteños reaccionar, proyectarse y vislumbrar un nuevo “comienzo”⁴², reafirmando su papel de *guardianes* del último patrimonio forestal Aché, parte constitutiva e inseparable de su identidad cultural.

Con el éxodo de Chupa Pou, la historia del Pueblo Aché acababa de dar un giro fundador y salvador: por primera vez en su historia moderna desde la década de los 70, los Aché norteños buscaban crear una comunidad propia, no alrededor de una misión cristiana, sino en torno a un proyecto de *recuperación ambiental y de reafirmación cultural*.

En búsqueda de nuevas tierras, las diez familias que abandonan Chupa Pou a principios de marzo de 2000 se dirigieron hacia el corazón de su territorio ancestral, al sureste de la Reserva de la Biosfera del Bosque de Mbaracayú (RBBM), recibiendo la hospitalidad y solidaridad de tres familias Avá-Guaraní de Takua Poty, colonia ubicada a unos 38 kilómetros de Chupa Pou; luego, se les unieron treinta familias (mientras que otras cinco buscaron refugio en las demás comunidades Aché).

Al reconocer las tierras de Takua Poty y los bosques circundantes, los más viejos rememoraron la existencia de numerosas sepulturas de sus antepasados y parientes más próximos. En busca de una morada más acogedora que Chupa Pou, estas familias Aché decidieron quedarse en Takua Poty para defender la memoria de sus muertos y construir, nuevamente, las condiciones de una existencia digna.

Inmediatamente afirmaron tareas urgentes y prioritarias:

- Defender y rehabilitar los recursos naturales del último monte de Takua Poty (500 hectáreas) en contra del rollo-tráfico y las amenazas, por parte de campesinos, de invadir esta tierra indígena.
- Reivindicar la adquisición de 4.600 hectáreas de monte (finca 470) lindantes

con la RBBM, con el fin de hacer de este remanente —también amenazado— del territorio ancestral aché, una *reserva natural propia* para ser manejada de acuerdo a patrones milenarios de aprovechamiento racional de la fauna y flora⁴³.

- Establecer un *consejo político*, máxima autoridad de la nueva comunidad Aché, y reactivar la *solidaridad comunitaria* gracias a la puesta en marcha de espacios de producción y de redistribución colectivas.

Nacimiento de la Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética (LINAJE)

En forma paralela, los principales referentes de las 40 familias crearon y estructuraron una *organización indígena propia*, LINAJE, que nació en junio del 2000, y desde entonces ha impulsado un proyecto humanitario de emergencia destinado a sostener a las 40 familias Aché en éxodo.

Más de un año después, LINAJE se dedicó a gestionar —en conformidad con las normas del Derecho consuetudinario— la firma del convenio Avá-Guaraní/Aché del 2 de mayo del 2001, que formaliza el derecho de las familias Aché de “*asentarse en forma permanente*” en Takua Poty y recibir una parcela indivisa de 250 hectáreas con el fin de implementar todas las mejoras necesarias para el desarrollo del nuevo asentamiento aché, denominado Kuêtuvy.

201

Ocupación de la finca 470 (enero del 2002)

Durante los primeros días de enero del 2002, veintisiete familias Aché de Kuêtuvy fueron incentivadas a *asentarse* sobre la finca 470, pese al plan inicial consensuado y a todas las recomendaciones de LINAJE y abogados indigenistas⁴⁴: el proceso había sido *recuperado y desnaturalizado* por los conservacionistas, muy decididos a no perder ninguna forma de control sobre esta área protegida y la población Aché de la zona de contención de la RBBM.

Sin sorpresas, al cabo de ocho años de espera, los Aché de Kuêtuvy (y por ende, el Pueblo Aché) no tienen todavía el título; además, el proyecto de ley presentado —hace poco más de un año— por la Secretaría del Medio Ambiente (SEAM) para transferir las tierras solicitadas por las familias Aché, con la categoría de “Área Silvestre Protegida Bajo Dominio Indígena”, no coincide con lo que expresaron y reivindicaron claramente en un inicio los Aché.

En enero del 2002, LINAJE y diez familias Aché decidieron permanecer en las 250 ha de Takua Poty, remanente del territorio Aché, a fin de defender y seguir ampliando las importantes mejoras logradas por las 40 familias durante su estadía de dos años, y, por otra parte, preservar el espacio de libertad necesario para vigilar y seguir reaccionando —en total independencia— ante un proceso

de ocupación de la finca 470 instrumentado por no-indígenas y *mal encaminado* desde el punto de vista de la soberanía Aché (LINAJE 2006). Denominaron Kuêtuwyve⁴⁵ a la pequeña comunidad surgida de esta subdivisión política, y que irá consolidándose en torno a la *autodeterminación* y un *desarrollo endógeno* digno de atención.

Una comunidad *resiliente*

La creación de Kuêtuwyve obedece a la misma lógica tradicional de dispersión todavía observable en la década de los 80⁴⁶. Sin embargo, a diferencia de lo que pasó en Ywy Pytâ, este embrión de familias Aché hizo valer sus derechos a la autodeterminación y se negó, esta vez, a abandonar este pequeño remanente de tierras ancestrales con sus sepulturas Aché y todas las mejoras realizadas durante dos años; resistieron a presiones muy fuertes⁴⁷ por parte de personas que querían reincorporarlas, a toda costa, al grupo principal de la finca 470.

El tamaño de Kuêtuwyve, que se redujo con el correr de los años a un nudo estable y permanente de cinco a seis familias, es tradicional también y explica, en gran parte, el dinamismo y el protagonismo que demostraron estas familias.

202

En 2002, crearon el Centro Eco-avícola de Kuêtuwyve (CEAK) y lograron un autoabastecimiento de proteínas animales (pollos, ponedoras, codornices...) que permite aliviar la presión sobre la fauna silvestre y generar ingresos económicos; esta avicultura alternativa, que se orientó también hacia la reproducción en cautiverio de aves silvestres, se fundamenta en las competencias etológicas perfeccionadas por la etnia sobre la avifauna del bosque atlántico interior y las predisposiciones culturales que supieron desarrollar los Aché en torno al manejo de las aves: no sólo incentiva a los jóvenes a descubrir y valorar técnicas ancestrales de amansamiento y cría avifaunística, que se estaban perdiendo, sino que también devuelve a los últimos ancianos su papel central como educadores y dispensadores de los conocimientos tradicionales en el CEAK.

Las familias de Kuêtuwyve demostraron toda la importancia del aprovechamiento racional de las materias primas locales (paja, bambú, madera caída...) para la construcción propia de los galpones, depósitos y casas de la comunidad; pusieron en marcha una fábrica ecológica de ladrillos de adobe⁴⁸ y activaron, en 2004, una carpintería comunitaria para aprovechar mejor los árboles derribados por las tormentas y actividades agrarias anteriores; logros que permitieron la construcción —en forma autónoma— de la escuela y su sala de documentación, el taller de costura, la cocina comunitaria con todos los muebles (sillas, bancos, mesas, estantes, camas, etc.), útiles y piezas de madera o de bambú necesarias.

Su proyecto incluyó la capacitación en técnicas agropecuarias alternativas, con énfasis en conservación de los suelos y del agua (siembra directa, abonos verdes, control natural de plaga...), producción orgánica (gusano de seda; esponja vegetal; caña de azúcar y miel negra; sésamo...), reforestación y sistemas agroforestales (morera nativa, leguminosas, mangos injertados, cítricos y otros frutales, enriquecimiento del bosque con yerba mate, etc).

Paralelamente a la implementación de acciones que inciden, de manera duradera, en el ámbito de la economía y la preservación de la biodiversidad, Kuêtuwyve empezó —en conformidad con su enfoque integrado— a formalizar una *educación intercultural bilingüe* (Aché-español) y la creación de un currículo propiamente Aché, orientado hacia la rehabilitación del saber ecológico y la reanudación de la ética ambiental tradicional.

El sistema de *capacitación rotativa y alternada* recomendado e incentivado para que las demás familias Aché se acercaran hasta Kuêtuwyve a fin de adiestrarse unas semanas o meses, reproduce también mecanismos tradicionales de visitas, estadías temporarias, intercambios y cooperación de las sociedades nativas muy móviles (nómadas o semi-nómadas), que se van debilitando con el hacinamiento de los Aché en fincas.

La comunidad de Kuêtuwyve logró emprender, así, la autogestión de un proyecto que no sólo permitió afianzar un espacio de demostración práctica y de reflexión colectiva, de los Aché y no-Aché, en torno a un modelo sustentable de desarrollo indígena con identidad; sino que sirvió como un motor de innovación y un principio catalizador para otras franjas Aché que se estaban movilizando.

Al respecto, el ciclo de reuniones iniciado por las siete comunidades de la etnia para culminar en la estructuración de la FENAP, en agosto del 2008, partió de allí, de Kuêtuwyve, en agosto de 2007. No es casualidad.

El despertar Aché

“No queremos dinero u otras formas de compensación, pedimos que nos devuelvan nuestra tierras para nuestros hijos”. Emiliano Mbejvagi, Coordinador General de la FENAP (17 de julio del 2008, audiencia pública, CVJ)

En 1999, el pueblo Aché seguía afincado en cinco asentamientos, distribuidos en 12.959 ha, para una población de casi 1.100 personas. Su horizonte parecía obstruido y nublado.

La década del 2000 inauguró un despertar tardío pero significativo para el pueblo Aché, que desembocó en la creación de dos nuevas comunidades, una

organización comunitaria (LINAJE), una asociación de comunidades (ACA) y una Federación (FENAP).

Datos básicos para un diagnóstico

Actualmente, el Pueblo Aché tiene 14.359 ha de tierras tituladas o legalmente aseguradas para una población que alcanza o supera ya las 1.600 personas. A esto se tiene todavía que sumar un crecimiento demográfico anual de casi 4%, es decir, una de las mayores tasas de natalidad entre las 19 o 20 etnias actuales del Paraguay. Este aumento descontrolado de la población Aché —que superará las 2.000⁴⁹ personas en menos de seis años— presagia un porvenir preocupante para las siete comunidades actuales que no tienen el espacio ni los recursos económicos suficientes para soportar —sin reaccionar— tal explosión demográfica.

En el contexto contemporáneo de escasez de tierras, los asentamientos han de revertir los efectos negativos de una agricultura de quema y roza irracional, y además mecanizada en varias comunidades (Chupa Pou, Ypetimi, Puerto Barra, Arroyo Bandera,...), que precipita el desmonte, la degradación y erosión de sus suelos.

204

Antes de que se supere el límite de lo irreversible, el pueblo Aché tiene que reafirmar su protagonismo en la conservación de la naturaleza y reforzar su papel activo en la gestión de la biodiversidad, demostrando su *saber hacer tradicional* y retomando o intensificando *iniciativas* a favor de la protección ambiental.

Al respecto, referentes Aché de las principales comunidades coincidieron —a lo largo de las cuatro rondas de discusiones mantenidas entre 2007 y 2008— en la urgencia vital de cuidar mejor el irrisorio territorio contemporáneo mediante un manejo racional —culturalmente pautado— de los recursos naturales, suelos y agua de cada comunidad; así como seguir reivindicando y recuperando más porciones del bosque tradicional ancestral: esta dinámica que se puso en marcha en 2000 —permitiendo la creación de dos nuevas colonias, Kuêtuvy y Kuêtuvyve— tiene que profundizarse y acelerarse, según ellos.

Los intereses Aché en Canindeyú

Las cuatro comunidades Aché del departamento de Canindeyú integran aproximadamente el 52% de las 324 familias de la etnia, y abarcan casi el 80% del total de las 18.500 ha de tierras *potencialmente*⁵⁰ poseídas por los Aché (tierras tituladas y aquellas que están todavía en litigio o en vía de regularización, en Kuêtuvy especialmente). Por consideraciones estadísticas obvias, el futuro del Pueblo Aché se juega estratégicamente y se definirá, de alguna

manera, en Canindeyú. Las razones no son solamente cuantitativas sino también cualitativas.

En efecto, allí se encuentra la última área extensa del bosque atlántico interior que fue territorio ancestral de nomadismo de los Aché norteños. Esta reserva natural, creada en 1991, fue declarada Reserva de la Biósfera del Bosque Mbaracayú (RBBM) por la UNESCO en noviembre del 2000 y tiene una extensión actual de 64.406 hectáreas. Las cuatro colonias aché de Canindeyú se ubican, entonces, dentro de la zona de amortiguamiento de la RBBM, en un área sensible de la cuenca hidrográfica del río Jejuí Guasú, que constituye un área vital para la preservación de la biodiversidad de la RBBM y para el porvenir del Pueblo Aché.

Como forma de superar la imposición abrupta del modelo vertical de manejo no participativo de la biodiversidad adoptado, de hecho, por los conservacionistas (Anexo B), es indispensable crear mejores condiciones de *negociación* y *diálogo local*, abrir espacios verdaderos de concertación de las comunidades indígenas, así como establecer una gestión transparente, participativa y equitativa en el planteamiento de la problemática ambiental y socioeconómica en la zona de influencia de la RBBM.

Será imprescindible que la naciente Federación Nativa Aché del Paraguay (FENAP) logre consensuar y organizar acciones para hacer reconocer sus *derechos colectivos* a participar plenamente en el delineamiento de las políticas ambientales de la RBBM, así como de los otros departamentos de la Región oriental que abarcaba el territorio ancestral Aché.

Las organizaciones Aché actuales

1. La Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética (LINAJE) nació en junio del 2000, después del éxodo de Chupa Pou; se volvió la organización comunitaria de las familias Aché de Kuêtuwyve (www.linaje.org), conformada actualmente por miembros activos Aché y Avá-Guaraní. Desde su creación, LINAJE ha impulsado un proyecto piloto de recuperación cultural y ambiental, donde se hace hincapié en lo siguiente:

1. la capacidad indígena de formular y autogestionar modelos propios de desarrollo alternativo y con identidad;
2. la factibilidad de un desarrollo sustentable inscrito dentro de las pautas Aché de manejo de los recursos naturales;
3. la implementación de una educación intercultural bilingüe (Aché-español) y un currículo propiamente Aché, arraigado en la práctica conservacionista y la ética ambiental;

4. la recuperación de la memoria colectiva (restitución de los restos mortales Aché, enseñanza de la historia moderna: contacto, genocidio, etc.);
5. el respeto de los derechos colectivos Aché sobre su patrimonio territorial y ambiental, bio-genético (ADN), intelectual, etc.;
6. la solidaridad y unidad interétnica con los pueblos Guaraníes;
7. la estructuración de la Federación del Pueblo Aché.

- Desde 2003, LINAJE forma parte del Consejo Directivo de la Federación de Asociaciones de Comunidades Indígenas Guaraníes de la Región Oriental del Paraguay.
- La comunidad de Kuêtuywe es parte de la FENAP.

2. La Asociación de Comunidades Aché (ACA) fue fundada en agosto del 2004 en Chupa Pou, aprovechando las reuniones de los líderes y docentes Aché, y se ha desarrollado —hasta la fecha— de acuerdo a la agenda y la logística de la misión Verbita encargada de supervisar el área de educación Aché.

Tiene su sede en Chupa Pou y su comisión directiva está integrada por tres *Mberu ymavegi*, entre los cuales se encuentra su Presidenta.

Conoce una evidente crisis de legitimidad: muchos clanes familiares Aché nunca la reconocieron y critican la falta de discusiones democráticas previas a su constitución; los propios integrantes de la ACA estigmatizan la opacidad de su funcionamiento y metas, así como la falta de *consulta* del representante legal a su consejo directivo antes de asumir posturas mediáticas en nombre del Pueblo Aché.

Aunque fue visibilizada durante la ocupación de la Plaza Italia (Anexo A), la ACA salió debilitada ya que no tuvo la iniciativa del movimiento: los Aché de Chupa Pou no avisaron a la ACA y eligieron, como voceros, a dos Avá-Guaraní; sobre todo, unos Aché tradicionalistas que la integran se molestaron con la postura asumida públicamente por la ACA de negar la depredación ambiental en Chupa Pou.

Varios de sus miembros, desde entonces, han renunciado para construir e integrar la FENAP.

3. La Federación Nativa Aché del Paraguay (FENAP) fue fundada en 2008 con estatutos que se aprobaron —durante la última reunión de los representantes de las siete comunidades, que tuvo lugar en la comunidad de Cerro Moroti (30 y 31 de agosto del 2008)— después de haber sido ampliamente estudiados, debatidos en el seno de cada comunidad Aché y luego mejorados gracias a las sugerencias y aportes de las familias, a lo largo de un año. El ciclo de discu-

siones se inició en Kuêtuwyve (8 y 9/08/07), y siguió en Puerto Barra (del 10 al 12/12/07 y luego del 15 al 17/03/08), e Ypetimi (31/05/08 y 01/06/08): “Se respetaron principios consuetudinarios fundamentales para que las preocupaciones e interrogantes de las comunidades Aché sean colectiva y profundamente debatidas, las decisiones sean maduras y consensuadas conforme a pautas y un ritmo genuinamente Aché; para que el ciclo de reuniones afiance la construcción paulatina pero segura de una federación legítima y autónoma, capaz de obrar en defensa de los intereses objetivos (presentes y futuros) y de la unidad del Pueblo Aché”, resaltan sus estatutos.

- 01/06/2008: “Declaración de los representantes del Pueblo Aché reunidos en la Comunidad Indígena de Ypetimi” para la restitución de los despojos Aché del Museo de la Plata (ver, www.linaje.org, Noticiero).
- 16 y 17/07/08: Audiencia pública de la CVJ sobre los crímenes de la dictadura en contra de los pueblos indígenas.

Proyecciones

Los desafíos enfrentados por los Aché ante el despojo de su hábitat subtropical y, posteriormente, el retroceso dramático de los bosques siguen siendo mal conocidos y demasiado minimizados. La crisis socio-psicológica fue, lisa y llanamente, ocultada.

La identidad étnica Aché fue sometida, durante las últimas tres décadas posteriores a la salida del monte, a fuertes presiones exógenas que han resultado no sólo en el sincretismo de rasgos y valores ajenos, sino también en una re-configuración importante de su perfil y contornos originales, incompatibles a veces con normas y pensamientos del “modo de ser” nómada. Su espectro sociológico se ha vuelto, por lo tanto, más complicado, cambiante, e incluso antagónico.

El contacto permanente con la sociedad nacional ha favorecido los casamientos con paraguayos y, en forma menor, con otras etnias (Avá-Guaraní, Mbyá, etc.). Biológicamente, los Aché se mezclan e incorporan rasgos genéticos y socioculturales más diversificados⁵¹. En algunas comunidades, como Kuêtuwy, se intenta frenar el fenómeno de la presencia de los blancos imponiendo que los matrimonios mixtos no residan en el interior de la comunidad. Aún se trata más de una declaración de principios que de una norma estrictamente observada.

Existen también otros indicios de que la influencia de la sociedad envolvente podría desarticular más aquellas comunidades Aché, cuya cohesión interna se va debilitando y su armazón sociológico, desprendiendo. Aunque el artículo

67 de la Constitución Nacional paraguaya (1992) dispone que los “miembros de los pueblos indígenas están exonerados de prestar servicios sociales, civiles o militares...”, varios adolescentes salieron de sus comunidades durante la década de los 90 y los primeros años del 2000 para efectuar el servicio militar; la mayoría enfatiza en la oportunidad de recibir una verdadera capacitación profesional y aprender a manejar vehículos. Desde la década de los 90 hasta la fecha, al menos veinticinco adolescentes originarios de Chupa Pou, Arroyo Bandera, Kuetuvy, Cerro Moroti e Ypetimi, lo hicieron.

El hecho de que los caciques y las comunidades aludidas se desentienden del problema es más preocupante aun, ya que no es sólo familiar sino también —y sobre todo— un asunto colectivo. Más allá de las razones invocadas, se puede ver en este fenómeno creciente la señal de una falta de encuadramiento de los jóvenes en las colonias⁵², quienes se sienten desocupados y abandonados, sin muchas oportunidades de servir a su propia comunidad y de ser útiles. Por ello, tomar seriamente en cuenta estas señales de desconcierto y responder a las aspiraciones de los jóvenes, quienes representan el futuro de la etnia, será uno de los principales retos de las organizaciones Aché.

208 Como se ha evidenciado más arriba, la vuelta de adultos Aché criados entre los paraguayos (*Mberu ymavegi*) fue muy desestabilizadora en colonias como Chupa Pou a finales de los 80 y hasta la mitad del 2000, provocando un cisma que desembocó en la creación de dos nuevas comunidades “tradicionalistas”. Sin embargo, el papel y el peso negativo de los *Mberu ymavegi*, que parecía ser incontenible en Chupa Pou hasta el 2007, da actualmente signos de debilitación con la llegada al poder, más recientemente, de jóvenes Aché apoyados por familias cada vez más hostiles al despilfarro de sus reservas y deseosas de mejorar el bienestar de sus miembros.⁵³ Respaldar esta comunidad para detener la dilapidación de las 6.534 hectáreas⁵⁴ de bosque de Chupa Pou, representa otro reto imprescindible para las organizaciones Aché.

Pese a la incredulidad o desidia de la Iglesia Católica frente al accionar Verbita, varios factores están contribuyendo a una nueva toma de conciencia y a los cambios sociopolíticos en Chupa Pou: las denuncias mediáticas de 2007 (Anexo A) en contra de la depredación ambiental dejaron secuelas en las conciencias Aché de Chupa Pou, con mayor razón después de las críticas emitidas por el comunicado público de LINAJE (2007) y el debate confrontado entre un referente de LINAJE y la presidenta de la ACA, en las ondas radiales de Curuguaty, en marzo del 2007; el sentimiento avivado de que la comunidad no genera consenso dentro de la etnia sigue induciendo a un malestar exacerbado por las voces discordantes dentro del mosaico de clanes familiares de Chupa Pou (80 familias), coro desaprobador al cual se unieron algunos catequistas Aché.

En el seno de la etnia, son un poco más de 20 los catequistas y pastores evangélicos aglutinados en la Iglesia Evangélica Unida (UEI), y su número crece cada año. Tienen un programa radial los días sábado, de 12:00 a 13:00 h en Radio Ygatimi (90.1), en donde ocupan una media hora que dedican a predicar, testimoniar sobre algún acontecimiento comunitario e intercambiar mensajes o noticias con las otras colonias Aché de Canindeyú.

Se debe reconocer que —con la excepción notable de unos catequistas o pastores adoctrinados por la Misión Nuevas Tribus— han representado hasta ahora una voz positiva e inclusiva, crítica frente a los abusos perpetrados en contra de las comunidades, y Chupa Pou en especial.

Al respecto, desde 1972 hasta la fecha, un mínimo de ocho órdenes religiosas —mayoritariamente evangélicas— trabajan directamente con seis de las siete comunidades Aché. La ofensiva lanzada, desde 2005, por la religión evangélica con el proyecto “Luz para los Aché” (Anexo C) nos interpela poderosamente, ya que reúne a congregaciones de trayectoria y métodos dispares, y hasta fundamentalistas (Misión Nuevas Tribus), que han cometido los peores abusos en contra de las culturas y derechos indígenas.

Es evidente que este factor religioso se ha vuelto un condicionante importante de la problemática moderna del Pueblo Aché: tanto las implicaciones socio-políticas y económicas de este emprendimiento espiritual, como las repercusiones ambientales y culturales, tendrán que ser analizadas con suficiente tiempo, distancia y circunspección.

Escuché, en más de una oportunidad, a Aché norteños elaborar sorprendentes lecturas de los mitos del *jypywaregi jawu* a la luz de elementos cristianos, lo que incita a pensar que la evangelización puede desembocar en formas de reinterpretaciones, sincretismos y reacciones inesperadas.

Epílogo

Cabe reconocer, en efecto, que los duros golpes del destino no han logrado derribar a este pequeño pueblo Tupí-Guaraní del bosque subtropical. Pese a su aparente fragilidad, la sociedad Aché sigue demostrando capacidades de sobreponerse a los dramas y a la adversidad que merecen un gran respeto. No obstante la complejidad del perfil sociológico Aché y su problemática moderna, las comunidades han venido desplegando, así, múltiples luchas y esfuerzos para superar la compartimentación de la etnia y el arrinconamiento de comunidades encerradas sobre sus necesidades más prosaicas; hoy comparten visiones y planes futuros, participan en análisis conjuntos para llevar las fuerzas vivas Aché a programas de acción común y la formación de grupos aliados de trabajo, al fortalecimiento de los existentes, sin generar divisiones

ni conflictos innecesarios en el seno de los asentamientos: la “fuerza tranquila” Aché, en suma.

Desde el 2007, el Pueblo Aché se ha constituido en un *sujeto colectivo* que logró reencontrarse y organizarse en forma autónoma —fuera de la agenda y logística misionera—, y, por primera vez, enfocar temas fundamentales de sus derechos colectivos sobre su “patrimonio cultural, intelectual, bio-genético, territorial y ambiental” (estatutos de la FENAP). Por primera vez, se planteó la necesidad de reactivar y actualizar un *sistema jurídico propio*, para defender a las colectividades y poder sancionar en conformidad con los valores tradicionales Aché, las normas del Derecho consuetudinario y el Derecho positivo.

Incipiente aún, la FENAP es todavía frágil y vulnerable; pero es resultado de un proceso lento, madurado, esforzado y tenaz.

Hoy, y quizá más que nunca antes, se tratará para la FENAP de no perder las oportunidades históricas de virar decisivamente con rumbo a un manejo soberano de los últimos remanentes del bosque ancestral y proteger decididamente los derechos de las generaciones venideras a heredar tierras aptas y suficientes para una vida digna; así como de crear las condiciones para que el Pueblo Aché logre construir un nuevo modo de articulación con la sociedad nacional, respetuoso de sus derechos colectivos y elecciones propias, cauteloso de preservar su identidad cultural y sus equilibrios, tanto sociales como ambientales.

ANEXO A

Chupa Pou y la más grande reserva forestal Aché

1- La Prensa, hostil hacia los Aché de Chupa Pou (de febrero a abril del 2007)

Entre 2006 y 2007, el negocio de los árboles culminó en Chupa Pou, la más grande de las siete comunidades aché (86 familias, 500 personas), y fue destruyendo porciones importantes de la *principal reserva forestal* (6.534 ha) de la etnia. La vehemente oposición de unos Aché a toda intervención judicial e investigación periodística en Chupa Pou, desató —de febrero a abril de 2007— una intensa campaña mediática en contra de la comunidad: los principales noticieros televisivos y la prensa nacional empezaron a visibilizar la *depredación ambiental* perpetrada ahí, enviando a la opinión nacional, indígena y no-indígena, una imagen muy distorsionada y negativa del Pueblo Aché.

2- Ocupación de la Plaza Italia en Asunción (de mayo a julio del 2007)

En mayo del 2007, la comunidad estaba preocupada por la mala actuación de unos de los suyos y el temor de que el Estado se rehusara a cumplir totalmente con la Ley n.º 110/91 y el pago y la titulación de 2.158 ha todavía incumplidos al cabo de dieciséis años (llamado de LINAJE al Estado paraguayo); se movilizó, por primera vez, y fue a presionar al gobierno en Asunción. Las familias Aché acamparon en la Plaza Italia, en donde permanecieron tres meses.

ANEXO B

La Reserva de la Biosfera del Bosque Mbaracayú (RBBM) y los conservacionistas

Este reducto boscoso, que linda con la colonia aché de Arroyo Bandera y está ubicado a solo 20 km de Chupa Pou, constituye, hoy en día, la última gran extensión de selva subtropical húmeda de toda el área, de gran riqueza animal y vegetal, así como de vital importancia sociocultural para las poblaciones indígenas locales. Su preservación era prioritaria a principios de la década de los 90, y este proyecto habría podido convertirse —con el concurso de la cooperación internacional— en una fuente de esperanzas, de alternativas y oportunidades nuevas para las comunidades Aché, al borde del colapso económico.

Lamentablemente, la creación, en junio 1991, de la Reserva Natural del Bosque Mbaracayú no consagró la victoria de algunos defensores de la naturaleza desinteresados, sino la ofensiva de un pequeño grupo de aficionados al “capitalismo verde”, dedicados a negociar lucrativas “prestaciones de servicios ecologistas” con los organismos de cooperación bilateral y multilateral (BID, Banco Mundial, GEF, Naciones Unidas, UE...) e innumerables agencias internacionales tanto estatales como privadas.

Sin resultar sorprendente, la apropiación de las 60.000 ha de bosques de Mbaracayú fue la culminación de una serie de engaños y de una hábil instrumentación de las comunidades Aché y de sus aspiraciones⁵⁵. El interés por los bosques de Mbaracayú surgió del reclamo legítimo de los Aché de crear una reserva propia; los conservacionistas paraguayos, encabezados por la Fundación Moisés Bertoni (FMB), recuperaron el proyecto y marginaron a los Aché. Usaron, sin el consentimiento suficientemente informado, su imagen de “pueblo selvático” para ayudar a recaudar los fondos necesarios para la compra de las 60.000 ha de bosques nativos⁵⁶, y cabildearon para adjudicarse la *propiedad privada y el control* de todas las interfaces del importante mercado de los recursos naturales, bio-genéticos y humanos generado por la creación de dicha reserva ecológica: estudios científicos, servicios ecológicos, desarrollo, ecoturismo.

Los Aché “se ganaron” —¿provisoriamente?²⁵⁷— un “derecho de uso tradicional” que les prohíbe, sin embargo, toda extracción comunitaria, inclusive con métodos tradicionales, orientada hacia fines comerciales. En realidad, los Aché fueron, y siguen siendo, utilizados como la “cara humana” para avalar un proyecto que excluye, *de facto*, a los pueblos guaraní y viola los derechos indígenas a controlar el acceso y el usufructo de los recursos procedentes de sus territorios ancestrales; que excluye, además, al Pueblo Aché del diseño y de la ejecución de proyectos que supuestamente lo benefician.

Los Aché fueron custodios y protectores milenarios de los bosques subtropicales del Paraguay y siguen siendo depositarios de saberes únicos e irremplazables en el manejo sostenible de la fauna y flora. Después del trauma de la salida forzada del monte, no se les dieron oportunidades para lograr una transición armoniosa, ni se les concedió tampoco el acompañamiento serio para ayudarlos a encaminarse hacia los senderos de la silvicultura, y combinar una economía de subsistencia tradicional (cacería, recolección, pesca) con técnicas agroforestales y agropecuarias no destructivas y duraderas.

Los conservacionistas, más interesados en exhibir y explotar la imagen de los Aché selváticos para promover el ecoturismo y recaudar fondos, no supieron ver o no quisieron develar las *mutaciones socioeconómicas*, difíciles, enfrentadas por las colonias Aché.

Y como si todo eso fuese poco, no dudan, cuando les conviene, en descalificar al Pueblo Aché y acusarlo de ser un agente descontrolado del negocio de los árboles, a fin de auto-promocionarse como los garantes más confiables de la conservación del bosque atlántico interior.

Detrás de una retórica respetuosa de los pueblos indígenas, este grupo de presión conservacionista nunca ha dejado de competir, deslealmente, con los Aché, lo que, al final, ha contribuido a despojarlos de su papel milenario de guardianes de la biodiversidad.

ANEXO C

“Luz para los Aché”

Las principales confesiones protestantes del país se han reunido, desde 2005, bajo *una misma bandera* en el proyecto evangélico “Luz para los Aché”, cuyo objetivo inicial es llevar a cabo, para 2008-2010, la traducción bíblica “del Nuevo Testamento y los libros más usados del Antiguo Testamento en lengua aché”. Está llevado a cabo por la organización “Letra Paraguay”.⁵⁸

Innegablemente, la conquista espiritual a la cual, desde hace casi cuarenta años, las congregaciones evangélicas han sometido el Pueblo Aché, ha acarreado más *destrucción y desaparición* de costumbres y creencias genuinamente aché, más *desvirtualización* de los nexos espirituales con el bosque y más *desarticulación* del manejo tradicional de la biodiversidad. Dos de los integrantes del proyecto “Letra Paraguay”, la Misión Nuevas Tribus y la Misión Alemana entre los Nativos del Paraguay, tienen en común el haber prohibido manifestaciones de culto tradicional e intentado borrar aspectos culturales sobresalientes como los cantos, los collares y adornos tradicionales, entre otros.

Las principales órdenes religiosas que obran con las comunidades Aché son las siguientes:

- 1- Misión Nuevas Tribus:
Cerro Moroti (1972- expulsada en 1990)
Aglutina el proyecto “Luz para los Aché”.
- 2- Verbo Divino (Orden de Steyler -SVD):
Chupa Pou (desde 1978), Ypetimi (1997-2003)
- 3- Misión Alemana entre los Nativos del Paraguay:
Arroyo Bandera (desde 1980), Kuêtuvy (2008)

Es impulsora de la IEU (Iglesia Evangélica Unida), a la cual pertenecen todos los catequistas Aché. Es decir que su estrategia de acercamiento, de penetración y evangelización es la más eficiente. Aglutina el proyecto “Luz para los Aché”.

- 4- Misiones Cristianas del Paraguay /Hermanos Libres entre los Aché
Puerto Barra (1976)
Aglutina el proyecto “Luz para los Aché”.
- 5- Misión Pentecostal Noruega (NORMA)
Kuêtuvy (2007)
- 6- Convención Evangélica Bautista del Paraguay
Aglutina el proyecto “Luz para los Aché”.
- 7- Iglesia Pentecostal brasileña: ATE - Associação Transcultural Evangélica
Ypetimi
- 8- Misión Evangélica Betania
Chupa Pou
Ypetimi
Aglutina el proyecto “Luz para los Aché”

Notas

- 1 Cargo que asumió el 20 de agosto 2008.
- 2 Por ejemplo, "Tapir el sacudidor", "El lisiado cruel" (u homicidio de la pierna punzante), el "Ave del pico rocoso" (Edeb Piragi 2001); ver también: "El origen de la Noche" (Cadogan 1960, 1962; Blixen 1999, Edeb Piragi 2001: 182).
- 3 Para la argumentación completa, ver Edeb Piragi 2001: 193-195.
- 4 Un mito fundador de los Aché norteños (ibíd.: 191), y el sistema de representación simbólica del uso de la palmera *pindó* y sus derivados (datos inéditos), apoyan esta tesis.
- 5 Los tres no son confundibles por su proceso y uso diferente: *kraku*, *üii*, *mbree/bree*.
- 6 Caracterizado por la gran diversidad de sus especies y la dispersión de los individuos (Descola 1998).
- 7 Edeb Piragi e Hilario Kanjegi (Guía de ciencias; Diccionario aché/español: en preparación).
- 8 Cada fosa era, sin embargo, de propiedad individual.
- 9 Por lo tanto, las cuatro poblaciones conocidas (Aché del Yñarô, del Yvytyrusu, del Ñacunday y de Mabaracayú) se autodefinían Ache Gatu y consideraban a los otros como *irô-ïä* ('no amigos').
- 10 Ver Cadogan 1968 "doro" (Aché Wa) p. 43. Otros conceptos enfatizan esta idea en aché norteño: *noâ* 'reunirse'; *uja*: 'congregarse'.
- 11 "Los propios Aché cuentan cómo el padre Da Cunha tomó horribles fotografías de muertos y enfermos Aché en la selva y se las entregó al dictador, pidiéndole clemencia y médicos" (Chase Sardi, 1997). Pero Stroessner destruyó las pruebas. Aché me lo contaron también.
- 12 Según las cifras de Hill y Hurtado (1996).
- 13 Curiosamente, Hill y Hurtado no mencionan esta causa de muerte que provocó el fallecimiento de más de una veintena de ancianos de los dos sexos, de los cuales tengo la lista precisa. Sin embargo, se trata de resultados incompletos y presiento que su número es mucho mayor. Infelizmente para las comparaciones estadísticas, los datos de Hill no permiten distinguir a las personas fallecidas que tenían 60 o más años en el periodo 1971-1977 (1996: 176).
- 14 Los Aché atribuyen a *ajânve*, el espíritu telúrico y agresivo de los muertos, la responsabilidad de todos los accidentes (caída de una rama, un árbol...) y enfermedades mortales que ocurren después de ingerir carne. Esta manifestación negativa del alma de un difunto irritado transmigra con la mejor predisposición al cuerpo de los animales que cavan y mueven la tierra, tales como el coatí (*Nasua nasua*), el tatú (*Dasyus novemcinctus*) y el pecarí, así como de animales necrófagos como el armadillo *kryy* (*Cabassus* sp.). Comer su carne provoca entonces una enfermedad grave —*juwy*—, cuyos síntomas son el ahogo fisiológico fulminante o una angustia opresora que lleva ineluctablemente a los individuos a la muerte.
- 15 El ex-funcionario del Ministerio de defensa que "ayuda" a los Aché Wa a asentarse en Arroyo Moroti en 1959.
- 16 Hasta marzo del 2000, cuando se crea a Kuêtuvy.
- 17 El conjunto de las cuatro poblaciones *Ache Gatu* norteñas, centrales (*purâ*) y sureñas (*wa+ ñacunday*)

- 18 Órdenes que se descalifican recíprocamente (Escobar 1988).
- 19 Y hasta se vislumbró un conflicto armado entre Cerro Moroti y Chupa Pou (Duarte en Escobar 1988: 205).
- 20 Sobre todo en su primera época (1978-1983) gracias a los buenos oficios del padre verbita Alejandro Pytel, que los Aché recuerdan siempre; según Hill (1996: 191), sin embargo, muchos más Aché murieron allí en 1978 que en Cerro Moroti durante la misma época.
- 21 Efecto que sigue siendo amortiguado, actualmente, en las pequeñas colonias que *no superan* 25 a 30 familias como Mboi Jagua (actual Arroyo Bandera), hoy en día, y Puerto Barra hasta la década de los 90; la densidad poblacional es todavía soportable y la situación puede ser gestionada con la construcción de casas suficientemente apartadas las unas de las otras.
- 22 viví allí 5 meses en total, a lo largo de varias estadias escalonadas entre 1987, 1988 y 1989; y luego, estuve varios meses suplementarios, entre 1994 y 1995.
- 23 Este nexo de afecto profundo era tejido gracias al cumplimiento de los gestos decisivos efectuados para el nacimiento del ahijado (*tapa, upi, proâ mondo*), así como la estricta observación de prohibiciones alimenticias para asegurar la viabilidad del recién nacido. En el monte, este lazo de parentesco simbólico se establecía también en ocasión de la iniciación de las mozas.
- 24 Con el sedentarismo, los familiares queman la casa o la abandonan después del fallecimiento de un miembro, si permanecen inconsolables.
- 25 En agosto de 1999, cerca de 50 familias Aché elevaron una denuncia por “crimen ecológico” ante el Fiscal General de la República del Paraguay. Por el laxismo de las autoridades nacionales, frente a los disturbios sociopolíticos provocados por la actuación del maderero inculpatado con sus cómplices de toda índole (indígenas, congregación religiosa...), estas familias decidieron apartarse geográficamente a fin de no empeorar una situación muy tensa que podía llegar al derramamiento de sangre entre hermanos (ver abajo, conflicto de Chupa Pou).
- 26 Uno puede sospechar que, entre 1980 y 82, los Aché de Chupa Pou ya estaban involucrados en el trabajo asalariado en las estancias o chacras de la zona.
- 27 Para una descripción del trabajo o acciones justificadas por el orden de Steyler en Chupa Pou: Brachetti Angela (1991).
- 28 Entre 1986 y 1994, viví íntimamente con Aché convencidos de que no se puede comer ni un poco de su propia presa so pena de impedir el crecimiento de sus hijos; he visto Aché llorar ante los despojos del animal epónimo de un padre o una madre; los ocupantes de un campamento, en el monte, emocionarse ante los llantos de un pequeño mono aullador epónimo de un Aché fallecido; a un cazador negándose a llamar a sus compañeros para no provocar la muerte de monos aulladores, imagen (*ranga*) de su madre. Pero son los últimos de la etnia, y entre los Aché del norte sobreviven sólo un puñado de estos ancianos y ancianas.
- 29 Con excepciones notables: Alejandro Pytel, que fue un Verbita diferente, en este sentido, y precisamente por esto marginado y alejado de los Aché, en 1983, por sus discrepancias con su propia congregación, la orden de Steyler (SVD); así como la Misión Alemana de los Nativos del Paraguay que impulsó, a fines de la década de los 80, talleres notables sobre sistemas agroforestales y

agroecológicos. Me parece, sin embargo, que conocimientos valiosos adquiridos sin los medios para su implementación directa y rápida en la comunidad, o por ser pretextos para la evangelización, resultan infelizmente en fracasos.

- 30 Son los depositarios orales de las leyes y normas quienes fijan las relaciones de los humanos con la naturaleza y lo Sobrenatural, los narradores eméritos de la "palabra de los antepasados" (*jypyware jawu*) en donde son transmitidos y revelados códigos de comportamiento y moral, las valores que rigen la sociedad aché; son los manipuladores exclusivos de la sangre animal (Edeb Piragi 1994:10-22), los conocedores de las reglas peligrosas de trato de las presas, de los tabúes alimenticios, los cumplidores de los ritos de iniciación...
- 31 Durante la década de los 80, Chupa Pou continuaba en mano de Aché tradicionalistas; en 1986, la colonia fue dirigida por tres hombres nacidos y crecidos en el monte que tienen 39 (Mbepurângi), 33 (Chevugi) y 27 años (Tykwarângi), es decir de Aché que tenían respectivamente 25, 19 y 13 años cuando abandonaron el bosque en 1972. Luego, en 1989, asumieron M. Achipurângi (28), T. Membogi (41) y R. Kanjegi (47). A partir de la década de los 90, los criterios de selección de los líderes cambiaron; empezaron a asumir los *Mberu ymavegi* y Aché que manejan más fluidamente el guaraní o el jopara y que tienen más capacidades de negociar con los blancos.
- 32 Ver Probst (2000) para una buena descripción de este mecanismo de *espera pasiva* de las familias Aché en Arroyo Bandera, los malentendidos, como el aislamiento y la falta de manobria del cacique. Reveladoras de esta disfunción política son las agudas crisis socio-económicas que han desembocado, a partir de los años noventa, en un cambio cíclico de caciques en el seno de las principales colonias Aché. A mediados de esta misma década, la inestabilidad política crónica fue *aprovechada* por la misión de Chupa Pou para imponer mandatos de 5 años.
- 33 En 2002, varios pequeños productores de Chupa Pou, que han creado un comité e intentan conseguir silos propios para conservar su producción y venderla según otras reglas, son incentivados a no hacerlo y obstaculizados por el misionero; argumenta que "ya existen silos en Chupa Pou"...
- 34 En aquella época, había dos máquinas molineras en Chupa Pou: la primera, que trajo A. Pytel y se quedó en desuso después de su partida en 1983 (nota 29); y una que entregué a la comunidad, en noviembre del 1997, para ayudar a diversificar su alimentación, así como a fortalecer un espacio de elaboración y redistribución colectiva de almidón y harinas (maíz, maní, poroto,...).
- 35 Se los suele llamar también *Apâ ymave*, *Apâfoare*, *Mberufoare*...
- 36 A lo largo de encuestas realizadas con unos ancianos Aché, pude establecer una lista de setenta y ocho (78) otros niños y niñas que fueron raptados y nunca más vistos; lo que nos da la suma de ciento catorce (114) raptados entre los Aché norteños. Estas cifras necesitan todavía ser sistematizadas y completadas; Hill y Hurtado (1996) indican una cifra muy inferior de sesenta y siete (67) raptados... en total.
- 37 Estos análisis son frutos de observaciones personales llevadas a cabo desde 1994 hasta diciembre de 1999 en Chupa Pou, en donde presencié gran parte de los acontecimientos que llevaron al cisma de la comunidad.

- 38 El conflicto de Chupa Pou y la creación de la FENAP han demostrado claramente, en mi opinión, que el contexto socio-cultural y económico en el cual fue criado el niño Aché raptado influirá decisivamente en su percepción, positiva o negativa, de la “indianidad”, su nivel de conciencia y compromiso étnico con su pueblo, sus aspiraciones, etc. El caso positivo de J. Japegi, criado dentro de una familia de menonitas canadienses y no de paraguayos, en donde los prejuicios en contra de los Guayakíes son paroxismales, es ejemplar al respecto.
- 39 En el sistema de parentesco Aché, la filiación es bilinear, y los mestizos son considerados e integrados como enteramente Aché por la línea materna.
- 40 Siendo prohibida la venta de madera de una reserva forestal indígena.
- 41 Atentar en contra de la vida de personas adultas es completamente improcedente entre los Aché; cabe subrayar esta característica sociológica realmente excepcional, que nos propulsa al centro mismo del *ethos* Aché, de sus motores psicológicos y del armazón de su sistema socio-jurídico. Los Aché demuestran aversión y verdadera incapacidad de concebir la posibilidad por parte de un individuo de flechar o traspasar a otro Aché, es decir, infligir a un ser humano un trato ensangrentado reservado al animal. Esta repulsión, que sigue plenamente vigente hoy en día, remite sin duda en parte a una ‘ideología de la sangre’ muy impregnante (Edeb Piragi 1994: 9-22).
- 42 La denominación del nuevo asentamiento creado en marzo del 2000, expresa este fuerte sentimiento: *Kuêtuvy*, ‘alba, aurora’ en aché.
- 43 Cartas del 12/05/2000 y 03/12/2001 al INDI; del 22/05/2000 y 27/01/2001 a la Fundación Moisés Bertoni (FMB), organización conservacionista privada que administra la RBBM.
- 44 Considerando la colisión entre Derecho ambiental e indígena en Paraguay, los Aché tenían que solicitar una orden de “no innovar” sobre la finca 470 para proteger sus pretensiones y que no ocurriera lo que pretextan hoy día unos “consejeros” forasteros de los Aché: que la SEAM empezó a negociar en forma paralela e independiente —a espaldas de la FMB— e hiciera abortar el proceso de compra con el dueño chino.
- 45 Puede significar ex-Kuêtuvy y/o ‘alba más blanca’ en Aché.
- 46 Unos pobladores de Kuêtuvyve fueron precisamente miembros de Ywy Pytâ, comunidad que tuvieron que abandonar alrededor de 1992 a instancias de la misión y de los caciques de Chupa Pou. L. Chimbegi y su esposa G. Tatugi, así como su hijo H. Kanjegi (líder principal de Kuêtuvyve) siempre recuerdan la desaparición de Ywy Pytâ con bastante tristeza y enojo también: “El pueblo Aché tendría una comunidad más...”, se lamenta H. Kanjegi (37 años), quien tiene 8 hijos y sabe que la etnia no puede seguir abandonando remanentes del territorio ancestral por culpa de los blancos y las innecesarias divisiones que generan entre Aché.
- 47 Estas presiones —anormales dentro de las pautas étnicas— fueron ejercidas por unas familias Aché bajo el dominio de dos líderes naturales influenciados, en aquel entonces, por no-indígenas.
- 48 Masa de barro mezclada con paja o viruta, moldeada en forma de ladrillo y secada al sol.
- 49 Si nos fijamos en la superficie del territorio tradicional Aché, usando algunas indicaciones de Vellard (1934), Mayntzhusen (1926), Hill (1996) y datos propios, teniendo en cuenta que el territorio total de la etnia abarcaba una superficie de *más de* 30.000 km² y que la densidad

Aché no excedía 0,05 a 0,07 hab/km², calculo que la población del pueblo Aché histórico debía aproximarse a entre 2.000 a 2.500 personas.

- 50 De hecho, no se puede pensar que los Aché consigan la titulación de la *totalidad* de los 4.600 ha de la finca 470, ya que la pequeña comunidad Avá-Guaraní de Ytu ocupaba con anterioridad una parte de este espacio, y su puñado de familias tiene pretensiones legítimas para quedarse y lograr también la titulación de unos centenares de hectáreas; con mayores razones si esta comunidad Avá-Guaraní se compromete a manejar los recursos naturales acorde a las leyes ambientales vigentes, y un modelo étnicamente pautado de aprovechamiento racional de la biodiversidad.
- 51 Conté una quincena de mestizos ya adolescentes o adultos entre los Aché; 3 de ellos han ocupado el cargo de cacique —uno en Chupa Pou, hace 2 o 3 años— y dos mujeres ejercen el cargo actualmente en Cerro Moroti e Ypetimi, pero es preciso destacar que todos crecieron en las colonias Aché.
- 52 Más precisamente, todas aquellas que superan las 25 familias, es decir, seis de las siete comunidades actuales. Parece que este fenómeno no existe en Puerto Barra (40 familias), lo que sería un indicio más de su mejor cohesión y solidaridad interna.
- 53 Sin embargo, los últimos relatos (octubre de 2008) por parte de ancianos y jóvenes residentes en esta comunidad, son todavía preocupantes: aunque se logró plantar mecánicamente 60 ha comunitarias de productos de sustento (mandioca, maíz, maní, arroz...) y renta (soja), Chupa Pou sigue polarizada entre una colectividad todavía lenta en reaccionar e individuos descontrolados e indiferentes al interés comunitario: han elaborado 2 hornos de carbón sin ningún tipo de consulta ni consenso de las familias, y siguen dilapidando la más grande reserva forestal actual del Pueblo Aché. Los ancianos ya han llamado a una importante reunión para posicionarse y actuar.
- 54 Las 6.534 hectáreas de bosque de Chupa Pou representan alrededor de 45% de la totalidad del último patrimonio ambiental que posee legalmente el Pueblo Aché hoy en día.
- 55 Existen bastantes fuentes documentadas y cada vez más contundentes sobre el tema (Andrew Gray 1998, Lovera 2005, Clough Riquelme 2000 1992, Edeb Piragi 2005, Global Forest Coalition/Lovera 2005, Probst 2000, Gignoux Jenny 2006...).
- 56 Utilizaron la misma estrategia, en 2001, para intentar conseguir 4.600 ha de la finca 470 lindantes con la reserva de Mbaracayú y reivindicados por los Aché. Dicha finca fue finalmente comprada por el Estado en 2002 y confiada, mientras tanto, a la Secretaría del Medio Ambiente (SEAM): no sólo la FMB nunca rindió cuentas sobre el monto y el uso del dinero recaudado gracias a auspiciantes asiáticos entre otros, sino que se ha pasado, desde entonces, disputando la propiedad de la finca a los Aché de Kuétuvy.
- 57 En agosto del 2005, la FMB —presidida por la Sra. Nancy Cardozo— empezó a delinear un plan para cancelar también el “uso tradicional del Bosque Mbaracayú” de los Aché, a partir del 2010. Ante las primeras reacciones Aché, el nuevo directorio de la FMB eligió, con prudencia, apaciguar la situación y “descartar”, por el momento, esta posibilidad.
- 58 LETRA, sigla que significa “*Latinos En Traducción y Alfabetización*,” es una organización dedicada a la traducción bíblica que surge por los auspicios de Traductores Bíblicos Wycliffe.

BIBLIOGRAFIA

abc color, Diario de Asunción

221

Albospino, L. (1960, 29 de febrero). La caza del Guayakí. Trágico resabio de la conquista. En *Nandé* I, 22(6-7), 26. Asunción.

Alegre, E., Orué, A. (2008). *La tierra en Paraguay; 1947-2007*. Asunción: Arandurã. 440 pp.

Arens, R. N. (1976). *Genocide in Paraguay*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press.

Arens, R. N. (1976a). Genocide in Paraguay. In *Introduction* (pp. 3-13). Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press.

Arens, R. N. (1978). *The forest indians in stroessner's Paraguay: survival or extinction?*, 4. London: Survival International.

Atlas de Comunidades Indígenas en el Paraguay. (2004). Dirección general de estadística, encuestas y censos: Paraguay: Fernando de la Mora.

- ATTI del XL Congresso internazionale degli americanistici. (1972 - Roma-Genova, 1, 1973 - Genova).
- Báez, J. (1976, marzo/abril). *Panorama de la situación indígena en Paraguay*, 16 (95), 66-74. CDLA.
- Baldus, H. (1843, mayo). Sinopse da cultura Guayakí. *Sociologia*, 5(2), 147-153.
- Baldus, H. (1972). Die Guayakí von Paraguay (nach Angaben von F.C. Ma-yntzhusen und eigenen Beobachtungen). En *Anthropos*, LXVI (3,4), 465-529. St. Augustín.
- Barabas, A. & Bartolome, M. (1975). *Hydraulic development and ethnocide: The mazatec and chiniatec people of Oaxaca, Mexico*.
- Barkan, E. (2003). *Genocides of indigenous peoples*, in Robert Gellately and B. Kiernan (eds.), *The specter of genocide: mass murder in historical perspective* (pp. 117-139). New York: Cambridge University Press.
- Bartolomé, M. A. (2000). *El encuentro de la gente y los insensatos*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica. 338p.
- Bejarano, R. C. (1960, 15 de febrero). La explotación inicua de indios guayakíes. *El País* (pp. 1-2). Asunción.
- Bejarano, R. C. (1965, septiembre). El problema indígena en el Paraguay y su posible solución. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 1(1), 39-48. Asunción.
- Berenbaum, M. (ed.) (1990). *A mosaic of victims: non-jews persecuted and murdered by the nazis*, New York: New York University Press.
- Bertoni, M. S. (1941, agosto). Los guayakíes. Caracteres antropológicos. Razas etnológicas y reseña cultural. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, 5(2), 62. Asunción.
- Blixen, O. (1999). La Luz y las Tinieblas: el día y la noche en la mitología sud-americana MOANA, *Estudios de Antropología*, 5 (3). Montevideo.

- Borgognon, J. A. (1967). El problema Guayakí. *CARITAS*, 2º trimestre, 1(4), 8-10. Asunción.
- Borgognon, J. A. (1968, octubre). Panorama indígena paraguayo. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 3(1-2), 341-371. Asunción.
- Brachetti, A. (1991). El trabajo misionero de la iglesia católica entre los Indígenas del Paraguay, *Suplemento Antropológico*, 26(2), 145-225. Asunción.
- Brantlinger, P. (2003). *Dark Vanishings: Discourse on the Extinction of Primitive Races 1800-1930*. Ithaca: Cornell University Press.
- Brooks, R. L. (ed.) (1999). *When sorry isn't enough: the controversy over apologies and reparations for human injustice*. New York: New York University Press.
- Brysk, A. (2000). *From Tribal Village to Global Village: Indian rights and international relations*. In *Latin America*. California: Stanford University Press.
- Cadogan, L. (1959). Los últimos Guayakíes, *El Surco* 36(1), 682. Villarrica.
- Cadogan, L. (1960, 30 de marzo). Carta al editor. *Nandé* 1(24), 26.
- Cadogan, L. (1962, 28 de noviembre al 2 de diciembre de 1960). Nuevas observaciones acerca del origen de los Guayakí en base de su onomástica y su mitología. *Jornadas internacionales de arqueología y etnografía*. La arqueología y etnografía y sus correlaciones continentales y extracontinentales, 2, 33-45. Buenos Aires.
- Cadogan, L. (1962, enero). Baiō Kará Wachú y otros mitos guayakíes, *América Indígena*, 22(1), 39-82. México.
- Cadogan, L. (1963, 7 de julio). ¿Quiénes son los Guayakí? En *La Tribuna*. Asunción.
- Cadogan, L. (1965, 3ra. semana de abril). La agonía de una raza. En *Comunidad* 10, 384. Asunción.
- Cadogan, L. (1967, septiembre). La tragedia Guaraní. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* 2(2), 269-291. Asunción.

- Cadogan, L. (1968). *Diccionario Guayakí-Español*. Paris: Musée de l'Homme.
- Cadogan, L. (1968a, octubre). Chonó Kybwrá: Aporte al Conocimiento de la Mitología Guaraní. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 3(1, 2), 55-158. Asunción.
- Cadogan, L. (1971, correspondiente al año 1970). Ywyrá Ñe'ery. Fluye del árbol la palabra. Sugerencias para el estudio de la cultura Guaraní. *Suplemento Antropológico*, 1(2), 7-111. Asunción.
- Cadogan, L. (1972, 28 de agosto). Sobre la masacre de los indios Guayakíes. Carta al Director, en *La Tribuna*. Asunción.
- Cadogan, L. (1988). La muerte de los indios, Tupâ Kuchuvi Veve. Fundación León Cadogan, Centro Paraguayo "Antonio Guasch" (pp. 147-149). Asunción.
- Cadogan, L. (1992). *Diccionario Mbyá-Guaraní-Castellano*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 17. Asunción.
- Callegari J., S. M., Grossetti, S. G., Kohlrausch, F. B., Salzano, F. M., Tsuneto, L. T., et. al. (2007). The beta-globin gene cluster distribution revisited-patterns. In *Native American populations*. Am J Phys Anthropol., 134(2), 190-7.
- Cambas, A. (1967, septiembre). Maintzhusen y los indios Guayaquíes. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* 2(2), 193-198. Asunción.
- CARITAS. (1966, diciembre). Valerosa iniciativa en favor de los guayaquíes selváticos. En *Caritas Paraguaya, Boletín Informativo*, 1(12), 3. Asunción.
- Chase-Sardi, M. (1971-1972, correspondiente al año 1971) versión casi idéntica a 1972a. La situación actual de los indígenas del Paraguay. *Suplemento Antropológico, Universidad Católica*, 6(1,2), 9-99. Asunción.
- Chase-Sardi, M. (1965, 4a. semana de abril). La lucha contra la esclavitud indígena en el Paraguay. *Comunidad X*, (p. 385). Asunción.
- Chase-Sardi, M. (1972) traducción abreviada de 1972a. The present situation of the indians in Paraguay. *The situation of the indian in South America*.

- Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-Andean regions of South America*. Walter Dostal, ed. (pp. 173-217). Ginebra: World Council of Churches.
- Chase-Sardi, M. (1972a). *La situación actual de los indígenas del Paraguay*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.
- Chase-Sardi, M. (1972b). *La situación actual de los indígenas en el Paraguay*. ms. Colección de documentos inéditos o de escasa circulación para el estudio de la fricción inter-étnica en el Paraguay. Asunción.
- Chase-Sardi, M. (1973, 4 febrero 1973) Indios, Antropólogos, Misioneros y Explotadores. En *La Opinión* (pp. 6-7). Buenos Aires.
- Chase-Sardi, M. (1973a, mart). Traducción al holandés: Indianen, antropologen, missionarissen ex uitbuiters in Paraguay. En *WIZA-Bulletin*, 18, 32-39. Dronrijp.
- Chase-Sardi, M. (1973b). Versión alemana: Indianer, Anthropologen, Missionare und Ausbeuter in Paraguay. En *pogrom*, 18(4), 2-9. Hamburgo.
- Chase-Sardi, M. (1987). Crímenes contra los derechos humanos de los indígenas; *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción*, 22(2), 45-54. Asunción.
- Chase-Sardi, M. (1990). Genocidio, Etnocidio, Ecocidio. El derecho consuetudinario Indígena y su Bibliografía Antropológica en el Paraguay (pp. 33-44). Asunción.
- Chase-Sardi, M., Brun, A., Enciso, M. Á. (1990). Realidad de los Pueblos Indígenas. Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las Comunidades Indígenas en el Paraguay. Centro Interdisciplinario de Derecho Social y Economía Política de la Universidad Católica (pp. 39-49, 213-242). Asunción.
- Chase-Sardi, M. (1997, 23 de agosto). Defender lo indefendible, *Última Hora* (Correo Semanal).

- Chase-Sardi, M. (2001a). Las políticas indigenistas en el Paraguay, *Suplemento Antropológico* 36(2), 47-54. Asunción.
- Churchill, W. (1997). Kill the Indian, save the an, Roland D. Chrisjohn and Sherri L. Young, The circle game: shadows and substance in the Indian Residential School Experience in Canada. Penticton, Theytus.
- Churchill, W. (1997a). A little matter of genocide: holocaust and denial in the americas, 1492 to the present. San Francisco, California: City Lights Books.
- Churchill, W. (1999). *Genocide of native populations in South America*. Encyclopedia of genocide Israel W. Charny, 2, 433-434. Santa Barbara, California and London: ABC-Clio.
- Churchill, W. (2003) *Kill the indian, save the man*, ya citado; Carol Anderson, *Eyes off the prize: The United Nations and the African American Struggle for Human Rights (1944-1955)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clastres, P. (1968). Ethnographie des Indiens Guayakí (Paraguay-Brésil). *Journal de la Société' des Américanistes de Paris*, LII, 9-61. Paris.
- Clastres, P. (1972). *Chroniques des Indiens Guayakí*. Coll. Terre Hurnaine. Paris.
- Clastres, P. (1972a). The Guayaki. In *Hunters and Gatherers Today*, M.G. Bicchieri, ed. (pp. 138-174). New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Clastres, P. (1998). *Chronicle of the Guayaki indians* (translation & foreword by Paul Auster). New York, Zone Books, Cambridge: Mass. Distributed by MIT Press.
- Clifford, W. (1979). *An ache in the year 1966-1976*. Toronto: House Press.
- Clough R., J. (2000 1992). La política de la conservación: Los Aché del Paraguay Oriental y la reserva ecológica del Mbaracayú, *Suplemento Antropológico*, 35(1), 181-223. Asunción.
- Constitución Nacional del Paraguay. (1992). Asunción.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

- Cooper, J. & Lemkin, R. (2008). *The genocide convention*. New York: Palgrave MacMillan.
- Corlett, A. (2001). *Reparations to native americans?*, in Aleksandar Jokic (ed.), *War crimes and collective wrongdoing: a reader* (pp. 236-269). Oxford: Blackwell.
- Corntassel, J. (2007). *Partnership in action? Indigenous political mobilization and co-optation during the first un indigenous decade, 1995-2004*, en *Human Rights Quarterly*, 29, 137-166 (especialmente p. 143).
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. (2007).
- Delporte, J. (2001). Los indígenas Angaité en las estancias. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"*, 33(1), 235-274. Asunción.
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos - DGEEC. (2003). *II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002*. Pueblos indígenas del Paraguay. Resultados finales. Fernando de la Mora. 227
- Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos - DGEEC. (2004). *Atlas de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Fernando de la Mora. 568 p. (gran formato).
- Edeb P. P. (1991). Chasse et symbolisme chez les Aché du Paraguay oriental, *Annales de la Fondation FYSSEN* 5(6) 56-62.
- Edeb P. P. (1992). Les Aché du Paraguay et le palmier pindó. Éléments pour un réexamen de la stratégie économique et du mode de résidence, *Anthropologie et Sociétés*, 16(2), 135-158. <http://id.erudit.org/iderudit/015221ar>
- Edeb P. P. (1994). El amansamiento de la naturaleza: del alimento al símbolo entre los Aché, cazadores recolectores del Paraguay Oriental", *Suplemento Antropológico*, 29(1,2), 7-64. Asunción.
- Edeb P. P. (2000). Entre crime écologique et ethnocide: l'exode forcé de 300 Indiens achés, au Paraguay, *La lettre de la Fondation*, 13, 9-10. France Libertés, Paris.

- Edeb P. P. (2001, junio). Los Aché del Paraguay y las revelaciones de la Palabra de los Ancestros. De la tradición oral a la resistencia cultural, *Suplemento Antropológico*, 36(1),147-243. Asunción: CEADUC.
- Edeb. P.P. (2001). Los Aché: entre el etnocidio y ecocidio. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"*, 36(1), 147-237. Asunción
- Edeb P. P. (2005). De la scierie à la réserve écologique: quel devenir pour les Aché, ex-nomades forestiers du Paraguay oriental ?, *Journal de la Société des Américanistes*, 91(1), 211-226.
- Edeb P. P. & Kanjegi, H. (En preparación). Diccionario Aché norteño (histórico-contemporáneo) / Español.DATA
- Escobar, T. (1988). Misión: etnocidio, comisión de solidaridad con los pueblos indígenas. Asunción: RP ediciones. 308p.
- Escobar, T. (1989). *Ethnocide: Mission Accomplished?* Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Evans, S. E. (2004). *Forgotten crimes: the holocaust and people with disabilities*. Chicago: Ivan R. Dee.
- Fein, H. (1990). Genocide: a sociological perspective. *Current Sociology* 38(1), 1 126.
- Fein, H. (2007). *Human Rights and Wrongs: Slavery, Terror, Genocide*. Boulder and London: Paradigm Publishers.
- Fenelon, J. V. (1998). *Culturicide, resistance, and survival of the Dakota Sioux Nation* (pp. 25-82). New York: Garland.
- Friedlander, S. (2007). *The years of extermination: nazi germany and the jews, 1939-1945*. New York: HarperCollins.
- Gajdusek, D. C. (1963 August 25, to 1963 September 28). *Paraguayan Indian expeditions to the Guayaki and Chako Indians*. Bethesda, Md., National Institute of Neurological Diseases and Blindness, National Institutes of Health.

- Garber, Z. (1994). *Sboab: The paradigmatic genocide. essays in exegesis and eisegesis*. Lanham: University Press of America.
- Giacco, T. (2006). (Nanwica Kciji), *Children left behind: the dark legacy of the Indian mission boarding School*. Santa Fe: Clear Light.
- Gignoux, J. (2006). La propriété privée, en zone forestière peut-elle mener à une bonne gouvernance des aires protégées?, Ecole d'Ingénieur de Lullier, Suisse. <http://www.c3ed.uvsq.fr/cdgecorev/fr/pdf/t7/Gignoux.pdf>
- Gray, A., Parellada, A., & Colchester M. (eds). (1998). Derechos Indígenas y Conservación de la Naturaleza (pp. 207-217). Document 23. Copenhagen: IWGIA.
- Grmek, M., Gjidara, M. & Simac, N. (eds.) (1993). *Le nettoyage ethnique. Documents historiques sur une idéologie serbe*. Fayard: Paris.
- Gurven, M., Allen-Arave, W., Hill, K. & Hurtado, M. (2000, July). It's a wonderful life - signaling generosity among the Ache of Paraguay. *Evolution and human behavior*, 21(4), 263-282 (20).
- Gurven M.; Hill, K.; Kaplan H. (2002). From forest to reservation: transitions in food-sharing behavior among the aché of Paraguay. *Journal of Anthropological Research*, 58, 93-120.
- Hall, T. D. (2000). *Frontiers, ethnogenesis, and world-system: rethinking the theories*, en el volumen colectivo dirigido por él mismo, *a world-systems reader: new perspectives on gender, urbanism, cultures, indigenous peoples, and ecology* (pp. 237-270). Lanham, Rowman and Littlefield.
- Hall, T. D. (2004). *Ethnic conflict as a global social problem*, en George RITZER (ed.), *Handbook of Social Problems: a comparative international perspective* (139-155). London: Sage.
- Hall, T. D. (2009). *Genocide and ethnocide, 1933-2007: how to make, unmake and remake law with word*.
- Hanke, W. (1938). Los indios guayaquí. *Revista geográfica americana*, 10(59), 117-122. Buenos Aires, Argentina.

- Hawkes K, Hil, K. & O'Connell, J. (1982). Why hunters gather, optimal foraging Theory and the ache of eastern ache Paraguay. *American Ethnologist*, 9, 379-398.
- Hawkes, K., Kaplan H., Hill, K. & Hurtado, A. M. (1987). Ache at the settlement contrasts between farming and foraging, *Human Ecology* 15, 133-61.
- Hawkes, K. (1991). Showing off: tests of a hypothesis about men's foraging goals. *Ethology and sociobiology*, 2, 29-54.
- Hilberg, R. (2003). *The destruction of the european jews* (1961), edición revisada. New Haven: Yale University Press.
- Hill, K. (1983). Los aché del Paraguay; condiciones actuales, *Suplemento Antropológico*, 16(1), 149-177. Asunción.
- Hill, K., Kristen H., Hurtado, A. M., & Kaplan, H. (1984). Seasonal variance in the diet of ache hunter-gatherers in eastern Paraguay, *Human Ecology*, 12(2), 101-135, 145-180.
- Hill, K., Hawkes, K., Hurtado, A. M. & Kaplan, K. (1987). Foraging decisions among ache hunters-gatherers: new data and implications for optimal foraging models, *Ethology and sociobiology*, 8, 1-36.
- Hill, K., & Hurtado, A. M. (1989). Hunter-Gatherers of the new world. *American Scientist*. 77(5), 436-443.
- Hill, K., & Hurtado, A. M. (1995/1996). *Ache life history: ecology and demography of a foraging people*. Chicago: Aldine de Gruyter.
- Hill, K. & Hurtado, M. (1997, September). Ache life history: the ecology and demography of a foraging people. *Evolution and human behavior*, 18(5), 359-360.
- Hill, K., Padwe, J., Bejvagi, C., Bepurangi, A., Jakugi, F. et al. (1997). Monitoring hunting impact on large vertebrates in the Mbaracayu Reserve, Paraguay, using native research assistants. *Conservation Biology*, 11(1), 339-353.
- Horst, R. H. (2000). Political advocacy and religious allegiance: catholic missions and indigenous resistance in Paraguay (1982-1992). *Ponencia presen-*

- tada en la reunión del 2000 de la Latin American Studies Association*. Miami, Florida.
- Hurtado, A. M., Hawkes, K., Hill, K. et al. (1985). Female subsistence strategies among ache hunter - Gatherers of Eastern Paraguay. *Human Ecology*, 13, 1-28.
- Hurtado, A. M., Magdalena, C. A. L., James, P., Hill, K., Cheman, K. & Baca, K. (2005). Human Rights, Biomedical Science, and Infections diseases among South American Indigenous Groups. *Annual Review of Anthropology*, 34, 639-677.
- Instituto de la Ciencia del Hombre. (1970). *Origen étnico de los "Indios blancos" Guayakís del Paraguay*. Informe preliminar. Buenos Aires.
- Instituto Paraguayo del Indígena. (1981-1982). *Censo y estudio de la población indígena del Paraguay*. Asunción.
- Inter-American Commission on Human Rights (IACHR). (1978). *Report on the situation of human rights in Paraguay*. Washington, DC: Inter-American Commission on Human Rights.
- Inter-American Commission on Human Rights (IACHR). (1987). *Report on the situation of human rights in Paraguay*. Washington, DC: Inter-American Commission on Human Rights.
- Inter-American Commission on Human Rights (IACHR). (2001). *Report on the situation of human rights in Paraguay*. Washington, DC: Inter-American Commission on Human Rights.
- Jackson, J. E. & Kay B. W. (2005). Indigenous movements in Latin America (1992-2004): Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34, 549-573.
- Jamrozik, K. (2006). The epidemiology of colonialism. *The Lancet*, 368(9529), 4-6.
- Jaulin, R. (1970). *La paix blanche. Introduction a l'ethnocide*. Paris: Seuil, 1970.

- Jaulin, R. (1972). *Le livre blanc de l'ethnocide en Amérique*. Paris: Fayard, 1972.
- Kaplan, H., Hill, K. (1985). Food sharing among ache foragers: tests of explanatory hypotheses. *Current Anthropology*, 26, 223-246.
- Kaye, M. (2006). *Contemporary forms of slavery in Paraguay*. London: Anti-Slavery International.
- Kleinpenning, J.M.G. (1988). *Man and land in Paraguay*. Amsterdam: CEDLA
- La Tribuna. (s. n.). *Diario de Asunción* que ha publicado varios artículos sobre el problema Aché.
- Leblanc, L. J. (1991). *The united states and the genocide convention*. Durham: Duke University Press.
- Lemkin, R. & Rule, A. (2005/1944). *Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Carnegie Endowment for International Peace, 1944; reprint, Clark, Lawbook Exchange (pp. 79-95). Washington.
- Lewis, N. (1969, 23 de febrero). Genocide-From fire and sword to arsenic and bullet, Civilization has sent six million indians to extinction. *Sunday Times Magazine*. London.
- Lewis, N. (1974). *Genocide: a documentary report on the conditions of indian peoples*. Berkeley, California: Indigena and the american friends of Brazil.
- Lewis, N. (1975, enero 26). Shock report. *The sunday times of London*.
- Lewis, N. (1975a) Crónica de una cacería humana, *Visión*, 44(6), 16-22.
- Lewis, N. (1976). The camp at Cecilio Baez. In *Genocide in Paraguay*, Richard Arens, ed. (pp. 58-68). Philadelphia: Temple University Press.
- Lewy G. (2000). *The nazi persecution of the gypsies*. New York: Oxford University Press.

- Lewy G. (2005). *The armenian massacres in ottoman turkey: a disputed genocide*, salt lake city: University of Utah Press.
- Ley N° 3231/2007, que crea la Dirección General de Educación Escolar Indígena. (2007). Asunción.
- LINAJE - Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética. (2006, 5 diciembre). Pronunciamento sobre el Convenio SEAM / INDI/ KUËTUVY del 02/09/2004 y el Decreto 6673 del 5/12/2005. www.linaje.org (Sección: Noticiero).
- LINAJE - Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética. (2007, 20 mart). Siguen el ecocidio y etnocidio en contra del Pueblo Aché (comunicado público) www.linaje.org (Sección: Noticiero).
- LINAJE - Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética. (2007, 7 may). Llamado al Estado Paraguayo y al Pueblo Aché. www.linaje.org (Sección: Noticiero).
- Lizot, J. (1976). *The Yanomami in the Face of Ethnocide*. IWGIA, Document 22, Copenhagen.
- Llorente, F., s.t.j. (1970). Con los indios guayakíes. *Jesús Maestro LVIII*(422), 232-234. Barcelona.
- Loewen, J. A. (1964). *Research Report on the Question of Settling Lengua and Chulupi Indians in the Paraguay*. Chaco, Memonite Central Committee, Akran, Pensilvania.
- Lovera, M. (2005, enero). Paraguay ¿la vida como comercio? Mbaracayú: tierra de los Aché. En *Naturaleza en Venta, Impactos de la privatización del agua y de la biodiversidad*, 107, Amsterdam - Países Bajos, www.foei.org.
- Lovera, M. & Rodríguez, A. J. (2005). Mbaracayú: tierra de los Aché. En *Los nuevos mercaderes: la vida como mercancía*, *Global Forest Coalition* y *Censat Agua Viva*, (pp. 29-41). Bogotá D.C.- Colombia: Ediciones Antropos. www.wrm.org.uy/gfc.
- Lusane, C. (2003). *Hitler's black victims: the historical experiences of afro-germans, european blacks, africans, and african americans in the nazi era*. New York: Routledge.

- Manrique C. L. (1966, diciembre). Notas sobre la somatometría de los Guayakí. *Suplemento antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 2(1), 65-74. Asunción.
- Martínez Cobo, J. (1981-1983). *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*, capítulo 15, pp. 136 (<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/en/spdaip.html>)
- Maybury-Lewis, D. & James, H. (1980). *The indian peoples of Paraguay: their plight and their prospects* (No.2). Cambridge, Massachusetts: Cultural Survival.
- Maybury-Lewis, D. (1997). *Indigenous peoples, ethnic groups, and the state*. Boston, MA: Allyn and Bacon.
- Maybury-Lewis, D. (2002). Genocide against indigenous peoples. In *Annihilating difference: the anthropology of genocide*, Alexander Labhan Hinton, ed. (pp. 43-53). Berkeley, CA and London: University of California Press.
- Mayntzhusen, F. C. (1911). Los indios matacos del sudeste del Paraguay. Su influencia sobre los Guayakí. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 15(16) 333-344.
- Mayntzhusen, F. C. (1912). Über die gebräuche bei der geburt und der namengebung der Guayaki. Proceedings of the XVIII, *International Congress of Americanists* (pp. 408-412).
- Mayntzhusen, F. C. (1917). Die stellung der Guayakí in der völkerfamilie der Guarani. Verhandlungen der schweizer naturforschenden gesellschaft, 99. Zürich.
- Mayntzhusen, F. C. (1919/20). Die sprache der Guayakí. Zeitschrift für eingeborenensprachen, 10.
- Mayntzhusen, F. C. (1925). Guayakí-Forschungen. Zeitschrift für ethnologie, 57, 315-318.
- McCullin, D. (1975). Crónica de una cacería humana. *Interamericana visión*, 44(6), 16-22. México.

- Melià, B. (1970 noviembre). Cuando los yacarés se comen las mariposas. *La Tribuna*, 2(3), 3-7 e 20(12), 14. Asunción.
- Melià, B., Münzel, C. (1971). Yo, indio Guayaki, acuso a los hombres vestidos, *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"*, 6(1,2), 172-177. Asunción.
- Melià, B., Münzel, C. (1971a). Ratones y jaguares. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"*, 6(1,2), 131-147. Asunción.
- Melià, B. & Münzel, C. (1971b). Ratones y jaguares. Reconstrucción de un genocidio a la manera del de los Axé-Guayakí. *Suplemento Antropológico, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"*, 6(1,2), 7-53, 101-147. Asunción.
- Melià, B., Miraglia, L., Münzel, M. & Münzel, C. (1973). *La agonía de los Aché-Guayakí: historia y cantos*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción".
- Melià, B. (1993). Cuando los yacaré se comen a las mariposas, Una nación y dos culturas. Centro Paraguayo "Antonio Guasch" CEPAG (pp. 29-38). Asunción.
- Melià, B., Grünberg, G., Grünberg, F. (2008). *Pãi-Tavyterã; etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. Asunción: CEADUC-CEPAG. 228p.
- Memorandum preparado por el personal técnico del proyecto de desarrollo forestal y de industrias forestales de la FAO y del Ministerio Paraguayo de Agricultura y Ganadería. (1972, 12 de enero, Hoja 3, octubre 1971). Basado sobre los suelos de capacidad de uso de las tierras, mapa elaborado por sección suelo y uso de la tierra del proyecto.
- Méndez, J. E. & Luban, D. *Calling genocide by its rightful name: lemkin's word, darfur, and the un report*, en *Chicago Journal of International Law*, 7(1), 303-320.
- Metraux, A. (1948). The Guaraní. In Julian H. Steward (ed.), *Handbook of south american indians*, 3, 69-94. Washington: GPO.

- Miraglia, L. (1959). Nota preliminare sugli "Acce" (Pigmoidi del Paraguay). *Rivista di Etnografia* 12, 103-106. Napole.
- Miraglia, L. (1961). Gli Acce o Guayakí, Pigmoidi del Paraguay. *Archivo per l'antropologia e la etnologia* XCI, 83-128. Florencia.
- Miraglia, L. (1969, diciembre). Los Guayakí: raza trepadora. *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo* 4(2), 133-137. Asunción.
- Miraglia, L. (1971, abril 1972). Dos capturas de Aché-Guayakí en el Paraguay, Diario de viaje. *Suplemento Antropológico, Universidad Católica*, 6(1,2), 149-171, 150-171, 177-259. Asunción.
- Miraglia, L. (1971, septiembre de 1972). Gli ultimi Acce-Guayakí (aborigeni del Paraguay). *Terra Ameriga* 8(26-27-28), 67-73. Génova.
- Miraglia, L. (1972, 23 de julio). "Señuelos" Guayakí cazan a sus hermanos "Salvajes". Diario de un viaje. *abc color*, Suplemento dominical (p. 1). Asunción.
- Montejo, V. (1987). *Testimony: death of a Guatemalan Village*. Willimantic: Curbstone Press.
- Montenegro, R. A. & Stephens, C. (2006). Indigenous health in Latin America and the Caribbean. *The Lancet* 367(9525), 1854-1869.
- Moses, D. (ed.) (2004). *Genocide and settler society: frontier violence and stolen Indigenous children in Australian History*. New York: Berghahn.
- Münzel M. (1971). Kawre veja puku. *Suplemento Antropológico "Nuestra Señora de la Asunción"*, 6(1,2), 178-209. Asunción.
- Münzel, M. (1972, julio). Tortuga persigue a tortuga. ¿Por qué los axé (Guayakí) "mansos" persiguen a sus hermanos "salvajes"? *4(3)*, 17-21. Asunción.
- Münzel, M. (1973). *The aché indians: genocide in Paraguay*, 11. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Münzel, M. (1974). *The aché indians: genocide continues in Paraguay*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.

- Münzel, M. (1981). *The aché indians: genocide continues in Paraguay*, 17(2), 93-103. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Münzel, M. (1983). *Die aché in Ostparaguay*. Gejagte Jäger, Herausgeber, Dezerat für Kultur und Freizeit, Frankfurt am Main. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde.
- Münzel, M. (1985). The manhunts: aché indians in Paraguay. In *case studies on human rights and fundamental freedoms: a world survey*, Veenhoven, W. A. et al. (eds.), 4, 351-403. La Haya: Nijhoff.
- Obelar, A. (1981). La problemática indígena en el Paraguay, *Suplemento Antropológico*, 16(2), 7-18. Asunción.
- Palmer, A. (1992). Ethnocide. In *genocide in our time: an annotated bibliography with analytical introductions* by Michael N. Dobkowski and Isidor Wallimann (pp. 1-6). Ann Arbor, Michigan: The Pierian Press.
- Perasso, J. A. (1987). Crónicas de cacerías humanas: La tragedia ayoreo. Asunción.
- Pereyra, M. (1998). Paraguay: el caso Mbaracayú. In *Derechos indígenas y conservación de la naturaleza*. Andrew Gray, Alejandro Parellada y Marcus Colchester (eds.), 23, 207-217. Copenhagen: IWGIA.
- Población Indígena (2005). Análisis de los resultados del Segundo Censo Nacional Indígena. Dirección General de Estadística, Encuesta y Censos, Fernando de la Mora, Paraguay.
- Prieto, E. et al. (1989). Declaración de solidaridad con los pueblos Mbya Guaraní y Aché; Entre la Resignación y la esperanza. Centro de Estudios Humanitarios - CEDHU (pp. 23-24). Asunción.
- Probst, C. (2000). La Conservation de la biodiversité face au Développement Humain: le cas de la Réserve Naturelle de Mbaracayu (Paraguay) et les communautés locales, Tesis de post-grado, *Environnement, Museum National d'Histoire Naturelle*, Paris (m.s) <http://ethnoeco.mbaracayu.free.fr/>.
- Quigley, J. (2006). *The genocide convention: an international law analysis*. Burlington: Ashgate.

- Ramírez, M. A. (1982). Comunidades indígenas y reforma agraria, *Suplemento Antropológico*, 17(2). Asunción.
- Reed, R. (1990). Indian rights and biosphere reserves: a paraguayan case study. *Yearbook of society of latin american geographers*.
- Renshaw, J & Reed, R. (1990). Las comunidades Aché y Chiripá-Guaraní de Canindeyú, *Suplemento Antropológico*, 25(2), 19-51. Asunción.
- Resultados Finales (2002), II Censo Nacional Indígena. Dirección General de Estadística, Encuesta y Censos: Fernando de la Mora, Paraguay.
- Richard, H. M. (1997, julio). The Ache of Paraguay. *American Indian Journal*, 3(7) 4-6.
- Richard, N. (Compilador) (2008). *Mala guerra; los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción-París: ServiLibro, Museo del Barro, CoLibris. 422p.
- Rivero, P. E. ms. (1970, 3 de diciembre) Situación biopolítica de los Guayakís en el Oriente Paraguayo. Carta dirigida al Sr. Profesor Miguel Chasse Sardi, contenido en Chase Sardi (ms). Buenos Aires.
- Roa Bastos, A. (1973, 4 de agosto). Un pueblo que canta su muerte. En *Crisis* (pp. 4-9). Buenos Aires.
- Roa Bastos, A. (1978). *Las culturas condenadas*. México: Siglo Veintiuno.
- Robins, N. A. (2002). *Genocide and millennialism in upper peru: the great rebellion of 1780-1782*. Westport: Praeger.
- Robins, N. A. (2005). *Native insurgencies and genocidal impulse in the america*. Bloomington, Indiana: University Press.
- Robins W., Lahaye, T. Chase-Sardi, M., Pérez Peña, A. & Beachy, J. (1987). En peligro de desaparición reserva forestal de las colonias indígenas Paí Tavtyerã. *Suplemento Antropológico de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"*, 22(1), 275-279. Asunción.

- Robins, W. (1999). El indigenismo paraguayo contemporáneo. Etnicidad, tierra y poder. Coordinación Nacional de Pastoral Indígena - CONAPI, *Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción"* (pp. 113-136). Asunción.
- Rodríguez-Piñero, L. (2005). *Indigenous peoples, postcolonialism, and international law: the ilo regime, 1919-1989*. New York: Oxford University Press.
- Schabas, W. A. (2000). *Genocide in international law: the crime of crimes*, New York, Cambridge: University Press (primer apéndice. <http://www.preventgenocide.org/law/convention/drafts>)
- Schabas, W. A. (2004). Ward Churchill, *Kill the indian, save the man: the genocidal impact of american indian residential schools* (pp. 3-12). San Francisco, City Lights.
- Schvartzman, M. (1983). El 'indio' y la sociedad; los perjuicios étnicos en el Paraguay, *Suplemento Antropológico* 13(1), 179-243. Asunción.
- Seidler, V. J. (2000). *Shadows of the shoah: jewish identity and belonging*. Oxford: Berg.
- Seidler, V. J. (2002). *Genocidio y justicia: la destrucción de las indias ayer y hoy*. Madrid: Marcial Pons.
- Servín, J. (2008). Stroessner, su dictadura y los impactos en el pueblo Aché - IWGIA. Copenhagen. En: Los Aché del Paraguay.
- Smith, R. J. (1975). La vida en la muerte de los Aché-Guayakí, *Suplemento Antropológico* 10, 135-176. Asunción.
- Smith, R., Smith, J. & Melia, B. (1978). Genocide of the Aché-Guayakí?, *Survival International* 3(1), 8-13. London.
- Smith, R. W. (1987). Human destructiveness and politics: the twentieth century as an age of genocide. In *Genocide and the modern age: etiology and case studies of mass death*, Isidor Walliman and Michael N. Dobkowski (eds.), (pp. 21-38). New York: Greenwood Press.

- Stevens, C., Nettleton, C., Porter, J., Willis, R. & Clark, S. (2005). Indigenous peoples' health: why are they behind everyone, everywhere? *The Lancet* 366 (pp. 10-13).
- Survival International. (1988, September). *Paraguay: world bank project threatens forest indians*. urgent action bulletin, UAB/PGY/2, London: Survival International.
- Survival International. (1993). *The denial of genocide*. London: Survival International.
- Susnik, B. (1960). Estudios Guayakí. Parte 1ª: Fraseario. *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico* 4(5). Asunción.
- Susnik, B. (1961). Estudios Guayakí. Parte 2ª. *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico* 5(6). Asunción
- Susnik, B. (1962). Catálogo de los objetos recogidos entre los Guayakíes y los Chiripás y Vocabulario Acé-Guayakí. Continuación. Parte 3ª. *Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico* 7(3), 69-220. Asunción.
- Susnik, B. (1978). *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- SúsNIK, B., Chase-Sardi, M. (1995). El genocidio contra los Ache Guayakí. *Los indios del Paraguay* (pp. 275-279). Asunción.
- Tomasini, A. (1969). Contribución al estudio de los indios Guayakí. *Revista del Museo Americanista* 1, 75-102. Lomas de Zamora, Buenos Aires.
- Totten, S., William S. P., Jr. & Hitchcock, R. K. (2002). Confronting genocide and ethnocide of indigenous peoples: an interdisciplinary approach to definition, intervention, prevention, and adequacy. In *Annihilating difference: the anthropology of genocide*, Alexander Labhan Hinton, ed. (pp. 54-91). Berkeley & London: University of California Press.
- Tsuneto, L., T., Probst, C. M., Hutz, M. H., Salzano, F. M., Rodriguez-Delfin, L. A., et. al. (2003). HLA class II diversity in seven Amerindian populations. Clues about the origins of the Aché, *Tissue Antigens*, 62(6).

- United Nations. (1948, diciembre 9; puesta en vigencia in 1951, 12 de enero). *United nations convention on the prevention and punishment of the crime of genocide*. General Assembly Resolution 260A(3). New York: United Nations.
- Varese, S. (2006). *Witness to sovereignty: essays in the indian movement in Latin America*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Vásquez Li, M. (1981). Historia de la legislación indigenista paraguaya, *Suplemento antropológico*. 16(2), 93-103. Asunción.
- Vellard, J. (1933). Une Mission Scientifique au Paraguay. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 25. Paris.
- Vellard, J. (1934). Les Indiens Guayakis, *Journal de la Société des Américanistes*, 26, 223-292. Paris.
- Vellard, J. (1935). Les Indiens Guayakis, *Journal de la Société des Américanistes*, 27, 175-244. Paris.
- Vellard, J. (1939). *Une civilisation du miel: les Indiens Guayakis du Paraguay*. Paris: Gallimard.
- Vivante, A. & Gancedo, O. A. (1968). Sobre el arco y la flecha de los Guayaquí. *Revista del Museo de la Plata*, n.s. sección Antropología, 7, 39-52. La Plata.
- Walker, R., Hill, K., Kaplan, H. & McMillan, G. (1998). *Age-dependency in hunting ability among the Ache of Eastern Paraguay*. Department of Anthropology, University of New Mexico, Albuquerque, U.S.A.
- Weickhmann, W. V. pseudónimo: Adoptivsohn der Wildnis. (1928). *Als ich und die Erde noch jung war*. Berlín.
- Whitaker, B. *Revised and updated report on the question of the prevention and punishment of the crime of genocide*, parte II, sección B.3 (<http://www.preventgenocide.org/prevent/UNdocs/whitaker>)
- Whitten Jr., N. E. (1976). *Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism*.

Zanardini, J. (1999). *Mirando de frente*. Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Centro de Estudios Antropológicos. Asunción: Editorial Don Bosco

Zanardini J., Biedermann, W. (2001). Los indígenas del Paraguay. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", 39, 223. Asunción.

Zimmermann, M. (1989). *Verfolgt, Vertrieben, Vernichtet. Die Nationalsozialistische Vernichtungspolitik gegen Sinti und Roma*, Essen, Klartext.

SOBRE LOS AUTORES

Bartolomé Clavero es profesor de historia constitucional de la Universidad de Sevilla y actualmente miembro del Foro Permanente de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas. Se ha especializado en la historia de la cultura jurídica y del constitucionalismo comparado.

243

Robert K. Hitchcock está a cargo del Departamento de Antropología de la Universidad del Estado de Michigan, en East Lansing, Estados Unidos. Ha hecho extensivos trabajos de campo con pueblos indígenas en Africa y realizado varias publicaciones sobre el genocidio contra pueblos indígenas.

Thomas E. Koperski es investigador especializado en enfoques interdisciplinarios de ciencias sociales. Forma parte del programa de graduación en Ciencias Políticas de la Universidad de Nebraska-Lincoln. Ha realizado investigaciones sobre genocidio contra pueblos indígenas en Sudáfrica.

Charles Flowerday tiene un grado de BA en la Universidad de Princeton y MA en el Union Theological Seminary. Es estudiante de periodismo y antropología en la Universidad de Nebraska-Lincoln.

Mark Münzel estudió antropología en Frankfort, París y Recife. Doctorado en Frankfort en 1970 con un trabajo sobre chamanismo de indígenas amazónicos.

Catedrático de etnología de la Universidad de Marburgo 1989-2008. Ha realizado durante años de trabajos de campo antropológicos en el Brasil, Ecuador, Perú y entre 1971 y 1972 en Paraguay.

Bartomeu Melià es jesuita y se doctoró en ciencias religiosas por la Universidad de Estrasburgo (1969). Ha convivido con los indígenas Guaraníes, Kainganges y Enawené-nawé, en el Paraguay y en Brasil. Miembro de la Academia paraguaya de la lengua española y miembro de la Academia paraguaya de la historia. Es Investigador de Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” y del Instituto de Estudios Humanísticos y Filosóficos.

Jorge Aníbal Servín es egresado de la Universidad Católica en Ciencias de la Comunicación, Posgrado en Antropología Social, por la Universidad Iberoamericana de México, DF. Es Miembro del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, integrante del Consejo de la entidad Gente, Ambiente y Territorio (GAT). Actualmente, trabaja como Asesor Técnico para el Fondo de Desarrollo para las Naciones.

Philippe Edeb Piragi es antropólogo y sociólogo egresado de la Universidad de París 8 – Saint Denis. Desde 1986 hasta 1990 realizó entre los Aché norteños (Canindeyú, Caaguazú) investigaciones etnográficas sobre el modelo de socialización y el manejo Aché del bosque subtropical. Desde junio del 2000, es miembro activo y asesor de la organización Aché LINAJE; acompaña también a la FENAP (Federación Nativa Aché del Paraguay).

MIRADAS



1



2



3

248



4



5

249



6



250

7



8



9



10



11

252



12



13



14



15



16



17



18



19



20



21

256



22

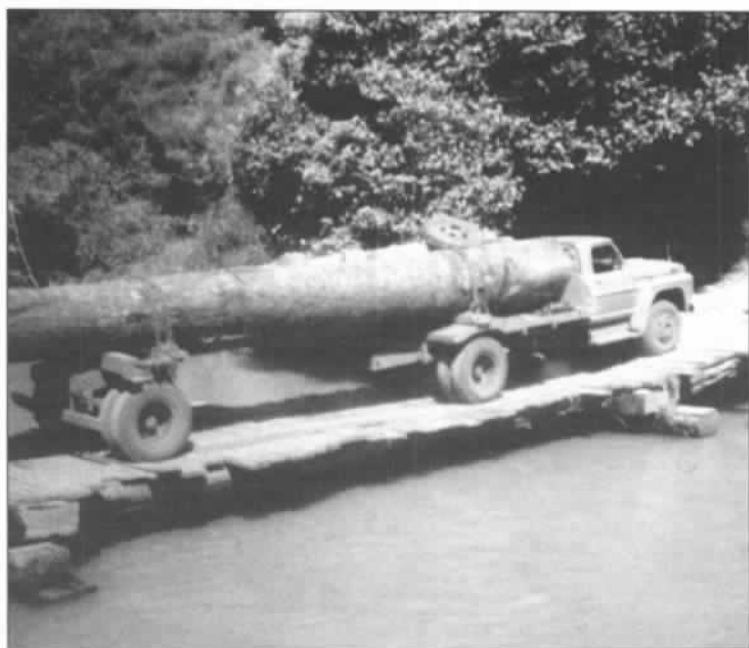


23

257



24



25

258



26



27



28



29





Créditos fotográficos:

- 1, 2, 3 y 4: Archivo Mark Münzel
5, 6 y 10: Archivo Branislava Susnik - Museo Andrés Barbero
7 y 8: Miguel Chase Sardi
9, 11, 12, 13, 14, 16, 19, 25 y 28: Archivo Bjarne Fostervold
15, 18, 20, 22, 24, 26, 29, 30 y 31: Luis Vera
17, 21 y 27: Archivo Verbo Divino
23: Archivo Helene Clastres

Nuestra intención ha sido agruparlas por períodos y actividades, comenzando con imágenes del contacto a principios de los años 70.

La foto número 6 muestra a Jesús Pereira. La foto 30 ha sido tomada en la demostración de la Plaza Italia en julio de 2007 y la foto 31 durante la Comisión de la Verdad.

LOS ACHÉ
EN LA PRENSA PARAGUAYA

LA AGONIA DE UNA RAZA

Por LEON CADOGAN

Curador de Indios Mbyá - Guaraníes del Guairá

Por decreto N° 9318 del 31/XII/1968 se creó la Curaduría de los Indios Mbyá-guaraníes del Guairá, encomendándose al suscrito la tarea de "buscar y elaborar los medios necesarios y dignos para la adaptación a la vida civilizada de la importante población indígena del país". Por consiguiente, si bien es cierto que, desde la creación en 1958 del Dpto. de Asuntos Indígenas —a pedido mío y gracias a la sensibilidad del General Marcial Samaniego— me dedico casi exclusivamente a trabajos de investigación, no puedo rehuir la parte de responsabilidad que pueda corresponderme por cualesquier deficiencias en la política indigenista del Gobierno. Por ello, me permito publicar las presentes líneas, porque dos artículos periodísticos aparecidos últimamente podría interpretarse en el sentido de que hasta ahora nada se hubiera hecho en favor del Indio; me refiero a "SENTENCIA QUE ABSUELVE A UN INDIO", LA VERDAD (Villarrión), 31/XII/1964; y "MONUMENTO AL INDIO... Y MUEREN DE VIRUELAS", COMUNIDAD, Año X, N° 381. Aquél, informa haberse abusado a un indio reo de homicidio, por ignorancia insuperable (Art. 21 del Código Penal), ignorancia atribuible a "falta de educación necesaria y de las medidas adecuadas para atraer al indio a la vida civilizada". En el segundo, el articulista se refiere a la mortandad habida entre los Guayakies por falta de atención médica.

No deseo criticar ni al director de LA VERDAD ni al autor de "Monument" al Indio...", pues en más de una ocasión me he referido en términos acerbos al estado de indefensión en que

se debaten nuestros indígenas (v. p. ej., EL PAIS, Agosto 20 de 1960, p. 2). Al contrario, considero ambos artículos como prueba de que la causa del Indio Guaraní, hasta ayer tenido por animal como enseguida demostraré, paulatinamente va ganando adeptos. Cabe agregar que la sentencia citada por LA VERDAD, que absuelve de culpa y pena a un indio confeso de homicidio, ha sido revocada por la Cámara. Por consiguiente, va a la Corte, cuyos miembros se enterarán de que, en opinión de un magistrado competente, un importante sector de la población del país, vive y se desenvuelve de acuerdo a costumbres que según lo demostraré enseguida, son las costumbres y tradiciones del hombre de la Edad de Piedra; que dicho sector de nuestra población "no llega hasta el texto de la ley; no la comprende". Es por consiguiente admisible presumir que, a raíz de la sentencia del Juez Legal calificada ya como histórica, algo se intente por subsanar la anomalía por él señalada en dicha sentencia.

En el segundo caso, si efectivamente los Guayakies se están extinguiendo por falta de atención médica, creo que esta deficiencia, también se subsanará. Pues, aún en el caso de que el Dpto. de Asuntos Indígenas que, como todos lo sabemos, se desenvuelve con precariedad, carezca de los medios para ello, ¿puede admitirse que un país como el nuestro que, además de preciarse de católico, debe su existencia a la raza guaraní permita, imposible, que los últimos restos de la parcialidad más primitiva e interesante de esta raza perezca por falta de una pizca de caridad cristiana...? Me permito agregar que, al

trasladarse hasta el campamento guayakí de Arroyo Moroti, me han saludado de paso, especialistas oriundos de Tokio, Harvard, São Paulo, México, Buenos Aires, Estrasburgo, La Sorbona, California... ¿Sería demasiado pedir que nosotros, también, les visitáramos, nos cercioráramos de sus necesidades, ofreciéramos nuestra colaboración para salvarlos de la extinción? Se trata de un problema que afecta a todo paraguay, problema acerca de cuya magnitud darán una somera idea las siguientes citas:

Siglo XVII. "...y las indias, velando por el destino de sus hijos, comenzaron a repudiar a los de su raza, no deseando procrear sino del amante español para no amamantar siervos". Natalicio González.

Niña guayakí ofrecida en venta y rescatada por la Policía de Charará.



Los últimos restos de la raza guaraní se extinguen en la miseria y en el abandono, víctimas muchas veces de explotadores desalmados.

AÑO 1856. "Los indios naturales de los pueblos de la República, durante los siglos que cuentan de fundación, han sido humillados y abatidos con todo género de abusos". Carlos Antonio López.

AÑO 1910. "En 1910 no era delito matar guayakís y a un sujeto le he sido factarse de haber matado una guayakí hembra para apoderarse de su cría". Federico C. M. J. Schugart.

AÑO 1927. "Los restos de tribus guaraníes en plena decadencia debido a su contacto prolongado con la peste de los verbales que siempre le tuvo por animales por no haber sido bautizados". Moisés A. Bertoni.

AÑO 1944. "En el Paraguay, también, el matar indios no es delito". Dr. Juan Francisco Recalde.

AÑO 1958. "En el Paraguay no existe problema indígena", es un estereotipo que se escucha a menudo, tanto en boca de pseudo-intelectuales, como de cínicos para quienes el indio no representa sino una fuente de mano de obra barata. Como si no fuera un problema de palpitante interés la suerte de 30.000 seres humanos, despreciados, inadaptados, analfabetos, carentes de tierras, considerados por un sector importante de la población como animales por no haber sido bautizados, carentes de otra atención médica que no sea la terapéutica precolombina del médico hechicero de la tribu". Roberto Holden Jara.

Pero en 1957, la Asociación Indigenista, siendo presidente

Holden Jara y Secretario Luis Albospino, obtuvo, en colaboración conmigo, pruebas de que al indio paraguayo no se le reconocían los derechos que la Constitución acuerda a todo habitante de la República. Estas pruebas fueron puestas en conocimiento de la Corte Suprema por el Ministerio de Educación y Cultura y comunicadas por la Asociación Indigenista al Ministerio del Interior, y se produjeron: la Circular N° 1, IX/1957, de la Corte, comunicando a todos los Jueces de Paz del país que "Los indios son tan seres humanos como los otros habitantes de la República, y en tal carácter tienen derecho al amparo y atención de las autoridades". Y la Resolución N° 391 del Ministerio del Interior, prohibiendo que "bajo ningún pretexto sean muertos, atropellados o secuestrados los Guayakís de cualquier sexo o edad...". Con estos dos documentos históricos, firmados por el Dr. Juan Manuel Trutas y el Dr. Edgar A. de Frán respectivamente, se inicia una nueva etapa en la lucha iniciada por los misioneros, por Blasiéff, Barbero, Holden Jara y otros pioneros anónimos para salvar de la extinción los últimos restos de la raza que, por culpa de los ditirambos y panegíricos que ha sido objeto, HAY A AYER NO MAS ERAN TRUADOS POR ANIMALES. Para asegurar la victoria, es necesario que colabore todo paraguayo, porque a muchos, muchísimo, les conviene la reivindicación de la raza postergada; es

mejor que nosotros, también, iniciemos nuestra marcha... no de Alabama a Montgomery, sino de Asunción, Villarrica, Concepción, Encarnación... hacia las aldeas, a llevar una palabra de consuelo a nuestros hermanos desamparados; a colaborar para que las leyes y resoluciones dictadas en su defensa por el Gobierno no sean impunemente pisoteadas por quienes consideran al indio como un ser subhumano...

El problema es un problema paraguayo, pues se trata de salvar o dejar que se extingan —entre otros— los últimos Guayakí, Mbyá, Chiripá y Páicayá, todos de pura cepa guaraní, y la solución que se le dé al problema debe ser paraguayo. Pero ganaremos tiempo y evitaremos escollos aprovechando la experiencia ajena, motivo por el cual me permito, antes de esta ya larga exposición citando al eminente especialista Dr. Herbert Baldus quien, en una monografía titulada "La acción indigenista en el Brasil", publicada en las Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1964, afirma categóricamente que el Servicio de Protección a los Indios, fundado como se sabe en 1910, HA FRASTRADO LAMENTABLEMENTE EN SU COMETIDO... Para prevenir semejante eventualidad en la lucha por reivindicar a nuestros indígenas, a la crítica constructiva de nuestros intelectuales, debe sumarse la colaboración decidida de todo paraguayo de bien.

SOBRE LA MASACRE DE LOS INDIOS GUAYAKIES

Señor
Director de LA TRIBUNA,
Ciudad.
De mi consideración:

En una serie de artículos publicados en LA TRIBUNA referentes a la masacre de indios guayakies, se ha tergiversado la verdad acerca de dos colegas y amigos del que escribe — distinguidos científicos a quienes el Paraguay en particular y la Ciencia del Hombre en general debe importantes servicios — obligándome a pedir al Señor Director la publicación de la siguiente aclaración.

El 18 de noviembre de 1963, el Sr. Manuel de Jesús Pereira comunicó al suscrito que el Sr. Pierre Clastres había "cometido la torpeza de robar todos los elementos primitivos de los guayakies... Recurro a Ud. para ayudarme a recuperar estos elementos primitivos de mucho valor histórico..." En la misma nota, Pereira informa haber recurrido al Juzgado de Paz de San Juan Nepomuceno, motivo por el cual me dirigí a dicho magistrado comunicándole, entre otras cosas, que:

"Cuando por primera vez visité el campamento con motivo de la aparición de los guayakies, todos ellos venían munidos de sus armas, ornamentos, enses, etc., completos, pero cuando volví por segunda vez todo esto había desaparecido, sin que nadie hablara de despojo, de robo, de valor histórico. Es que en el primer caso el importe íntegro de los implementos fue a parar en los bolsillos de Pereira, y en el segundo caso, por indicación del suscrito, Clastres se entendía directamente con los indios. Cabe agregar que, tanto en el país como en el extranjero existen colecciones más valiosas que las adquiridas por el Sr. Clastres..."

Otra circunstancia que debe tenerse presente es que, al aproximarse el invierno, y hallándose desnudos los indios, Clastres y su colega Sebarg se constituyeron expresamente en Villarrica a informar sobre la situación imperante, entregando a la Comisión de Asistencia una respetable suma para adquisición de mantas. También es público y notorio que ellos medicaban a los indios de su propio peculio... y si tantos indios murieron, ello fue justamente durante su ausencia" (en un Congreso de Etnología celebrado en Sao Paulo). Acusar a hombres de esta laya de robar a un indio es absurdo".

"A comienzos de 1960 sugerí la separación de Pereira de su cargo, y lo mismo hicieron dos altos funcionarios. No se dio curso a la sugerencia, y hallándose libre de todo control o disciplina, es lógico que se haya envalentado, convirtiéndose en amo y señor absoluto de los infelices guayakies... A pesar de lo expuesto, no he titubeado en defender a Pereira cuando las circunstancias así lo exigieran. Pongo estos hechos en conocimiento de ese Juzgado para evitar

posible adopción de medidas que pudieran redundar en perjuicio del buen nombre del Paraguay, por ser el acusado por Pereira un distinguido científico empeñado en la realización de una labor de investigación de especial interés para nosotros por su relación con la prehistoria de la raza autóctona a la que debemos nuestra existencia, investigación para cuya realización carecemos de los medios necesarios".

Copias de este oficio fueron remitidas al Depto. de Asuntos Indígenas, al entonces presidente del Centro de Estudios Antropológicos, y a dos personas de influencia política. Una de ellas me felicitó por la actitud que había asumido; la otra me contestó que "la gravedad del asunto no llegó a adquirir la magnitud que en un principio se le atribuía. La intervención de N.N. y de N.N. dispuso oportunamente toda posible repercusión diplomática".

A lo expuesto sólo cabe agregar que acaba de aparecer en París el opus magnum de Clastres, fruto de un año de via crucis en la inmunda pocilga de Arroyo Morotipocilga al que algún funcionario sacrilego o blasfemo puso por nombre CAMPAMENTO GUAYAKI BEATO ROQUE GONZALEZ DE SANTACRUZ. Poco antes su mujer Hélene Clastres, quien le acompañó en su odisea y gracias a cuya ayuda y estímulo pudo Clastres terminar sus trabajos de campo había presentado su tesis doctoral en La Sorbonne: La Religión de los Guaraníes. Fue aprobada cum laude por una mesa de la que formaban parte, entre otros especialistas eminentes, el mundialmente célebre Claude Lévi-Strauss.

Referente a lo dicho acerca del Dr. Mark Münzel, distinguido científico recomendado por el Prof. Otto Zerries, una de las figuras cumbres de la etnología alemana, para estudiar la cultura de los guayakies de la zona norte a quienes Clastres no llegó a conocer, debo decir que he escuchado varios de los relatos registrados por él. Son relatos horripilantes de seres humanos cazados en forma bestial. ¿Qué gana el Paraguay obligando a Münzel a suspender sus investigaciones porque esa persona no graña a Pereira? Cabría aunar esfuerzos y, mientras haya tiempo, obtener que el mismo Münzel u otro especialista igualmente competente termine esta tarea, indispensable para que podamos seguir los procesos mentales de la raza autóctona desde el paleolítico hasta el presente.

Anticipando mis agradecimientos, saludo al Sr. Director con mi mayor consideración.

León Cadoğan

GENOCIDIO DE INDÍGENAS

Miembros de la CEP dicen que es Realidad

"Nuestra secretaria cuenta con documentación sobre casos de masacres, otros que, por lo demás, han sido en parte publicados en el mismo diario. El departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal Paraguaya de ninguna manera suscribe una conclusión tan contraria a la verdad".

Ael lo afirma una nota dirigida a la dirección de LA TRIBUNA por el departamento de Misiones de la CEP, firmada por monseñor Alejo Ovelar y por el padre Bartolomé Mellá, presidente y secretario, respectivamente, de dicho organismo. La misma tuvo su origen en una nota publicada días atrás, sobre una reunión de indigenistas en el ministerio de Defensa.

NO SE HABLO DEL GENOCIDIO

"Lo hemos leído con es tupefacción" afirman los firmantes, añadiendo a que en la misma se negó, entre otras, a la siguiente conclusión, "en nuestro

país no existe el genocidio propiamente dicho ni tampoco discriminación racial", según expresa la nota publicada por la prensa.

"En dicha reunión —dice la misiva de monseñor Ovelar y del padre Mellá— no se habló directamente de genocidio ni de las masacres que han sufrido recientemente grupos de in-

dígenas del país. Y así es del todo falso que se llegara a la conclusión de que no existe el genocidio propiamente dicho". Agrega que la CEP cuenta con documentación sobre el caso

DISCRIMINACION RACIAL

"En cuanto a la discrimi-

ASOCIACION INDIGENISTA: HOMENAJE A J. M. FRUTOS

El próximo martes, de 11 a 12, se reunirá en sesión especial el Comité Ejecutivo de la Asociación Indigenista del Paraguay, en honor del Dr. Juan Manuel Frutos, presidente del Instituto de Bienestar Rural, en el museo Dr. Andrés Barbero.

En dicha oportunidad, la Asociación Indigenista expresará al Dr. Frutos sus congratulaciones por su confirmación en el cargo y su reconocimiento por la política de la institución de ofrecer a las comunidades indigenistas la oportunidad de participar con sus propias posibilidades en el proceso de desarrollo socioeconómico del país, a través de la tenencia y aprovechamiento de las tierras que, desde hace siglos, vienen ocupando los nativos paraguayos", según expresa una nota de la secretaria de la entidad mencionada. Agrega que cabe recordar que el IER ha habilitado últimamente, coordinadamente con la Asociación, 14 nuevas colonias para nativos.

minación... dos los miembros... cipantes de... blaron expre... la discrimin... es objeto de... raguay. Con... hacia "La Tribu... rio, pero con... za, debemos... tra dicha in... to más in... to que nos... dad profes... rades de sus... en el proble... la sociedad... de que ha... en repetidas... eminentes... prensa nacio...

"Dado que... contra indigen... yos ha... sa inter... do de Al... tados Unid... nos permit... par una copia... tra nota a... para se in... damos a... mente". La... a la direc... BUNA, ad... mentación...

268

M.D.N: No Existe Genocidio, Informe

El ministerio de Defensa Nacional ha dado a conocer un comunicado oficial en donde informa sobre la reunión efectuada en dicha secretaria de estado entre el titular, Gral. SR Marcial Samaniego, misioneros católicos, y protestantes y representantes de asociaciones indígenas de nuestro medio. Como consecuencia de esa reunión, fue dada a conocer una "Declaración sobre genocidio en la República del Paraguay", que transcribimos a continuación.

"Vista: la campaña efectuada por los medios de difusión internacional y local en relación a supuestos hechos de genocidio en la República del Paraguay, y preocupados por esclarecer las afirmaciones verdaderas, las instituciones privadas, oficiales, religiosas, universitarias, parlamentarias, estudiantiles y profesionales vinculadas con los problemas indígenas nativos, se reunieron para considerar dichas afirmaciones y previo estudio analítico de los documentos aprobados por la Asamblea General de las Naciones Unidas de fecha 11 de diciembre de 1948 y la Convención para Prevención y Sanción del Delito de Genocidio aprobada por unanimidad en fecha 9 de diciembre de 1948 y la situación de etnias indígenas en la sociedad nacional en que se producen hechos delictivos que de ningún modo pueden tipificarse como GENOCIDIO ya que tales hechos se hallan sancionados por las leyes de la república. DECLARAN: 1 -- Que en la República del Paraguay no existe el delito de genocidio en cualquiera de sus formas conforme a la definición de la Asamblea de las Naciones Unidas. 2 -- Que rechazan en forma categórica los infundios con tenidos en las afirmaciones de los medios de difusión internacional y local. 3 -- Acuerdan dar la más amplia publicidad a esta declaración Asunción, 8 de mayo de 1974".

Firman la declaración las siguientes personas: R. P. Antonio Ruggieri, R. P. Manfredo Yunematin, misioneros Marvin L. Cole y Ana Stromsrud, obispo Douglas Milmine y Dr. Juan Prosser (anglicanos), R. P. Rodolfo Plett, Sr. Guillermo Stahl, Dr. Rubén Darío Osorio y Dr. J. Antonio Vera Valenzano (diputados), Carlos Podestá (FUP), Guillermo Chilveret, Dr. Mecanor Molinas (CASU), Gral. SR Ramón C. Bejarano (AIP), Juan Alfonso Borgognón, antropólogo, Dra. Rosa Villamayor (MOPC), Ing. Arnaldo Velázquez (IBR) y misionero Lar F. Forlang.

GUAYAKIES SELVATICOS SALEN A COLONIA DE CERRO MOROTI

Colonia Nacional Guayakí (Por Justo Meza, envía do especial). Treinta y seis guayakies; 13 hombres, 9 mujeres y 14 niños, llegaron el pasado lunes 30 a esta colonia ubicada en Cerro Moroti, jurisdicción de San Joaquín, departamento de Caaguazú.

Estos guayakies, en esta do totalmente selvático, aparecieron absolutamente desnudos, acompañados por otros guayakies -ya civilizados- que viven en esta colonia, y que habían ido en su búsqueda hace poco menos de un mes. Aparentemente gozan de buena salud aunque todos ellos padecen en estos momentos de "mal de ojo" (conjuntivitis).

NECESITAN AYUDA.

Las primeras informaciones sobre este grupo indican que se hallan "cercados" por la civilización, lo que habría provocado las escaramuzas sostenidas entre los

blancos y los guayakies, de las que resultaron heridos y muertos. En efecto, la caza -base principal de su alimentación - se ha ido alejando de estos lugares a medida que los cazadores primero, los obreros luego y los colonos últimamente, comenzaron a hollar su natural hábitat, la selva.

Los guayakies, colonos, recibieron afectuosamente a sus hermanos de raza, venciendo el natural recelo de los selváticos por los que viven "vestidos". Este cronista ha podido apreciar que sus reacciones son totalmente instintivas, aunque pacíficas.

El coronel Tristán Infanzon, director del Departamento de Asuntos Indígenas del ministerio de Defensa Nacional, que administra esta colonia, ha viajado a Asunción con el propósito de traer ayuda para este nuevo grupo. Señaló en forma muy particular, algunas de las nece-

sidades de esta colonia: ropas, herramientas y utensilios para labranza (tienen hermosas plantaciones).

Los recién llegados aprecian la vestimenta de sus hermanos ya civilizados y piden camisas, pantalones, polleras o vestidos para las mujeres y los niños. Otra necesidad urgente, son los medicamentos.

Colonia Nacional Guayakí (Urgente). (Por teléfono) El suboficial Manuel D. Pereira, que administra esta colonia, y que se hallaba en la selva en busca de los guayakies retornó hace algunos instantes luego de haber recorrido casi 300 kilómetros en cinco días de marcha en medio de la tupida selva. Aparentemente, el otro grupo de guayakies que falta, estaría viajando hacia la colonia, esperándose en cualquier momento. A pesar de la dificultad para la comunicación con Asunción, mañana este cronista estará en contacto con la capital.

270



EL HECHO EN FOTOS



Una milenaria tradición de vida selvática parece llegar a su fin con el simbólico acto que esta familia guayakí realiza al entrar a la casa de otra, ya civilizada, en la colonia Cerro Morotí. La suave sonrisa del ama de casa guayakí parece saludar con dulzura la llegada de su hermana de raza, que con su hijito a la espalda, dejó atrás, para siempre, el mundo de las tinieblas.

ABC

7 de diciembre de 1970

DONACION A GUAYAKIES

Otra importante donación para los indios guayakies se ha recibido en ABC. La firma Hoechst del Paraguay S.A. nos ha hecho llegar un importante lote de medicamentos y un paquete conteniendo 33 camisas "cowboys" para ser entregados " a los indios guayakies que han abandonado la selva y se integraron a la civilización".

Agradecemos a la firma Hoechst por la donación, lo mismo que a aquellas personas que nos hicieron llegar ropas para ser igualmente distribuidas entre los selváticos.

ABC 9 de diciembre de 1970

TREINTA Y SEIS GUAYAKIES SALIERON DE LA SELVA A LA COLONIA GUAYAKI

Hombres, mujeres y niños desnudos y con "mal de ojo"

Colonia Nacional Guayakí (Por Justo Meza, enviado especial)
Treinta y seis guayakíes: 13 hombres, 9 mujeres y 14 niños llegaron el pasado lunes 30 de noviembre a esta colonia ubicada en Cerro Morotí, jurisdicción de San Joaquín, departamento de Caaguazú. Este grupo aún en estado selvático, fue traído por otros miembros de la misma tribu, quienes partieron en su búsqueda hace aproximadamente un mes.

Estos selvícolas, por primera vez en contacto con la civilización occidental, se encuentran en buenas condiciones de salud aunque afectados, casi todos, por el "mal de ojo". Según se presume, este grupo vendría desde las cercanías de Curuguaty, distante unas 15 leguas (75 kilómetros) de esta colonia.

La Colonia Nacional Guayakí está a cargo del Departamento de Asuntos Indígenas del ministerio de Defensa Nacional y cuenta con el apoyo del Servicio de Intendencia del Ejército con 20 raciones diarias para cooperar con la propia producción de la colonia. Cuenta ahora, con los recién llegados, con más de 120 habitantes, todos de raza guayakí, con excepción de los en cargados de la misma: sólo cuatro personas, el suboficial Manuel D. Pereira y Aniceto Arzamendia, éste con su esposa doña Wenceslao Argaña y su hija.

LA BUSQUEDA EN LA SELVA

El 10 de octubre pasado, un guayakí, habitante de la colonia, fue agredido por un grupo de guayakíes aun en estado selvático, que lo confundieron con blancos, cazadores de la zona. Marcos (Karemkyrumbygui) entre sus parciales, herido en la cadera por dos flechas, no murio gracias a que un grupo lo llevaron (de la Armada

Argentina), obsequiado recientemente por unos antropólogos argentinos, pudieron variar la trayectoria de las flechas.

Marcos logró salvarse porque fue inmediatamente trasladado al Hospital Militar de Asunción, luego de recibir las primeras curaciones en la ciudad de Caaguazú. Tiburcio (Tebu, entre los guayakíes), hermano de Marcos, cargó a hombros con el herido durante más de una legua (5 kilómetros) hasta las cercanías de un paraje denominado Piripoty, por donde pasa un camión mixto que conecta una vez por día a San Joaquín con la ciudad de Caaguazú, distante 64 kilómetros entre sí.

Desde Piripoty, Aniceto Arzamendia lo llevó inmediatamente a Caaguazú, donde lo practicaron los primeros auxilios y posteriormente lo trasladó hasta Asunción, el 12 de octubre. Piripoty se encuentra a 60 kilómetros de Caaguazú y 4 de San Joaquín, la población más cercana (menos de 5.000 habitantes).

En este interín, un grupo de guayakíes (de la colonia) partió en búsqueda de los guayakíes selváticos. Una mujer guayakí, capturada cuando atacaron a Marcos, los guió por la selva sobre las huellas de sus compañeros dispersos ya por el monte. Según lo manifestado por Mberebi (Mborebi-tapir), la

guayakí capturada, los encargados de la colonia dedujeron que el grupo a que ella pertenece estaría compuesto de por lo menos 70 personas. Según otras expresiones - en lengua guayakí este grupo de guayakíes estaría hambriento y acosado por colonos y obreros de la zona.

CONTINUA LA BUSQUEDA

La búsqueda por la selva duró cerca de un mes y continúa. En la colonia la espera era cada vez más angustiosa a medida que el tiempo pasaba. Manuel D. Pereira manifestaba a este mismo enviado de ABC, en nuestra primera visita (el 23 de noviembre), que tenía confianza en el grupo expedicionario que partió en busca de sus hermanos selváticos.

Con todo, ya impaciente, se internó en la selva al frente de un pequeño grupo, el sábado 28 de noviembre, rumbo a Curuguaty, hacia las cercanías del obraje de la firma maderera Finap. Pereira aun se encuentra en la selva, ignorando la llegada de estos 36 guayakíes a la colonia, a cargo de Aniceto Arzamendia.

COMO SON LOS GUAYAKIES

COLONIA NACIONAL GUAYAKI (Por Justo Meza, enviado especial). Los indios guayakies, de estatura generalmente baja y de rasgos mongoloides, se autodenominan "ashé" que en su idioma equivale a "hombre". Grupos guayakies están dispersos en las selvas de Caaguazú y Alto Paraná, y tal vez algunos en el Guairá, pero cada vez van siendo desplazados más por el avance de la población paraguaya primero obrajeros y posteriormente colonos y agricultores.

Pese a la fama de ferocidad que se le atribuye a esta parcialidad nativa, son afables y muy sensibles a las expresiones afectivas. Es notable en ellos, tanto en hombres como en las mujeres, su facilidad para la risa y su alto grado de honradez ya que no roban ni siquiera tocan las pertenencias ajenas.

En los últimos tiempos, los guayakies y los cazadores y obrajeros de la zona protagonizaron encarnizadas batallas. Los selváticos, con arcos y flechas, lograron matar a varios "mberú", es decir, "hombres con vestimentas" pero los "civilizados" causaron mayores bajas entre los indios con los fusiles y otras armas de fuego. La creciente población de la zona ahuyentó los animales de caza, único medio de subsistencia de los selváticos, creándose el problema de la alimentación. Al mismo tiempo redujo su área de recolección de frutas silvestres, mieles y otros animales menores que fueron los motivos principales de algunas incursiones hacia tierras en posesión de colonos.

NECESIDADES DE LA COLONIA

Entre las necesidades más inmediatas de los habitantes de la colonia nacional guayaki de Cerro Morotí, figuran ropas, carnes, utensilios y herramientas. Los selváticos recién llegados aprecian mucho las ropas: camisas, pantalones, polleras o vestidos para las mujeres y los niños. Para el abastecimiento de carne, cabe destacar que los guayakies aprecian más la de caballo o burro a la de vacuno. Los burros y caballos son comprados en efectivo por la administración y faenados aquí.

En realidad, las necesidades de los guayakies son muchas más de las citadas, pero estas son las que más urgente atención requieren, más aún teniendo en cuenta que en cualquier momento pueden aparecer más guayakies de la selva.

REGRESO DE M. PEREIRA

URGENTE. Colonia Nacional Guayaki (Por Justo Meza, enviado especial). A primera hora de la madrugada de ayer, Manuel D. Pereira retornó de la selva, luego de haber recorrido más de 270 kilómetros de ida y vuelta, en menos de 5 días. Según manifestó a ABC, regresó a la colonia al tener noticias de la llegada de los guayakies a Cerro Morotí.

El primer indicio que notó el grupo comandado por Pereira, fue la ausencia de más rastros de guayakies mientras que al parecer un grupo habría tomado en dirección de la colonia. Sin embargo, se espera que otro grupo que aún se encuentra en la selva, habría tomado también rumbo a la colonia. Las informaciones, obtenidas en base a deducciones, señalan la presencia de más guayakies en las cercanías de Cerro Morotí y de los obrajes de la firma Finap hacia Curuguaty.

273

SOLIDARIDAD

La primera reacción de solidaridad con los guayakies partió de la asociación de empleados "La Consolidada SA de Seguros y Reaseguros".

Los miembros de la Asociación han reunido Gs. 3.500 que serán entregados a la Asociación Indigenista del Paraguay, la que a su vez destinará esa suma a lo que sea más urgente: alimentos, ropas o medicamentos.

Destacamos el gesto humano y ejemplar de esta Asociación que no ha vacilado un instante en presentarse para ayudar a estos seres tan desamparados que son los guayakies. Ojalá que otras entidades similares sigan el ejemplo y tengan gestos semejantes.

ENTRE LOS GUAYAKIES 1

Crónica de la Edad de Piedra o el Misterio del los "Aché"

"Pescan y cazan con arcos y flechas. Sin embargo, durante la mayor parte del año se nutren de gusanos crudos, ratones, hormigas y otros animalitos que pueden conseguir fácilmente. Luchan con las antas que nosotros llamamos animales grandes (tapir), las matan y las comen; trepando a los árboles agarran a los monos con tal agilidad como si ellos mismos fuesen simios. La carne de mono les gusta muchísimo y comen sin asco hasta la carne del tigre. Encuentran deliciosos la miel silvestre y tomándola se calientan tanto que los hombres soportan desnudos el frío y se excitan para guerrear".

Esta descripción corresponde al Padre Nicolás del Techo quien la escribió en el Paraguay ya hacia el año 1651 ("Tres Encuentros con América" Editorial Centenario, Asunción). Sin embargo la vida y las costumbres de los guayakies que hoy habitan las espesas selvas del nor-este del Paraguay, han variado poco desde aquellos tiempos y la narración del Padre Nicolás se ajusta notablemente a la realidad actual.

No se sabe a ciencia cierta cuántos guayakies sobreviven en las selvas paraguayas. Los propios guayakies colonizados no atinan a dar una cifra siquiera aproximada del número de sus parciales. Dos motivos principales pueden citarse como justificativos de esta situación: 1) los guayakies no viven organizados en tribu sino más bien agrupados en familias, más o menos numerosas, o en hordas, como llaman algunos antropólogos, y tal vez el contacto con otras hordas sea esca-

so; 2) la misma dispersión de las hordas guayakies les posibilitan la realización de cualquier intento de cacería. Enrique Chaco Sardi cita la existencia de 7 hordas dispersas en las selvas de Alto Paraná, Caaguazú e Itapúa del Guairá.

LOS INDIOS BLANCOS

"Muchos de ellos tienen aspecto más agradable, especialmente las mujeres, que nacidas y criadas a las sombras de los árboles de la selva, conservan el color del cuerpo bastante semejante al de los europeos", decía el mismo Padre Nicolás del Techo en sus narraciones. Antropólogos del Instituto de Ciencia del Hombre de la Argentina, al hablar sobre el origen étnico de los guayakies sostie-

nen que "son de raza blanca, ligeramente mezclados con elementos amerindios. Lo prueban el color de la piel, de los ojos y el pelo, las particularidades del sistema piloso (barba, calvicie y corte ovalado del cabello), la conformación cefálica y los rasgos fisonómicos básicos".

Los habitantes de la Colonia Nacional Guayakí de Cerro Morotí presentan una notable disparidad en este sentido. Mientras que la mayoría de las mujeres presenta un color blanco más claro (de tinte lechoso e incluso rosado), la mayoría de los hombres tiene un color más oscuro y la piel más curtida. Esto también es explicable si se tiene en cuenta que los hombres están más expuestos al sol y a los efectos del medio ambiente.



Los recién venidos de la selva. Totalmente desnudos, como acostumbran vivir todo el tiempo, inmediatamente empezaron a pedir el "tyrú" (vestido) seguramente más por curiosidad que por necesidad. Tienen el cabello cortado de una forma rara y lo hacen no con tijeras sino con una tacuara debidamente afilada.

UNA CIVILIZACION NOMADA Y ARCAICA QUE ESTA EN VIAS DE DESAPARICION

Algo relacionado con el idioma de los guayakíes

Integrar al indio a la civilización o privarlo de todo contacto extraño para preservar integralmente su cultura, es uno de los dilemas más difíciles que se plantean los antropólogos e indigenistas. "Toda cultura, cualquiera que fueren sus valores básicos, constituye por sí misma una forma legítima de realizar los propios fines de la naturaleza humana", advertía Cándido Mariano Da Silva Rondón al referirse a esta situación (Citado por Miguel Chase Sardi en Comunida 1965)

Los guayakíes
pueden crecer
esta parcialidad
en las
"Con un nivel
neolítico
de vida de es
sumamente
técnicas em-
la fabricación de

viviendas, armas, vestidos, y utensilios, responden, al igual que su rudimentaria cerámica, a los cánones primitivos de los cazadores-recolectores. El arte se limita a las figuras y signos de estilo peculiar, que a veces decoran las piezas de alfarería e instrumentos musicales semejantes a la guitarra"

Instituto de Ciencia del Hombre, Buenos Aires. Informe Preliminar)

COMO SON LOS GUAYAKÍES

Los guayakíes generalmente de estatura baja pero de gran fortaleza física, hablan un idioma propio que según algunos estudiosos sería un

dialecto guaraní muy puro que no ha sufrido influencias extranjeras. "Esta lengua no parece muy fácil de aprender porque los guayakíes al emitir sus sonidos en vez de hablar parece que silbaran ya que producen un ramolito de explosiones marculadas en la garganta. Con todo, puede notarse algún parecido con el guaraní, seguramente ya a causa del contacto de una manera o de otra.

Tal es así que puede observarse en el siguiente ejemplo: los guayakíes utilizan una primitiva cuchara (no tiene ninguna semejanza con la nuestra sino más bien parece un pincel) que recibe el nombre de "moná". Este utensilio es hecho de la corteza del pindó y en una de las puntas quedan sueltas unas fibras pequeñas (como si fuera un pincel) que se introducen en el elemento líquido para luego llevarlo a la boca y chupar. Como se puede notar la palabra "moná" bien puede venir del guaraní "amoná" que significa untar o acepciones similares.

Los guayakíes acostumbra a vivir en grupos más o menos familiares de no más de 50 a 60 individuos y a veces menos, y no quedan mucho tiempo en un mismo lugar. Continuamente están emigrando o trasladándose de un lugar a otro ya sea porque son perseguidos o porque deben ir a buscar animales hacia otros lugares. Por este mismo motivo los guayakíes no tienen propiamente una choza, casa o cabaña. Pernoctan donde les tome la noche junto a grandes fogatas, totalmente desnudos y tan cerca de las llamas que pareciera que van a arder en cualquier momento.



TIENE MÁS DE 2,000 HECTÁREAS

Existe litigio sobre propiedad del terreno cedido por el Gobierno

La Colonia Nacional Guayakí, a 75 kilómetros de la ciudad de Caaguazú, alberga hoy a unos 126 guayakies. Gran parte de ellos proviene de una reducción anterior ubicada en Arroyo Morotí.

La actual reducción cuenta con un territorio de más de 2.000 hectáreas cedido en esa zona boscosa por el gobierno nacional pero que aun no pertenece a los guayakies pues existe un litigio de propiedad con don Julio Appleyard quien alega derechos sobre la zona.

Es una región boscosa y regada por numerosos ríos y arroyos que serpentean entre bosques y esteros. La Administración, a cargo del sub-oficial Manuel D. Pereira, se encuentra en un lugar denominado Cerro Morotí, una de las alturas de la serranía de San Joaquín. La Colonia depende del ministerio de Defensa Nacional a través del Departamento de Asuntos Indígenas a cuyo frente se encuentra el coronel Tristan Lufanzone. Cuenta con el apoyo de la Intendencia del Ejército con 20 raciones diarias a fin de cooperar con la propia producción agrícola de la colonia.

PLANTACIONES

Actualmente en la colonia existen plantaciones de una extensión de unas 50 hectáreas. Maíz, mandioca, soja, caña de azúcar, maderas son las producciones principales. Con todo tienen también papaya, maní, batata, tabaco, frutas hortalizas y otros cultivos tales como zapallos, sandías y melones. La producción de la colonia se destina al consumo de la población indígena allí asentada y también a la venta (generalmente al Ejército) a fin de sufragar otros gastos de mantenimiento tales como

combustibles, carnes, medicamentos y otras necesidades.

La población más cercana de la colonia es el pueblo de San Joaquín, distante 15 kilómetros de camino transitable sólo en época seca. Por San Joaquín se pasa al pueblo de Ytú y de allí hasta la ciudad de Caaguazú quedan 45 kilómetros, tomando la ruta Asunción-

Pto. Pto. Stroessner.

La colonia también se encuentra a 15 kilómetros del pueblo de Ceclito Baz sobre un ramal que la conecta a la ruta 3 Castel. Oviado Ruta 5. Están al frente de la Colonia Nacional Guayakí las siguientes personas: Manuel D. Pereira, de más de 60 años de edad, Ancelto Arzamendia, de 48, y su esposa dona Wecclesia de Arzamendia.

276



Mapa de la zona donde se encuentra la Colonia Nacional Guayakí (marcada con un círculo). Es una región boscosa y regada por numerosos ríos y arroyos. El lugar donde está la administración es conocido como Cerro Morotí.

ENTRE LOS GUAYAKÍES (4a. nota)

LA MUJER GUAYAKI Y LA PRESERVACION DE SU RAZA

El amor, la crianza y otras labores en las selvas del Caaguazú

La mujer juega un papel preponderante en la parcialidad guayakí. Generalmente más blanca, de estatura mas bien baja, puede criar muchos hijos por lo cual ha adquirido fama de prolífica. De piel más suave que el guayakí, tiene idéntica habilidad para serpentear por los senderos de la selva con el hijo a cuestas conservando el andar del grupo

"Ambos sexos hacen poco uso de la razón, a la cual, por la calidad de sus alimientos, la ferocidad cotidianamente profesada y la absoluta libertad de su manera de vivir (pues desde niños no se acostumbra a ningún trabajo y hacen solo lo que les da la gana) han corrompido de tal manera, que entre sus costumbres y las de los animales salvajes no hay ni la diferencia del grosor de una uña" describía en 1651 el misionero jesuita Nicolás del Techo.

Con todo, la mujer guayakí profesa un gran cariño hacia sus hijos porque los considera continuadores de la raza. Mientras sus hijos estén alegres y bien alimentados, no se debe esperar ninguna sorpresa ingrata por parte de la guayakí, pero si este detalle falta, bien puede convencer a la tribu o al grupo a abandonar el lugar en busca de parejas mejores.

En la selva hay poca diferencia en el sexo. Las mujeres viven tan desnudas como los hombres. Para la caza, la pesca o para destruir el nido de las abejas en búsqueda de la miel, la mujer guayakí es tan hábil como el mejor cazador. Cuando la partida es grande, el viaje es largo o cuando está encinta, suele quedarse en

el "tapy" (vivienda de cualquier naturaleza) a cumplir otras labores.

Se entretiene cuidando a los niños menores o tejiendo las fibras del pindo. De este material hacen un tejido que ellos denominan "ra vé" y que utilizan para poner en el suelo y dormir sobre él, muy cerca del fuego. De las mismas fibras suelen hacer el "peca" una pequeña pantalla para ahuyentar mosquitos y otros insectos voladores.

El "pla-á" o bolsa que llevan colgada a su espalda (para transportar cualquier cosa desde frutos, animales pequeños hasta su propio hijo) está tejida de fibras de cualquier planta, pero especialmente de samuhí. El "pla-á" es sostenido por la

mujer mediante un sostén frontal.

La mayoría de los estudiosos coinciden en que la mujer guayakí tiene un rol preponderante en la dirección del grupo. Dada la escasez de mujeres y a fin de preservar la raza, la mujer guayakí puede tener uno o más maridos originándose un vínculo poliándrico. En el amor, la mujer guayakí es la que lleva la iniciativa y el hombre debe supeditar se a los deseos de ella.

Pocos días antes de concebirlo hacen sin miramientos especiales) la mujer debe contar al shamán uno a uno, con quienes tuvo relaciones, a fin de determinar el padre de la criatura y para evitar que nazca defectuoso o enfermizo.



Foto obtenida el 2/12 aún afectadas por el "mal de ojo".

Las mujeres guayakíes tienen una gran importancia dentro de la comunidad guayakí no sólo como progenitoras sino también como voces autorizadas dentro del grupo.

ENTRE LOS GUAYAKÍES (5a. nota)

ACOSADOS POR LA POBLACION Y DESPOJADOS DE SUS SELVAS

Trágicos sucesos revelan la lucha de nativos e intrusos.

Los guayakíes están concentrados principalmente en las espesas selvas de Caguazú y del Alto Paraná hasta donde llegaron acosados por la expansión de la población desplazándolos de su ambiente natural.

"Se tuvo siempre por ellos desprecio e indiferencia, manifiestos traducidos muchas veces en desgraciados sucesos, reveladores de la incomprensión y ausencia del sentido humanitario" afirmaba el argentino Anibal Cambas.

Las matanzas trágicas abundan. "Los estancieros y lugareños organizan batidas de represalia... a sus ojos los guayakíes son animales malhechores, bestias malolientes" afirmaba años atrás un periódico local al referirse a la frecuente lucha entre los nativos y los que incursionaban la región. Incluso llegó a contarse de la implantación de jugosas recompensas a quienes lograban matar a los indios.

Se cuenta la historia de que una india fue atrapada a causa de su cojera. Luego de matarla expulsaron su

cráneo en la casa de un propietario de yerbales. Como contrapartida los indígenas también han protagonizado sucesos trágicos. Se conoce la existencia de una maestra que fue raptada por los guayakíes años atrás de una escuela de Carayaó. Hasta ahora no se la ha vuelto a ver pero muchos aseguran que cada vez que ella advierte la cercanía de algún poblado o cuando cruzan los caminos, deja mensajes escritos con lo que encuentre a mano

El avance paulatino de la población va reduciendo el espacio vital de los guaya-

kíes. Pueblo nomada desde los principios, esta parcialidad necesita espacio libre donde vivir y ejercitar su propia cultura. Ahora ya no encuentra ese espacio vital se ve acosado, acorralado. Donde vaya encuentra obrajes, rozados, colonias. Muchas veces estos encuentros son sangrientos. Así lo atestiguan las huellas de balas de muchos de los indios recién llegados a la colonia. Uno con la mano inutilizada otro con balas en el muslo, una mujer con perdigones en la espalda. Todo esto lo vimos en Cerro Morotí.



Tres de los guayakíes recién llegados a la colonia de Cerro Morotí.

Los guayakíes aquí están vestidos porque de esta manera se sienten protegidos. Como ellos, totalmente desnudos, atacan solo a los que están vestidos creen que así vestidos no serán atacados por los civilizados.

ENTRE LOS GUAYAKIES (6a. nota)

LOS GUAYAKIES HABLES CAZADORES ENCUENTRAN CADA VEZ MENOS ANIMALES A CAUSA DE LAS DEPREDACIONES

La miel también es uno de sus más apetecidos manjares.

Una ceremonia: el llanto colectivo.

La caza entre los guayakies es una actividad familiar. El guayakí, su esposa e hijos salen en busca del sustento familiar. Dos hombres se internan por la espesura en direcciones paralelas pero distantes. Ambos tienen, colgados al cuello, sendos pitos (silbatos) hechos de tacuapi, que soplarán al encontrar una buena pieza a fin de que el grupo se reúna y se apreste a la caza.

La lucha suele ser encarnizada cuando las piezas son grandes. Los guayakies no temen a ningún animal y luego de herirlo o atontarlo se lanzan encima sin tener en cuenta la fiera o vigor del mismo. Naturalmente no pocos salen de allí con terribles heridas, pero satisfechos de haber cobrado la pieza.

Cuando la familia no encuentra animales suficientes (hoy caso frecuente a causa de las depredaciones cometidas generalmente por los cazadores profesionales bien equipados) se alimentan con lo primero que encuentran en el campo, en los esterros o en la selva. Entonces cualquier insecto o reptil, gusanos o víboras, o cualquier animal menor puede significar el sustento del grupo. Hoy los animales de caza son cada vez más escasos en la zona. Si bien existen leyes y disposiciones gubernamentales precisas y concretas que establecen la veda, los cazadores suelen desconocerlas o por lo menos parecen ignorarlas.

Causa principal la gran extensión de las selvas hacen difícil el control y por ende la ausencia casi total de control policial.

LA BUSQUEDA DE LA MIEL

La búsqueda de la miel también es un medio de vida para los guayakies. Con el "tambe" (hacha de piedra) y el "deuty" (cesto hecho impermeable con cera) en mano, se adentran al bosque en busca del nido de las abejas observando atentamente las ramas de los árboles o la corteza hueca de los árboles.

Al encontrar un nido, empujezan todos juntos a golpear con tal fiera que al poco tiempo cae estrepitosamente al suelo. Ellos, sin temer a las picaduras, se abalanzan sobre el mismo y lo llevan velozmente lejos de allí donde terminarán de limpiarlo.

JEFE: EL M.S. CA PAZ

El más valiente se constituye en el jefe del grupo o familia. No tienen un nombre específico ni, al parecer, el carácter del "mburuvichá" o jefe como en las otras parcialidades indígenas. Se cree que el jefe del grupo pasa a ser

quien se sabe defender mejor, tal vez quien más muertes tenga en su haber pero siempre en defensa propia o del grupo. Los niños ya de chicos aprenden a caminar por el bosque y se entrenan para la caza. También tienen sus pequeños arcos y construyen sus propias flechas.

Se conocen pocos ritos o ceremonias religiosas entre los guayakies. En cuanto a la existencia de algún culto entre estos nativos, recabaremos informaciones más precisas a quienes estudiaron más acabadamente sus costumbres, sus ritos y ceremonias. Con todo



LOS GUAYAKÍES (2da. entrevista)

FINAP DESEA INICIAR CAMPAÑA DE AYUDA A LOS GUAYAKÍES

"Una restitución a los verdaderos dueños de las selvas"

Importante entrega de maderas aserradas y dinero en efectivo durante todo un año constituyen la principal colaboración de FINAP, Financiera Picollo, a la Colonia Nacional Guayaki.



Dr. LUIS PICOLLO
Gerente de FINAP

Así lo informó el gerente Dr. Luis Picollo, "Sin embargo nuestra principal ayuda consistirá en originarlos en cabeza de campaña para recaudar fondos entre agremiaciones congéneras y cooperar con los guayakíes", afirmó posteriormente.

FINAP, sigla de Financiera Picollo, es la principal empresa maderera que opera en la zona donde primitivamente los indios guayakíes extendían su reino. Hoy la selva se va despojiando, los animales de caza buscan nuevos refugios o se extinguen, las colonias y "rozados" se extienden abriendo la espesura. En este medio se ha introducido FINAP hace 5 años y en sus archivos se cuentan algunos enfrentamientos con los guayakíes, amos, hasta entonces, de la zona.

"Nuestra firma tiene un área de influencia de 230.000 hectáreas -nos contó- se extiende desde el kilómetro 83 de la ruta al Guairá hasta cerca de la frontera con el Brasil (Ypejú) y hace cinco o seis años que trabajamos en la región". Nuestros archivos -prosiguió- relatan varios casos de ataques a los haceros de la empresa.

Sin embargo - reveló - los ataques ocurren en muy determinadas épocas: cuando la caza va escaseando y ellos tienen necesidad de recurrir a la zona habitada. En nuestra convicción -recalcó- el motivo principal de esta situación es la existencia de cazadores profesionales inescrupulosos que cometen depredaciones. Como no hay control efectivo a causa de la gran extensión de la zona, los cazadores inescrupulosos se llevan cuanto encuentran en su camino.

Los barreros (haceros donde acuden los animales para beber o comer) que antiguamente abundaban, hoy son cada vez menos y los animales que, hasta ahí lleguen tienen escasa posibilidad de sobrevivir porque

siempre están al acecho o tienen instaladas trampas. Incluso muchos cazadores tuvieron serios problemas con nuestros obreros. Esos van y se internan en el bosque; hasta donde pueda llegar un camión o tractor los lleva junto con todos los elementos de trabajo, víveres y demás enseres. Muchas veces estos pequeños campamentos fueron asaltados por los cazadores mientras la gente estaban en el monte, en su trabajo, y luego culpaban a los indios guayakíes. Muchas veces sucedió así hasta que descubrimos que no eran los indios sino los cazadores los responsables de estos ataques

robos de víveres, herramientas y otros elementos. Los cazadores inescrupulosos van muy bien armados y son gente que ya tienen recelo de todo y sin más trámites andan a los tiros.

Hace aproximadamente un año -recordó el Dr. Picollo-, hablamos con el coronel Infanzón, director del Depto. de Asuntos Indígenas del ministerio de Defensa Nacional, y ofrecimos la colaboración de FINAP para financiar una expedición a fin de que los guayakíes puedan venir a la Colonia de Cerro Morotí. En esa oportunidad hablamos de ofrecerles tierra libre e integrarlos a la colonia o al complejo industrial

RECONOCER LOS DERECHOS GUAYAKÍES EN LA SELVA

"Esta campaña debe concebirse no como una ayuda humanitaria a los guayakíes sino más bien como una restitución de los beneficios que hemos usurpado en sus tierras" dijo el Dr. Picollo al delinear el fondo de lo que debe constituir cualquier acto de cooperación con los aborígenes asentados en la colonia de Cerro Morotí.

"Debemos reconocer que el hombre civilizado ha venido a desplazarlo de un medio que él considera propio desde el principio de su existencia -insistió-, por lo tanto, moralmente nosotros le debemos gratitud hacia ellos".

En realidad -añadió posteriormente- nunca existen problemas injustificados con los guayakíes. No existe, por parte nuestra, ni odio ni resentimiento contra los indígenas; la tendencia general es aceptarlos como parte de la vida de la región. Varias otras tribus como los "avá-mbya" chiripá, etc., se han integrado en forma fácil a nuestras costumbres. Tal vez con los guayakíes, considerados más primitivos sea más difícil y no sabemos si conveniente.

LA COLONIA

La Colonia Nacional Guayaki ocupa una extensión aproximada a las 2.000 hectáreas en un lugar denominado Cerro Morotí (al menos el lugar donde se encuentran la casa del encargo, sub-oficial Manuel Peretra) que corresponde a la jurisdicción del pueblo de San Joaquín, distante 15 kilómetros. Esta población, San de sale una ruta de regular calidad que llega a la ciudad de Caaguazú, a 45 kilómetros de Yhu.

Está ubicada en una zona boscosa, con serranías y nacientes de ríos y arroyos que pertenecen unos a la cuenca hidrográfica del río Paraguay y otros a la del Paraná.

de FINAP que está a no más de 20 kilómetros de Cerro Morotí. Finalmente no se pudo llegar a ningún acuerdo y la situación siguió.

Ahora nuevamente surgió al primer plano la situación de los indios guayakíes del Caaguazú. Es necesario establecer un programa, una campaña de ayuda a los indígenas, en resumen, hay que hacer algo. Nosotros, FINAP, inmediatamente pensamos en constituirnos en la cabeza de campaña de beneficencia entre otras empresas congéneras (ms dereras) que trabajan en la zona a fin de que se cooperen con la Colonia.

Mientras tanto ya mejoramos el camino de 20 kilómetros que separa nuestra base principal de la colonia y también tendremos que construir un puente.

Podemos, incluso, intentar un proceso de habilitación a nuestro trabajo. Pero por ahora enviaremos maderas aserradas en cantidad suficiente para construir casas, escuelas, capillas, etc., que sea necesario. También vamos a entregar mensualmente dinero en efectivo durante 12 meses para operar en la financiación de otras obras de la

FINAP, es un complejo industrial maderero que dependen no más de 2.000 personas. Su central, cerca de la colonia, cuenta con todas las comodidades: agua corriente, luz las 24 horas, aire acondicionado en algunas casas, una escuela hasta el 5o. grado, una iglesia para los servicios religiosos, un hospital con médico permanente con sala operatoria está ritizada.

LOS GUAYAKÍES

LOS GUAYAKIES SON TREPADORES PERO NO DEGENERADOS FISICOS

La longitud del antebrazo les permite trepar con gran agilidad

Entre las principales características que he notado entre los guayakíes durante mi permanencia en Cerro Morotí debo destacar el cutis blanco, la talla muy baja, lo proporcionado de su estructura corpórea y sobre todo el gran desarrollo de sus músculos del brazo y de las piernas que se evidencia aún más cuando trepan.

En torno a la gran habilidad de los guayakíes para trepar los árboles de los más diversos tipos nos referiremos en esta oportunidad. Prestisamente sobre el mismo tema, apareció en estos días un artículo de Luis Miraglia, doctor en Zoología por la Universidad de Nápoles, Italia en el volumen 4, No. 2 del Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo.

Conforme al artículo de Miraglia "Los Guayaki Raza Trepadora" en el que el autor resume cuatro de sus trabajos anteriores correspondientes a los años 1961, 1965 y 1968 (dos trabajos) - los guayakíes presentan esta notable característica: "El antebrazo desproporcionadamente largo es un carácter de adaptación funcional que los monos antropomorfos tienen en común con los guayakíes, los Babinga del Congo, los Andamanes de las islas homónimas, los Sakai de la península de Malaca y los Aetas de las islas Filipinas, todos cazadores primitivos que para la recolección de frutas y miel trepan continuamente a los árboles.

"La proporción entre longitudes máxima del radio y del húmero constituye - explica - el índice radio - humeral que se obtiene con la siguiente fórmula: $\frac{\text{radio} \times 100}{\text{húmero}}$

Los índices radio-humerales de los monos antropomorfos son los siguientes: Gibón: 111,2 Urango: 98,8 Chimpancés: 90,0; Gorila: 79,2. Los índices radio-humerales más altos hallados hasta la fecha en la especie humana son el de 82,0 medido por mí en un esqueleto guayaki de macho adulto, y el de 81,9, medido por Ten Kate en un esqueleto también guayaki de hembra adulta".

"Siguen los índices radio humerales en orden decreciente: Guayaki: 82,0; Aeta 81,6; Andamanes: 81,5; Negros: 79,0; Parisienses: 71,3; Concluyendo - dice -, a medida que disminuye el índice radio-humeral disminuye también la actitud de trepar, desde el ágil Gibón hasta el pesado gorila que lleva más bien una vida terrestre que arborícola, y desde el selvicola guayaki al ciudadano de París. Por lo tanto, la función de trepar es la causa del alargamiento del antebrazo, tanto en los monos antropomorfos como en los guayakíes y en las otras razas humanas que recolectan la miel de los árboles".

"NO SON DEGENERADOS"

"Los guayaki, los Babingas, los Aetas, los Andamanes y los Sakai, tienen una talla muy baja (pigmoides) El pigmoidismo lo presentan también muchos animales selvicolas. Se trata de un fenómeno generalizado de una adaptación a las selvas tropicales que los autores en mayoría, admiten a pesar de no conocerse su causa".

"Los guayaki no son biológicamente degenerados ni tampoco enanos. El enanismo es unadistinción hormonal que produce una oscilación precoz en el cartilago epifisario de los huesos largos de los miembros torácicos y abdominal cuyo desarrollo longitudinal queda inferior a lo normal. Naturalmente la distinción hormonal se produce en todos los huesos sin excepción. Por lo tanto el gran desarrollo longitudinal de los huesos del antebrazo, comprobado por los índices radio - humerales expuestos más arriba, es un hecho que rinde inadmisiblemente la hipótesis del enanismo".

LA FUNCIÓN DE TREPAR Y LA DEGENERACION

Exactamente eso es lo que he observado entre los indios guayakíes de la colonia de Cerro Morotí. Su gran habilidad para trepar hace que en momentos alcance la copa de algún árbol para buscar miel, recoger frutos o para cualquier otra cosa. Ahora trataré de explicar en términos más sencillos lo que afirma Miraglia en el período anterior, conforme a mis propias observaciones. Los huesos largos son: en el brazo, el húmero; en el antebrazo: el radio y el cubito; en el muslo: el fémur; y en la pierna: la tibia y el peroné. Estos huesos se alargan por el crecimiento de los cartilagos que se hallan en sus respectivos extremos. Si estos cartilagos se oscifican prematuramente, entonces los huesos quedan más cortos que lo normal. Esta oscificación prematura se debe a un desequilibrio en la sangre - según explicó un médico amigo -, de los líquidos hormonales segregados de las glándulas sexuales, de la hipófisis, de la epifisis, del timo de la tiroides y de las suprarrenales.

Esta sangre anormal por medio del perostio (membrana que los envuelve y alimenta), llega a las extremidades de todos los huesos largos sin excepción. Por lo tanto, según Miraglia, el gran desarrollo en longitud de los huesos del antebrazo constituye una oscificación que detiene la oscificación del enanismo y luego nuevamente disminuye de los guayakíes. Por eso parte es importante saber que los guayakíes presentan una constitución física, especialmente en proporciones, que es totalmente diferente a la de los enanos. En sus miembros largos, los huesos de la pierna y del antebrazo, los huesos de la mano y del pie, etc.

CINCO PERSONAS ADULTAS FALLECIERON POR GRIPE EN COLONIA DE GUAYAKIES

La comisión especial regresó de Cerro Moroti

Cinco personas murieron como consecuencia de la peste de gripe asiática declarada en la colonia guayakí de Cerro Moroti, de donde acababan de regresar los doctores Rufino Arévalo Paris, presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay, Artemio Bracho, director de la Cruzada Mundial de la Amistad, Cap. de sanidad militar Nelson Recalde y el coronel Tristán Infanzón, director del Departamento de Asuntos Indígenas del ministerio de Defensa Nacional.

GRIPE ASIÁTICA

Esta comisión se trasladó hasta la colonia con el propósito de controlar el proceso de recuperación de los indígenas enfermos de gripe asiática, epidemia que recientemente atacó a la comunidad.

La Comisión de Ayuda al Indígena ha informado que hubo que lamentar la muerte de cinco personas adultas como consecuencia de la peste, a los que hay que agregar ahora la pérdida de tres niños nacidos en partos prematuros, de mujeres que pertenecen al grupo recientemente incorporado. Se ha informado que la enfermedad atacó con igual violencia a los indígenas afincados en la colonia desde hace varios años, pero éstos han resistido la enfermedad por que biológicamente ya estaban más endurecidos. Con esta incursión médica, se ha dejado a salvo la situación de emergencia declarada.

COLABORACIONES

En reunión plenaria convocada por la Comisión de Ayuda al Indígena el Dr. Arévalo Paris presentó su informe, recibiendo los plácemes y reconocimiento por su humanitaria labor en favor de los indígenas atacados por la peste. Se reconoció la valiosa colaboración en medicamentos de la firma Hoechst del Paraguay y la desinteresada colaboración

del Dr. Luis Piccolo, que pusiera a disposición de la Comisión su avión particular para trasladar al médico, ayudantes y medicamentos. En la ocasión, el Dr. Arévalo Paris reiteró la necesidad de dar prioridad a una provisión regular de alimentos, sobre todo de origen animal y el desarrollo de un programa de medicina preventiva en base a técnicas de vacunación moderna a fin de preservarlos de enfermedades y peligros potenciales.

Se destacó también la preocupación del ministro de Defensa Nacional, general Cabello quien facilitara los medios para el traslado hasta la colonia de la delegación y designara un médico militar para colaborar en la asistencia de los enfermos. En audiencia especial, el Dr. Arévalo Paris y el coronel Infanzón le dieron información detallada de la labor realizada.

INVESTIGACIONES

Conviene destacar que el Dr. Arévalo Paris está realizando interesantes investigaciones dentro de esta comunidad indígena, para lo cual está llevando a cabo el fichaje antropométrico y médico, cuyos resultados se darán a conocer oportunamente. Para proseguir su labor está preparando nuevamente un viaje en el que llevará los elementos e instrumentos necesarios para asegurar una labor profícu-

PRESIDENTE DE A. INDIGENISTA



El Dr. Rufino Arévalo Paris ha sido elegido recientemente Presidente de la Asociación Indigenista del Paraguay en Asamblea realizada hace unos días. Reemplaza en el cargo al señor Luis Albospino, quien ha pasado a formar parte del Consejo de Administración de la Fundación "La Piedad". Conocido médico e investigador, el Dr. Arévalo Paris ha realizado una profícua labor en actividades indigenistas. Ha seguido cursos de antropología física y social. Delegado ante el Primer Congreso Indigenista, es autor de "Dimensión y Tendencia de la antropología Moderna", "Desarrollo de la antropología cultural en el Paraguay", "Máscaras de Tobatí", "Máscaras y rituales folklóricos en el Paraguay". Es titular del Centro de Estudios Antropológicos, vicepresidente de la Academia de la Lengua Guaraní y otros cargos.

LOS GUAYAKIES Y EL ANTROPOLOGO MÜNDEL

El Ministerio de Defensa Nacional cursó una invitación a los medios de difusión de nuestra capital para una reunión de prensa con el fin de esclarecer la situación creada por el matrimonio antropólogo Münzel referente a los Guayakies de la colonia de Cerro Morotí. La invitación fue cursada a través del Jefe de Prensa y Divulgación de dicha Secretaría de Estado. La reunión tendrá lugar hoy a las 18 horas en el despacho de la subsecretaría del Ministerio de Defensa Nacional. Como se sabe el antropólogo Mark Münzel realizó investigaciones con el patrocinio de la Universidad de Frankfurt, Alemania, entre los indios Guayaki de Cerro Morotí, Departamento de Caaguazú. Münzel posteriormente fue expulsado de la colonia indígena por el Ministerio de Defensa Nacional.

284

ABC, 14 de marzo de 1973

MINISTERIO DE DEFENSA REFUTO AFIRMACIONES SOBRE LOS GUAYAKI

El ministerio de Defensa Nacional convocó ayer al periodismo nacional para desmentir informaciones vertidas en el exterior por el matrimonio alemán Münzel, que realizó estudios antropológicos entre los Guayakies de nuestro país. Asimismo, el general Carmelo Piñeiro Zarza, sub-secretario de Defensa Nacional, habló sobre la política nacional con relación a los aborígenes del país.

"Estamos por la asimilación a nuestras costumbres", afirmó.

El general Piñeiro inició la reunión —que contó con representantes de las agencias internacionales de noticias— diciendo que "apelaba a la conciencia sana del periodismo para refutar las afirmaciones diseminadas internacionalmente por el matrimonio Münzel sobre el exterminio sistemático de los indígenas en el Paraguay". Asimismo, dijo que estos antropólogos alemanes —patrocinados por la Universidad de Frankfurt— habían sido expulsados de la colonia —en febrero de 1972— atendiendo a denuncias concretas presentadas contra ellos y que hacen referencia a prácticas sexuales entre los aborígenes. Citó la comunicación que hiciera el ministerio de Defensa Nacional a la Embajada

de Alemania, a través de la Cancillería Nacional, sobre las actuaciones de los antropólogos alemanes.

Dijo además que se resolvió la expulsión de la Colonia nacional Guayakí de Cerro Morotí, en base a los fundamentos presentados por el Departamento de Asuntos Indígenas del ministerio de Defensa Nacional y la Comisión de Ayuda al Indígena Guayakí, según un acta labrada en marzo de 1972. Esta comisión recomendó la no admisión del matrimonio Münzel a causa de las prácticas inmorales y por su permanente derrotismo acerca de la conducción de los guayakies que él consideraba "de exterminio". Según se dijo anoche, la población actual de la colonia es de 250 aborígenes aproximadamente.

ABC, 15 de marzo de 1973

ANALIZOSE AYER LA SITUACION DE LOS INDIGENAS

Un diálogo sobre los problemas indígenas, se llevó a cabo ayer de tarde en el ministerio de Defensa Nacional, con la presencia del titular de la cartera Gral. (SR) Marcial Samaniego, altas autoridades de esa cartera de Estado, del Departamento de Asuntos Indígenas, y numerosos misioneros de diferentes organizaciones, quienes realizan su tarea en distintos lugares del territorio nacional. Entre las resoluciones adoptadas en la reunión, figuran, crear una secretaria permanente para recibir informaciones de todas las misiones católicas y protestantes que cuidan las diferentes etnias o grupos indígenas del país, para su posterior análisis y recomendación de soluciones prácticas.

Asimismo, el calificado grupo vio la necesidad de concretar una política indigenista para aunar criterios, actitudes y actividades en favor de los indígenas. También, afirmó que no existe ningún genocidio estatal o para estatal como se ha publicado en el extranjero y adelantó que se realizarán, periódicamente estas mesas redondas para llevar a cabo las conclusiones que se vayan arribando.

En primer término, habló el ministro Samaniego, quien agradeció la presencia de los indígenas asistentes a la reunión.

UN MENSAJE AL INDIO AMERICANO

El Departamento de Asuntos Indígenas del ministerio de Defensa Nacional emitió en la víspera un mensaje con motivo de memorarse hoy el Día del Indio Americano.

Expresa el documento del citado Departamento: "En tu día 19 de abril, Indio Americano, os saludamos... y desea que un advenimiento mejor, que propiciemos y proclamamos conjuntamente con el Instituto Indigenista Interamericano para todos los indígenas del Continente, y en especial de esta tierra Guaraní, en la que con orgullo os señalamos como nuestros antepasados".

"Al recordar vuestro día, se renueva nuestro entusiasmo y nuestra fe para que con mayor esfuerzo y energía, breguemos en mancomunidad con todos los Países de América, se aplique una acción adecuada, que conduzca a la integración del indio a la vida nacional con el respeto que se merece, como contribuyente al progreso de nuestras nacionalidades".

"Creemos sinceramente, que todos los gobiernos americanos, como el nuestro, están intensificando los procedimientos oficiales, para el logro acelerado de esta justa finalidad, con el apoyo fraternal del Pueblo".

y señaló que: "El ministerio de Defensa Nacional, en cuyo ámbito se encuentra el Departamento de Asuntos Indígenas, ha creído conveniente realizar esta reunión para ver cómo se encuentra la situación de nuestras parcialidades indígenas, sus problemas y de ser posible, recomendar soluciones".

"Nos mueve adujo el ministro una fundamental preocupación debido a los problemas existentes, y principalmente, el aspecto de la tierra, de las reservas para los indígenas. Hay un criterio de menoscabar al indio, en algunos todavía. Pero, yo creo que se ha superado totalmente esa idea de cierto desprecio sobre nuestros hermanos, los indios. Hay algo que a veces ahora por ahí expresó en el sentido de creer que el indio es una especie inferior. Pero creo que eso se ha superado totalmente. Hay instituciones que llegan hasta las parcialidades y procuran dar asistencia necesaria. Lo que está preocupando hoy, es la reserva de tierras. Acomodar a esas parcialidades y darles protección y asistencia".

El Cnel. Infanzón, director del Dpto. de Asuntos Indígenas, adujo que "el deseo latente dentro del ámbito del ministerio consiste en que todos los indigenistas podamos conversar, cambiar experiencias y conclusiones".

Así podemos tomar dijo: las medidas más acertadas, en beneficio de los indígenas, pero esto debe saberse debe difundirse. Queremos saber cuál es la realidad. Esa realidad que el propio ministro ahora quiere escuchar de los misioneros".

Un padre salesiano, que trabajó con los niños de 12 años, y estuvo en Puerto Sastré, acotó que "por la creciente del río Paraguay, se ha tenido muchas dificultades en la misión. Señaló que los chamacocos, perdieron sus cultivos por las inundaciones. Adujo que la preocupación principal ahora, en la zona de Casado (por ejemplo) es la paralización de actividades, ya que los indígenas que trabajan allí, se quedan sin tareas".

El representante del vicariato de Puerto Pilcomayo acotó que "en Laguna Escalante hay unos 700 a 800 chulupies, incluyendo a la misión de Esteros. Esta última está totalmente inundada, y cuando el pueblo de los chulupies se inundó, murieron tres o cuatro. Entonces, han resuelto informarse trasladarse a Laguna Escalante. Habló también de indígenas expulsados de estancias ("como la de Brusqueti", ejemplificó). Vemos con pena, que algunos estancieros expulsan a los indios de sus estancias recién adquiridas, y los desplazan de lugares donde los aborígenes siempre han vivido".

Por su parte, el geólogo González (del MOPCI), relató como en la colonia Ybypyté, "la gente del área no respeta a las reservas indígenas. Yo he visto, con mis propios ojos (afirmó) carteles baleados, con numerosos impactos, donde se señalaba que eran reservas indígenas. Es una destrucción a propósito de los líderes de esta gente que no respeta los derechos del indio...".

MISION SUDAFRICANA

Una misión comercial de Sudafrica arribará en los próximos meses a nuestro país, para efectuar gestiones relacionadas con los contactos realizados durante la última gira presidencial, en la que el Jefe de Estado Gral. Stroessner, y otras altas autoridades gubernamentales, acompañados de industriales nacionales, estuvieron recientemente.

La Dra. Villamayor puntualizó que trabajaba en un proyecto de Parques Nacionales, y adelantó que un área de 180 mil hectáreas, va a ser declarada como Parque Nacional en Ybypyté; habló de conversaciones mantenidas con el antropólogo austriaco Dr. Grunberg (también presente en la reunión), y de las clases dadas por el ministro Samaniego sobre los nativos, que "son la base de nuestra raza".

El Dr. Meliá (del centro Antropológico) terció para comentar cuál es el rol de la institución, y ratificó que uno de los problemas principales de los indígenas es la tierra, pero señaló que ellos mismos deberían tener la certeza de que la tierra les pertenece, y que ellos (los indígenas) encuentren la solución a sus propios problemas. Acotó también se ha comprobado la gran capacidad dinamizadora de los indígenas.

El ministro Samaniego, señaló, que lo que él quería escuchar eran problemas graves, que para eso se estaba en la reunión, y lo comentaran los presentes sin ninguna inhibición.

Finalmente, se destacó que uno de los principales problemas es el de la tierra, la mentalidad cerrada de unos pocos blancos, que consideran al indio como un "ser inferior".

'NO HAY GENOCIDIO EN EL PARAGUAY PORQUE NO HAY INTENCION DE DESTRUIR GRUPOS INDIGENAS'

Hay o no hay genocidio en el Paraguay fue el tema debatido anoche en el ministerio de Defensa Nacional por un grupo de indigenistas, misioneros y funcionarios estatales. Presidió la reunión el ministro de Defensa, general Marcial Samaniego, y la misma contó con la participación de directivos de 11 misiones que trabajan con los indígenas en nuestro país, el director del Depto. de Asuntos Indígenas del ministerio de Defensa Nacional, el presidente de la Asociación Indigenista, funcionarios del Instituto de Bienestar Rural, un diputado nacional y varias personas interesadas en el tema.

Inicialmente el ministro Samaniego y los presentes escucharon el informe de las distintas misiones (católicas y protestantes) con relación a las actividades que cumplen en nuestro país tanto en la región Oriental como en el Chaco. En la mayoría de los casos, los misioneros reiteraron las informaciones suministradas en una anterior reunión de mesa redonda realizada el 7 de abril último en el Ministerio de Defensa. Conforme a la lectura del acta de esa reunión, se trataron en esa ocasión fundamentalmente dos temas: 1) la reservación de tierras y 2) la necesidad de más integración de los indígenas a nuestra sociedad.

GENOCIDIO

Con relación a este tema, el ministro Samaniego citó la definición oficial de las Naciones Unidas recalando sobre la palabra "intención" que contiene el citado documento. El texto del mismo es el siguiente: "En la presente convención (de la ONU) se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: 1) matanza de miembros del grupo, 2) lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo, 3) sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial, 4) medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo, 5) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo".

El ministro Samaniego, el director del Dpto Indigenista y otras personas presentes señalaron que no existe genocidio en el Paraguay por que nunca existió la "intención" de dañar a ninguna parcialidad indígena. Se encargó además el análisis jurídico de la definición de delito en base a la definición de genocidio dada por la ONU, señalándose que si bien existen víctima y victimario, no existe el tercer elemento necesario para convertir una acción en delito, cual es el "dolo". Por lo tanto, al no existir "dolo", no puede considerarse genocidio porque no existe "intención" de exterminio. En el curso del debate surgió nitidamente —aunque al principio no se mencionó— el caso de los indios guayakies y el antropólogo austriaco Mark Munzel.

DECLARACION

Al término de la reunión, que se prolongó hasta las 23.40, los participantes emitieron una declaración que dice: "Vista la campaña efectuada por los medios de difusión internacional y local, en relación a supuestos hechos de genocidio en el Paraguay, y preocupados por esclarecer las afirmaciones vertidas, las instituciones privadas, oficiales, religiosas, universitarias, parlamentarias, estudiantiles y profesionales, vinculadas con los problemas indígenas, se reunieron para considerar dichas afirmaciones y previo estudio analítico de los documentos aprobados por la asamblea general de la ONU, el 11—XII—44 y la convención para la prevención y sanción del

delito de genocidio, aprobado por unanimidad el 9—XII—48 y la situación de otros indígenas en la sociedad nacional, en que se producen hechos delictivos que de ningún modo pueden tipificarse como genocidio, ya que tales hechos se hallan sancionados por las leyes de la Republica. DECLARAN: 1) Que en el Paraguay no existe el delito de genocidio, en cualquiera de sus formas, conforme a la definición de la asamblea de la ONU; 2) Que rechazan en forma categórica los infundidos contenidos en las afirmaciones de los medios de difusión internacional y local; 3) Acuerdan dar amplia publicidad a esta declaración.

Tres ejecutivos de Air France

Arribaron anoche a nuestro país los señores Jean Michel Amirault y Sra., director general para América del Sur; Michel malis, gerente para desarrollo de mercados y Joseph P. Morraglia, director para Argentina, Paraguay y Uruguay de Air France, siendo recibidos en el Aeropuerto por el señor Remigio Bazán Faria, representante de la firma en el Paraguay.



Los Aché del Paraguay:
Discusión de un Genocidio

Este libro se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Ennio Ayosa Impresores,
Vera 1459/61/67, Buenos Aires, Argentina, en el mes de noviembre de 2008



Grupo Internacional
de Trabajo sobre
Asuntos Indígenas



ISBN 8791563546



9 788791 563546