

“...Y se hizo la luz”
Proceso de transfiguración étnica y resiliencia
entre los Aché de Paraguay

Philippe Edeb Piragi

[pp. 179-220, in **IWGIA** 2008, *Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio*, Copenhague]

Introducción

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 norteños. 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.

¹ Cargo que asumió el 20 de agosto 2008.

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 animales ^[2] *ausentes* del horizonte mitológico de los Guaraníes del Paraguay y sorprendentemente preservado en una lengua tupí-guaraní (este punto es de importancia ^[3]); pese o gracias a su mediterraneidad multiseular, 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 creía ^[4]. Estos tupiparlantes han tenido alianzas políticas con los Mbyá-Guaraní, como lo revelan 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 principalmente gracias a los productos del *pingó* (*Syagrus spp.*) y las larvas que crecen en el estipe de esta palmera (1925: 316).

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 *pingó* y sus derivados (datos inéditos), apoyan esta tesis.

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 1991, 1992, 1994, 2001), 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 amazónica ^[6], y aclaran mejor las estrategias de subsistencia complejas e insuficientemente documentadas sobre estos nómadas.

Los Aché norteños cuentan con un léxico para nombrar más de 460 animales ^[7]: 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 (*Dasybus 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*).

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).

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 fosas ^[8], 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 socio-política tradicional

La agrupación socio-política mayor congregaba a todos los Aché que se reconocen *irõndy*, es decir, miembros emparentados y compañeros, amigos, y que se autodefinen como *Ache Gatu* ('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 referidas 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 sobre 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 estadías 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 ndororõmondo!*", 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*, *irõiãndy* ('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 *tõmumbu*, institución nodal para la afirmación de la identidad étnica y la cohesión interna.

⁸ Cada fosa era, sin embargo, de propiedad individual.

⁹ Por lo tanto, las cuatro poblaciones conocidas (Aché del Yñarõ, del Yvytyrusu, del Ñacunday y de Mabaracayú) se autodefinían *Ache Gatu* y consideraban a los otros como *irõiã* ('no amigos').

¹⁰ Ver Cadogan 1968 *doro* (Aché Wa) p. 43. Otros conceptos enfatizan esta idea en aché norteño: *noã* 'reunirse'; *uja*: 'congregarse'.

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 completamente ^[11] los estragos epidémicos que diezmaron a cerca del 40% de la población de los Aché norteños, según unos ^[12]; 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.

¹¹ “Los propios Aché cuentan, hoy día, cómo el padre Nicolâo D’Cunha, del Verbo Divino, tomó horrorosas fotografías de muertos y enfermos Aché en la selva y se las entregó, personalmente, al dictador Stroessner, pidiéndole clemencia y atención médica. Stroessner negó después haberlas recibido.” (Chase Sardi, 1997). Aché me le contaron también.

¹² Según las cifras de Hill y Hurtado (1996).

Entre los motivos de muerte directamente provocados por el contacto forzoso, los testigos del drama mencionan —invariablemente— la tristeza ^[13] (*ury-iâ*), 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 excavan ^[14], 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 Pereira ^[15], 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.

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 (*Dasypus novemcinctus*) y el pecarí, así como de animales necrófagos como el armadillo *kryy* (*Cabassous* 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 “ayudó” a los Aché Wa a asentarse en Arroyo Moroti en 1959.

Colonia vs. territorio

Las tres grandes concentraciones de Aché norteños de los próximos 20 años ^[16] 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 Gatu*; desarticuló en parte la noción de pueblo Aché ^[17], 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 evangélica ^[18], 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 descalificaciones ^[19] 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 Pou ^[20], 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 permanente ^[21] fue, sin duda, uno de los cambios más perturbadores para las familias recientemente afincadas.

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.

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 asentamiento ^[22], 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. Se trata de clanes familiares generalmente compuestos por hijos y padres, y/o hermanos; más allá de esta parentela, prevalece 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.

²² viví allí 5 meses en total, a lo largo de varias estadías 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.

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 posturas ^[25], 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 Ache 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

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 incriminado 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).

espacio cerrado, dejando sus últimas plantaciones prometedoras de maíz y mandioca (Edeb Piragi, 2000).

Transfiguración étnica

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 agrícolas ^[26] 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 comunal ^[27]. 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).

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).

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 90 ^[28] 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

Lamentablemente, no se supo acompañar a los Aché por falta de competencia y compromiso con ellos ^[29].

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.

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.

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 (*kybuchuve*), más proclives al compromiso con el entorno blanco ^[31].

Treinta años de caciquismo, patrón 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

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, los 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.

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 trilladora 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 (1990: 32), los Aché de Chupa Pou venden lo esencial de su producción agrícola —incluso productos de consumo como el maíz, poroto y arroz— 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 misión ^[33], 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

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"...

y moliendo estos 50 kg para su familia ^[34], 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 auto abastamiento 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 expoliando, 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 apuntes ^[36]. Su influencia es inversamente

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.

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 promedio de seis años después de regresar entre su pueblo, no sin haber actuado previamente como consejeros e interferido en importantes asuntos políticos y económicos de la colonia. Entre 1988 y 1989, los *Mberu ymavegi* ya ejercían una influencia política que iría creciendo. En 1989, el cacique principal tuvo como consejero personal a un *Mberu ymavegi* recién llegado, que asumió el cargo de cacique a inicio de los 90, es decir, casi cinco años después de su regreso. A lo largo de la década de los 90, cinco *Mberu ymavegi* ocuparon el cargo de cacique principal en Chupa Pou, mientras que solo dos Aché de la comunidad asumieron esta responsabilidad durante el mismo periodo (un tercero logró ser nombrado pero renunció rápidamente).

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 consultiva para la nueva constitución 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 paraguayos (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 mujer— 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].

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.

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 Guayakies ^[38], y han interiorizado la importancia del dinero y los bienes materiales. Hasta ahora, han sido los aliados principales de los paraguayos y los socios 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 administrativas ^[40] 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.

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 Guayakies 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.

- 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], re-

⁴¹ Atentar en contra de la vida de personas adultas es completamente impropio 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.

afirmando 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 flora [43].
- 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.

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.

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 indigenistas ^[44]: 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, no coincide con la *gobernanza ambiental* que 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 Kuêtuwyve ^[45] 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 80 ^[46]. 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 fuertes ^[47] 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.

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

⁴⁴ Considerando la colisión entre Derecho ambiental e indígena en Paraguay, los Aché tenían que solicitar un 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 el Ministerio de Obras Públicas (MOP) y la SEAM empezaron a negociar en forma paralela e independiente —a espaldas de la FMB— e hicieron 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 Kuêtuwyve 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 Kuêtuwyve) 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.

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 adobe ^[48] 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, estadias 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 Mbejyvagi, Coordinador General de la FENAP (17 de julio del 2008, audiencia pública, CVJ)

⁴⁸ Masa de barro mezclada con paja o viruta, moldeada en forma de ladrillo y secada al sol.

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).

Sin embargo, existen bastantes incertidumbres sobre el devenir de la etnia.

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 2.000 ^[49] 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.

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 Kuêtuwyve— 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

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.

aquellas que están todavía en litigio o en vía de regularización, en Kuêtuwyve 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 Kuêtuwyve 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 discusiones 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 maduradas 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 diversificados ^[51]. En algunas comunidades, como Kuêtuvy, 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 colonias ^[52], 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.

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 peso político 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

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.

detener la dilapidación de las 6.534 hectáreas ^[54] 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

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.

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 (ver llamado de Linaje al Estado paraguayo, LINAJE 2007); 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 antes de lograr sus objetivos.

ANEXO B

La Reserva de la Biosfera del Bosque Mbaracayú (RBBM) y los conservacionistas

Este reducto boscoso de 64.406 ha, 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 sorpresiva, la apropiación de las 60.000 ha de bosques de Mbaracayú fue la culminación de engaños y de una hábil instrumentación de las comunidades Aché y de sus aspiraciones ^[55]. 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 nativos ^[56], y cabildaron 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? ^[57]— 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 Guaraníes y viola los derechos indígenas a controlar el acceso y el usufructo de los recursos procedentes de sus territorios ancestrales; que excluye,

⁵⁵ Existen bastantes fuentes documentadas y cada vez más contundentes sobre el tema (Clough Riquelme 2000 [1992], Edeb Piragi 2005, Gignoux Jenny 2006, Gray et al. 1998, Lovera 2005, Lovera y Rodríguez 2005, Pereyra 1998, Probst 2000...).

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 2003 y confiada 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, para comprar la finca, sino que se ha pasado, desde entonces, disputando el protagonismo del manejo y hasta la propiedad de dichos bosques a los Aché de Kuêtuvy.

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.

además, al Pueblo Aché del diseño, del control y de la gestión 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.

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.

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”

Philippe Edeb Piragi, antropólogo y sociólogo de nacionalidad francesa, es egresado de la Universidad de Paris 8 – Saint Denis (Francia). 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; vive en Paraguay desde 1994, en donde participa hasta hoy en la construcción de una antropología ética y comprometida. Desde junio del 2000, es miembro activo y asesor de la organización Aché LINAJE; acompaña también a la FENAP (Federación Nativa Aché del Paraguay).

Bibliografía

Blixen, Olaf

1999 "La Luz y las Tinieblas: el día y la noche en la mitología sudamericana"
MOANA, Estudios de Antropología, vol. V, n.º 3, Montevideo.

Brachetti, Angela

1991 "El trabajo misionero de la Iglesia Católica entre los Indígenas del Paraguay", *Suplemento Antropológico*, vol. XXVI, n.º 2, pp.145-225, Asunción, Paraguay.

Cadogan, León

1960 "Nuevas observaciones acerca del origen de los Guayakí en base de su onóastica y su mitología", Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía. 28 noviembre - 2 diciembre, pp.33-45, Buenos Aires.
1962 "Baiõ Kará Wachú y otros mitos guayakíes", América Indígena, XXII, n.º1, enero, pp. 39-82, México.
1968 Diccionario Guayakí-Español
Musée de l'Homme, Paris
1992 Diccionario Mbyá-Guaraní-Castellano
Biblioteca Paraguaya de Antropología - vol. XVII, Asunción, Paraguay.

Callegari Jacques, S. M. ; Grossetti, S. G.; Kohlrausch, F. B.; Salzano, F. M.; Tsuneto, L. T.; Petzl-Erlar, M. L.; Hill, K.; Hurtado A. M.; Hutz M. H.

2007 "The beta-globin gene cluster distribution revisited-patterns in Native American populations." *Am J Phys Anthropol.*: 134(2): 190-7.

Chase-Sardi, Miguel

1997 "Defender lo indefendible", Última Hora (Correo Semanal), 23 de agosto.

Clough Riquelme, Jane

2000 [1992] "La política de la conservación: Los Aché del Paraguay Oriental y la reserva ecológica del Mbaracayú", *Suplemento Antropológico*, vol. XXXV, n.º1, pp.181-223, Asunción – Paraguay.

Edeb Piragi, Philippe

1991 "Chasse et symbolisme chez les Aché du Paraguay oriental", *Annales de la Fondation FYSSEN* n.º 5/6, pp.56-62.
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*, vol. 16, n.º 2, 1992, pp. 135-158.
<http://id.erudit.org/iderudit/015221ar>
1994 "El amansamiento de la naturaleza: del alimento al símbolo entre los Aché, cazadores recolectores del Paraguay Oriental", *Suplemento Antropológico*, vol. XXIX, n.º 1-2, pp. 7-64, Asunción – Paraguay.
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.

- 2001 “Los Aché del Paraguay y las revelaciones de la Palabra de los Ancestros. De la tradición oral a la resistencia cultural”, *Suplemento Antropológico*, vol. XXXVI n.º 1: 147-243, Asunción – Paraguay.
- 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*, vol. 91-1, pp. 211-226.

Edeb Piragi, Ph. y Kanjegi, H.

(En preparación) Diccionario Aché norteño (histórico-contemporáneo) / Español.

Escobar, Ticio

1988 Misión: Etnocidio, Comisión de Solidaridad con los Pueblos Indígenas, RP ediciones, Asunción.

Gignoux, Jenny

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., y Colchester M. (eds)

1998 Derechos Indígenas y Conservación de la Naturaleza, pp. 207-217, Copenhagen: *IWGIA* (Document 23).

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*, vol. 58: 93-120.

Hawkes, K., Kaplan H., Hill, K. y Hurtado, A. M.

1987, “Ache at the settlement contrasts between farming and foraging”, *Human Ecology* 15: 133-61.

Hill, K. y Hurtado, A. M.

1984 “Seasonal Variance diet of Ache hunters-gatherers in eastern Paraguay”, *Human Ecology*, 12-2: 101-135.

Hill, K.; Hawkes, K.; Hurtado, M. y 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., y Hurtado, M.

1996 *Ache Life History: the ecology and demography of a foraging people.* Aldine de Gruyter, New York.

Lahitte, C de, y Kate, T.

1897 “Notes ethnographiques sur les indiens Guayakis et description de leurs caractères physiques”, *Anales del Museo de La Plata*, 2:5-38.

LINAJE –Liga Nativa por la Autonomía, Justicia y Ética

2007 “Llamado al Estado Paraguayo y al Pueblo Aché” 07/05/2007
www.linaje.org (Sección: Noticiero).

- 2007 “Siguen el ecocidio y etnocidio en contra del Pueblo Aché”
(comunicado público) 20/03/2007 www.linaje.org (Sección: Noticiero).
- 2006 “Pronunciamiento sobre el Convenio SEAM / INDI/ KUËTUVY del
02/09/2004 y el Decreto 6673 del 5/12/2005” www.linaje.org
(Sección: Noticiero).

Lovera, Miguel

2005 “Paraguay ¿la vida como comercio? Mbaracayú: tierra de los Aché”, en *NATURALEZA EN VENTA*, Impactos de la privatización del agua y de la biodiversidad, issue n.º 107, enero de 2005, Ámsterdam - Países Bajos, www.foei.org

Lovera, M. y 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, *Ediciones Antropos*, Bogotá D.C.- Colombia, www.wrm.org.uy/gfc

Mayntzhusen, Friedrich 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.

1912 “Über die Gebräuche bei der Geburt und der Namengebung der Guayaki”. *Proceedings of the XVIII, International Congress of Americanists*: 408-412.

1917 “Die Stellung der Guayakí in der Völkerfamilie der Guarani”. *Verhandlungen der Schweizer Naturforschenden Gesellschaft (Zürich)* 99.

1919/20 “Die Sprache der Guayakí”. *Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen* 10.

1925 “Guayakí-Forschungen”. *Zeitschrift für Ethnologie* 57: 315-318.

Melià, B. ; Miraglia, L.; Münzel, Mark y Cristine

1973 *La agonía de los Aché-Guayakí : historia y cantos*, CEADUC, Asunción.

Münzel, Mark

1973 *The Aché Indians: Genocide in Paraguay*. Copenhagen: IWGIA. Document 11.

1974 *The Aché: Genocide continues in Paraguay*. Copenhagen: IWGIA. Document 17.

Pereyra, Mirta

1998 “Paraguay: el caso Mbaracayú”, in *Derechos Indígenas y Conservación de la Naturaleza*, Andrew Gray, Alejandro Parellada y Marcus Colchester (eds), pp. 207-217, Copenhagen: *IWGIA* (Document 23) .

Probst, Christophe

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 – Francia (m.s) <http://ethnoeco.mbaracayu.free.fr/>

Reed, Richard

1990 “Indian Rights and Biosphere Reserves: a Paraguayan Case Study.” *Yearbook of Society of Latin American Geographers*.

Renshaw, J y Reed R.

1990 “Las comunidades Aché y Chiripá-Guaraní de Canindeyú”, Suplemento Antropológico, vol. XXV, n.º 2, pp. 19-51, Asunción – Paraguay.

Tsuneto, L.T.; Probst, C. M.; Hutz M. H.; Salzano F. M.; Rodriguez-Delfin, L. A.; Zago M. A.; Hill, K.; Hurtado, A. M.; Ribeiro-Dos-Santos, A. K. C.; Petzl-Erler, M. L.

2003 “HLA class II diversity in seven Amerindian populations. Clues about the origins of the Aché”, Tissue Antigens, vol. 62, Issue 6.

Vellard, Jean

1934/ 35 “Les Indiens Guayakis”, Journal de la Société des Américanistes, Paris, 26: 223-92; 27: 175-244.